

Edvaldo Antonio de Melo
Cristiane Pieterzack
(Orgs.)

FILOSOFIA & SAÚDE vol. 2

mundo antigo
e implicações
contemporâneas



Desde os tempos antigos, sempre houve um profundo “entrelaçamento” entre a Medicina e a Filosofia. Isso é evidente em textos de muitos filósofos que ao longo dos séculos usaram metáforas médicas para expressarem suas meditações e em textos de medicina onde médicos conduziam reflexões filosóficas – últimas e radicais – a partir da condição física e psicológica de seus pacientes. Um entrelaçamento a ser mantido, pois, de fato, é incompleta uma abordagem que pretende estudar o corpo humano e atuar sobre ele sem olhar para o homem inteiro, inclusive para sua dimensão espiritual e axiológica como bem dizia Dom Luciano Mendes: “Não basta num corpo enfermo curar uma ferida apenas. São muitas as chagas. É preciso que nossa sociedade inteira encontre sua saúde axiológica – a reta ordenação dos valores – e consiga realizar as exigências da fraternidade, assegurando a todos as condições dignas de filhos de Deus”.



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



editora *fi*.org



FILOSOFIA E SAÚDE



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)
Cristiane Pieterzack (Domus ASF – Roma / Itália)
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)
Luís 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 Júnior (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)
Edmar José da Silva (FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Geraldo Coura (FDLM)
Maria Elisa Silva Mendes (FDLM)
Maurício de Assis Reis (Univçosa / UEMG / FDLM)
Rodrigo Alexandre de Figueiredo (FDLM)

FILOSOFIA E SAÚDE

MUNDO ANTIGO E IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

VOLUME 2

Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Peter Chiykowski



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

Filosofia e Saúde: mundo antigo e implicações contemporâneas - Vol. 2 [recurso eletrônico] / Edvaldo Antonio de Melo; Cristiane Pieterzack (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2023.

281 p.

ISBN: 978-65-5917-656-4

DOI: 10.22350/9786559176564

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

1. Filosofia; 2. Saúde; 3. Pandemia; 4. Filosofia Antiga; 5. Mundo contemporâneo; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A vontade diz respeito àquilo que conduz ao fim, como por exemplo, queremos ter saúde, mas escolhemos o que nos torna saudáveis; e dizemos também “queremos ser felizes”, mas não é correto dizer “escolhemos ser felizes”.

(Aristóteles, Ética a Nicômaco)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Edvaldo Antonio de Melo</i> <i>Cristiane Pieterzack</i>	
1	19
NO PATHOS DA CONDIÇÃO HUMANA: O LOGOS COMO “SER VIVENTE”	
<i>Edvaldo Antonio de Melo</i>	
2	47
SAÚDE DA ALMA, SAÚDE DO CORPO: AS REFLEXÕES DEMOCRITIANAS SOBRE O BEM-ESTAR E O BOM ÂNIMO	
<i>Miriam Campolina Diniz Peixoto</i>	
3	80
“CARA MARCELA...”: A SAÚDE COMO ENKRATEIA E PHILANTHROPIA	
<i>Cristiane Pieterzack</i>	
4	100
VALOR E LIMITES DO PARADIGMA MÉDICO EM PLATÃO	
<i>Maurizio Migliori</i>	
5	119
QUEREMOS SER SAUDÁVEIS MAIS DO QUE SABER O QUE SIGNIFICA SER SAUDÁVEL (ARISTÓTELES, ÉTICA EUDÊMIA I, 1217 B 23-24): REFLEXÕES SOBRE A VIDA SAUDÁVEL, BELA E BOA, EM DIÁLOGO COM ARISTÓTELES	
<i>Arianna Fermani</i>	
6	134
ALIMENTAR O PENSAMENTO: SAÚDE DO CORPO E DA ALMA SEGUNDO O PENSAMENTO GALÊNICO	
<i>Emanuela Giada Capasso</i>	

7 **148**

A SAÚDE DO CORPO EM PLOTINO

Bernardo Guadalupe S. L. Brandão

8 **157**

O SUICÍDIO NO UNIVERSO JUVENIL: UMA REALIDADE DRAMÁTICA DO NOSSO TEMPO

Giovanni Cucci, Sj

9 **195**

VIVER NO MUNDO

Pietro Grassi

10 **235**

O EXISTENCIALISMO FILOSÓFICO E A COVID-19: UMA LEITURA COM ÓCULOS DA ACADEMIA AFRICANA - “O HOMEM É REMÉDIO DO OUTRO HOMEM”

Celestino Victor Mussomar

11 **253**

FILOSOFIA E SAÚDE: OS EFEITOS DA PANDEMIA NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA – MG

Edvaldo Antonio de Melo

João Lucas Ferreira Basílio

Claudinei Corrêa de Freitas

ANEXO DO CAPÍTULO 11 **275**

APRESENTAÇÃO

Edvaldo Antonio de Melo ¹

Cristiane Pieterzack ²

Filosofia e saúde: mundo antigo e implicações contemporâneas, vol. 2, é a coletânea das conferências do II Seminário Internacional Filosofia e saúde, realizado durante a IV Semana Dom Luciano Mendes, entre os dias 21 a 31 de agosto de 2021, com a temática “A saúde no mundo Antigo”. As atividades foram organizadas pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de Mariana, MG, em parceria com a Domus ASF, de Santa Rosa, RS, e contou com conferencistas da Itália.

Desde os tempos antigos, sempre houve um profundo “entrelaçamento” entre a Medicina e a Filosofia. Isso é evidente em textos de muitos filósofos que ao longo dos séculos usaram metáforas médicas para expressarem suas meditações e em textos de medicina onde médicos conduziam reflexões filosóficas – últimas e radicais – a partir da condição física e psicológica de seus pacientes. Um entrelaçamento a ser mantido, pois, de fato, é incompleta uma abordagem que pretende estudar o corpo humano e atuar sobre ele sem olhar para o homem inteiro, inclusive para sua dimensão espiritual e axiológica como bem dizia Dom Luciano Mendes: “Não basta num corpo enfermo curar uma ferida apenas. São muitas as chagas. É preciso que nossa sociedade inteira

¹ 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

² Doutora em Filosofia, Pesquisadora Domus ASF, colaboradora nos trabalhos e projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. E-mail: ir-cris@hotmail.com

encontre sua saúde axiológica – a reta ordenação dos valores – e consiga realizar as exigências da fraternidade, assegurando a todos as condições dignas de filhos de Deus”.

Além das conferências, durante o evento também aconteceu o lançamento do livro *Filosofia e saúde: pensando a pandemia na época da insensatez*, vol. 1, que precede e prepara muitas das abordagens e perspectivas do segundo volume, que agora colocamos à disposição do leitor. Agradecemos imensamente aos professores das várias instituições de ensino, do Brasil e do exterior, que participaram conosco das conferências e que nos disponibilizaram os seus textos para esta coletânea. De modo especial, agradecemos aos professores Maurizio Migliori, Arianna Fermani e Giada Capasso, da Università di Macerata/ Itália (UNIMC), e Giovanni Cucci, SJ, da Pontifícia Universidade Gregoriana/Itália (PUG).

O evento aconteceu na modalidade online e foi transmitido pelos canais do YouTube da Faculdade Dom Luciano e da Domus ASF. A seguir, apresentamos de modo resumido, o conteúdo de cada capítulo que compõe o livro.

No primeiro capítulo, “No *pathos* da condição humana: o *Logos* como ‘ser vivente’”, de Edvaldo Antonio de Melo (FDLM), abre a discussão filosófica sobre a temática da saúde, focando o *pathos* da condição humana. O autor inicia apresentando o sentido polissêmico do termo *pathos*, o qual, matizado por seus vários significados, aparece como “padecimento”, “sofrimento”, “doença”, “estado de ânimo”. O autor prossegue acentuando a dimensão latina de *passio*, muito presente na história cristã ao dar relevo ao “sofrimento”, no seu caráter mais passivo do termo. Ao resgatar a polissemia do termo *pathos*, o autor acena para a apropriação que a Filosofia Contemporânea, de procedência fenomenológica, faz desta noção de *pathos* da Filosofia Antiga.

No segundo capítulo, “Saúde da alma, saúde do corpo: as reflexões democritianas sobre o bem-estar e o bom ânimo”, Miriam Campolina Diniz Peixoto (UFMG) perfaz o caminho da filosofia de Demócrito. Como ponto de partida, a autora examina a análise feita por pensadores modernos da figura e do pensamento de Demócrito no que diz respeito às abordagens das doenças da alma. A partir de alguns fragmentos selecionados, a autora evoca os pontos fortes da reflexão de Demócrito. De acordo com a autora, Demócrito foi com frequência associado à figura do “anatomista” da alma e da cidade, o que se pode verificar mediante o exame de alguns desenhos e pinturas da Antiguidade e da Modernidade que representam o filósofo no ato de dissecação de alguns animais mortos.

No terceiro capítulo, “‘Cara Marcela...’: a saúde como *enkrateia* e *philanthropia*”, a pesquisadora Cristiane Pieterzack (Domus ASF) apresenta um estudo sobre a saúde, focando a passagem do pensamento clássico ao helenístico, ou seja, aquele pensamento que se formou entre os séculos III e II a.C. A autora toma como análise um texto (pouco conhecido) do filósofo helenístico Porfírio, neoplatônico e discípulo de Plotino, intitulado *Carta a Marcela* (Πρὸς Μαρχέλλαν) e procura observar elementos que denotam o encontro (ou desencontro) com as novas doutrinas e novas experiências religiosas da tarda antiguidade – incluindo o cristianismo – e o cuidado para não produzir uma mudança na perspectiva intelectual herdada dos antigos, *in primis*, de Platão e Aristóteles e Plotino. De acordo com a autora, a proposta filosófica de Porfírio se insere no arco das escolas helenísticas que eram verdadeiras “comunidades terapêuticas” numa “época de angústia”.

No quarto capítulo, “Valor e limites do paradigma médico em Platão”, o Prof. Maurizio Migliori (UNIMC/Itália) apresenta algumas

premissas de sua leitura e interpretação de Platão. Dentre elas, destacamos: 1) os textos de Platão oferecem uma filosofia unitária, a saber, uma certa “forma”, seja para respeitar sua própria concepção de escrita filosófica, ilustrada sobretudo no *Fedro*, seja para ser fiel ao coração do ensinamento de Sócrates; 2) a característica *multifocal approach* do pensamento platônico (e aristotélico) enfatizada pelos estudiosos da Universidade de Macerata em suas leituras dos Clássicos; 3) em relação ao tema da saúde, o professor lembra três posições: i) a dos filósofos naturalistas, que embora não valorizem a especificidade da medicina, no entanto, a colocam no âmbito de sua visão sobre a *physis*; ii) a posição daqueles que são médicos num sentido mais técnico, por exemplo, a escola de Cnido, que se interessa por patologia; iii) e a posição de Hipócrates de Cos, apresentado por Platão no *Protágoras* como um mestre da medicina, que propõe a observar a vida do sujeito, que deve manter seu equilíbrio para estar em boa saúde.

No quinto capítulo, “Queremos ser saudáveis mais que saber o que significa ser saudável (Aristóteles, *Ética Eudêmia* I, 1217 b 23-24): reflexões sobre a vida saudável, bela e boa, em diálogo com Aristóteles”, a Prof.a Arianna Fermani (UNIMC/Itália) propõe uma reflexão a partir da seguinte pergunta: “Como se produz a saúde?”. Em seu estudo do *corpus aristotelicum*, a professora foca o âmbito prático, analisando a relação entre saúde e felicidade e conclui com os clássicos, afirmando que não basta a saúde para ser feliz. Segundo a autora, “a saúde e o bem-estar psicofísico representam, sim, uma condição muito importante para a felicidade, mas certamente, não uma condição suficiente”. Em outras palavras, de acordo com a autora, os seres humanos precisam aspirar a ordem, a harmonia e a simetria que fazem a vida, em sua inteireza e não apenas em parte, bela, feliz e saudável”.

No sexto capítulo, “Alimentar o pensamento: saúde do corpo e da alma segundo o pensamento galênico”, Emanuela Giada Capasso (UNIMC/Itália) fornece alguns elementos para a compreensão do pensamento médico-filosófico de Galeno, procurando dar uma visão geral sobre a unidade do pensamento galênico e tentando mostrar como a saúde do corpo e a saúde da alma andam de mãos dadas. De acordo com a autora, da leitura do *corpus* galênico, pode-se, de fato, derivar uma epistemologia básica subjacente às questões anatômico-fisiológicas e reflexões de natureza filosófica. Um exemplo, é a caracterização das três partes da alma – a racional, a irascível e a desiderativa – como expressões do temperamento dos respectivos órgãos corporais: o cérebro, o coração e o fígado. Nesse sentido, a autora procura traçar as linhas de um percurso de pensamento que pretende demonstrar como os elementos naturais, e em particular a função da *digestão*, são fundamentais não somente para a saúde do corpo, mas também para a saúde da alma.

No sétimo capítulo, “A saúde do corpo em Plotino”, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão (UFMG) faz uma explanação de modo positivo da saúde no pensamento plotiniano, abordando tanto a importância do corpo quanto da alma. Segundo o autor, em geral, tem-se a impressão de um desprezo pelo corpo e pela saúde. No entanto, de modo curioso, o filósofo Plotino era um dos autores preferidos dos historiadores da medicina. Em seu texto, o autor ressalta que há várias passagens da obra *Vida de Plotino*, escrita por Porfírio, que evidenciam o cuidado com o corpo e a saúde.

Além dos artigos apresentados no II Seminário Internacional sobre a Saúde na Filosofia Antiga acima elencados, esta obra contém também alguns artigos sobre a saúde em nosso contexto atual e que focam quatro elementos essenciais, a saber, algumas implicações

contemporâneas: 1) a questão da saúde mental, considerando, sobretudo, o problema do suicídio; 2) a questão da crise ecológica agravada com os avanços tecnológicos; 3) o sentido existencial filosófico da Covid-19: uma leitura com os “óculos” da realidade africana; 4) e, por fim, uma análise sobre o agravamento situação pandêmica a partir de um estudo realizado numa realidade específica e inserida, a Arquidiocese de Mariana/Brasil.

No oitavo capítulo, “O suicídio no universo juvenil: uma realidade dramática do nosso tempo”, Giovanni Cucci, SJ (Gregoriana/Roma), apresenta a “novidade trágica” da atualidade. O professor toma como ponto de partida para sua reflexão os dados apresentados pela Organização Mundial de Saúde que mostram um aumento conspícuo do suicídio em geral de mais de 60% nos últimos 50 anos e de 400% entre adolescentes. O texto procura evidenciar as causas deste crescimento exponencial do comportamento suicida entre os jovens. De acordo com Giovanni Cucci, infelizmente tal situação se agravou devido “a grande publicidade e espetáculo que lhe é dado pelos meios de *comunicação social*, favorecendo assim a sua propagação, através da imitação ou emulação”. O autor também faz a análise de alguns crimes relacionados com o cyberbulismo que acontece no universo na web e que tem na pandemia da Covid 19 um agravante a mais sobre o sofrimento mental, duplicando as tentativas de suicídio entre adolescentes. O autor acrescenta ainda que no segundo lockdown, os jovens ficaram mais vezes sozinhos em comparação ao primeiro, dificultando ulteriormente a situação. Para combater esta cultura da morte, o professor aponta para a necessidade de educar para a vulnerabilidade e proximidade, sobretudo para com os adolescentes.

No nono capítulo, intitulado “Viver no mundo”, o Prof. Pietro Grassi (Santa Croce/Roma) faz uma análise crítica sobre a questão ecológica. O autor investiga as raízes da crise ecológica, perguntando se tal crise permite examinar com desprendimento crítico os limites e as consequências do imaginário social ocidental que levou à ruptura ecológica em nome do progresso. Em seu estudo, o autor busca raízes no imaginário social da história das religiões, a partir do sentido da expressão “*dominum terrae*”, e pergunta se as religiões ainda podem exercer influência e assumir um papel significativo e estratégico na articulação de um novo imaginário social.

No décimo capítulo, encontra-se o texto intitulado “O Existencialismo Filosófico e Covid-19: Uma leitura com óculos da academia africana. ‘O homem é remédio do outro homem’”, escrito por Celestino Victor Mussomar (Tor Vergata/Roma; UEM/Moçambique). A pesquisa pretende fazer uma reflexão filosófica sobre a atual pandemia do Covid-19. A tese principal é a negação radical da asserção sartreana segundo a qual o inferno são os outros ou “*l’enfer son les autres*”, e a apresentação da proposta segundo a qual “o homem é medicina para o outro Homem”, pois, o contexto pandêmico demonstrou a necessidade de o homem resgatar os valores afastados de sua vitalidade desde a modernidade para restituir aquilo que o pensamento africano chama de *Ubuntu*, ou seja, um humanismo “humano” na relação com os outros.

Por fim, no décimo primeiro capítulo, “Filosofia e saúde: os efeitos da pandemia na Arquidiocese de Mariana – Minas Gerais”, o Prof. Edvaldo Antonio de Melo, juntamente com João Lucas Ferreira Basílio e Claudinei Corrêa de Freitas (FDLM) apresentam o resultado de um estudo sobre os efeitos do covid-19 na área territorial da Arquidiocese de Mariana, região na qual se situa a Faculdade Dom Luciano Mendes.

Trata-se de um estudo que visa investigar e compreender os impactos causados pela pandemia do Coronavírus na Arquidiocese de Mariana, trazendo a primeira reação por parte das paróquias, os meios que utilizaram durante o enfrentamento ao vírus e o atual estado de cada uma, além de colaborar com resultados para elaboração das atividades paroquiais. Para isto, foram levantadas questões cronológicas da pandemia desde 2019 no surto na província de Wuhan na China até a atualidade 2021 no território arquidiocesano. Buscou-se também desenvolver uma relação com os dados censitários através do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que auxiliasse a Arquidiocese em sua ação social durante a pandemia e pós-pandemia, além disso, a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) desenvolveu seminários com a temática e juntamente com o centro de pastoral arquidiocesano elaboraram gráficos das ações paroquiais durante a pandemia. Por fim este trabalho não vem somente da demanda acadêmica de cunho filosófico sobre a saúde, mas da necessidade de um povo. Tendo em vista a recuperação das ações paroquiais, este trabalho visa elaborar gráficos e tabelas para uma melhor visibilidade da atual realidade da Arquidiocese de Mariana – MG.

Um abraço fraterno e boa leitura!

1

NO *PATHOS* DA CONDIÇÃO HUMANA: O *LOGOS* COMO “SER VIVENTE”¹

*Edvaldo Antonio de Melo*²

1. O *LOGOS* COMO “SER VIVENTE”

Tendo em vista o tema escolhido “A saúde no mundo Antigo” para o II Seminário Internacional Filosofia e Saúde, que aconteceu de modo conjugado com a IV Semana Dom Luciano, evento promovido pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), em parceria com a Domus ASE, este texto tem como objetivo nos situar na questão da saúde, a título de um ensaio introdutório, focando o sentido originário da noção de *pathos* na condição humana. Perguntemos: como pensar a saúde a partir do *pathos* da condição humana? Como hipótese de investigação, entendemos que o sentido do *logos* humano se encontra radicado no *pathos* como um “ser vivente”. Daí a necessidade aprofundar este lugar tanto do pensar quanto do sentir no qual se radica as nossas emoções, os sentimentos, a saúde na sua inteireza e também as nossas doenças. Para tal investigação, a nossa pesquisa encontra inspiração na leitura derridiana da “desconstrução” do pensamento ocidental, na sua tarefa crítica ao “logocentrismo” e ao “fonocentrismo”, oriundas do predomínio da razão ocidental. Por sua vez, a leitura derridiana segue o viés da

¹ O texto foi apresentado pelo Prof. Edvaldo Antonio de Melo no Seminário Filosofia e Saúde II, tendo como tema “A saúde no mundo Antigo”.

² 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.

interpretação platônica (*Fedro*, 246b) e propõe o entendimento “do corpo do pensamento” como um “ser vivente” (ζῶον). Neste sentido, a noção de “corpo-pensamento” deixa de ser meramente um instrumento e ganha um “corpo-vivente”, algo que tem “cabeça e pés” em sua composição e em sua unidade (Platão, *Timeu*, 45b).

No intuito de evitar os problemas de uma visão reducionista do corpo, admitimos que para pensar precisamos de um “corpo vivente”. E assim, sustentar uma leitura logocêntrica, de fato, negligenciaria o próprio fenômeno do corpo, reduzindo a filosofia a algo desvinculado da vida humana. Desse modo, somos instigados a pensar a relação entre corpo e *logos* não como realidades separadas, mas viventes. O corpo grita por um lugar que seja próprio de um *logos* vivente: “O *lógos* é um *zôon* [ser vivente]” (Derrida 2005: 24)³. Defender esta criatura “vivente” significa, por um lado, admitir o problema da corporeidade na história da filosofia e fazer uma releitura das fontes gregas sem se esquecer de que o problema emerge da visão socrática de *katarsis* da alma, de uma filosofia que busca a purificação⁴; por outro lado, significa admitir que o corpo também “grita” por uma sensatez, na qual o pensar tem seu lugar, fazendo justiça também à razão entendida como *logos* vivente.

Do ponto de vista histórico, não se pode negar que a história da filosofia tem sua abertura em várias áreas afins, sobretudo as da saúde. Como se verá mais adiante, partimos do percurso do *pathos*, com alguns *flashes* na Filosofia Antiga, a saber: 1) o sentido semântico do termo em Homero, passando pela tragédia grega; 2) a perspectiva ético-política com Platão e Aristóteles; 3) uma rápida visão do Estoicismo e do

³ Sobre esta questão ver: Melo 2018: 247-250.

⁴ Sobre a κάθαρσις, ver Platão, *Fédon*, 65e-69c.79d-83d.108b-110e.114b-c.

Epicurismo; 4) e a questão da saúde sob o viés da medicina Antiga. Após esta leitura, pretendemos acenar para a apropriação que a Filosofia Contemporânea, de procedência fenomenológica, faz desta noção de *pathos* da Filosofia Antiga. Em outras palavras, pretendemos puxar alguns “fios da sensibilidade” que emergem da Filosofia Antiga com autores como Martin Heidegger e Emmanuel Lévinas, e perguntar se a vertente antropológica existencial contemporânea tem alguma ressonância com a leitura dos clássicos, por exemplo, no tocante ao tema do desejo de completude que habita a condição humana, já presente no mito do “andrógino” no *Banquete* de Platão.

Neste sentido, em nosso estudo, ousamos em considerar o aspecto fenomenológico do *pathos* na sua releitura da saúde no mundo Antigo. Para tal releitura das afecções (*páta*) da alma em suas origens gregas, faremos uma releitura da “disposição fundamental” (*Grundstimmung*) das análises heideggerianas⁵. Trata-se de uma “disposição” para acolher o que é originária no ser humano, uma disponibilidade capaz de ressignificar o próprio sofrimento humano, conforme se pode ver na filosofia levinasiana.

2. A POLISSEMIA DO TERMO *PATHOS*

Para este breve percurso do *pathos* na história da Filosofia Antiga, utilizaremos como fonte a obra *Pathos: questioni di filosofia antica*, de Silvia Gulliano (Milano: Unicopoli, 2014)⁶. Prefaciando o referido livro, Cristina Rossitto (2014: 8) entende que o termo *pathos* indica uma

⁵ A noção de *pathos* remonta a *páskhein*: “sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se com-vocar por” (Heidegger 1983: 21).

⁶ Além de Silvia Gulliano, ver autores como Mario Vegetti (2014); Ligia Palumbo (2001), Martha Nussbaum (2001; 2009).

indeterminação da realidade. Esta “indeterminação” sugere aquilo que os estudiosos da Universidade de Macerata/ Itália, especialistas na História da Filosofia Antiga – Elisabetta Cattanei, Arianna Fermani e Maurizio Migliori – chamam de “abordagem multifocal” (*Multifocal approach*), conforme se pode ver no livro intitulado *By the sophists to Aristotle through Plato* (2016)⁷. Ainda de acordo com Rossitto, das quatro valências ou tipologias principais, a saber, religiosa, ética, médica e física, somente a última constitui a novidade dada pela filosofia em relação à cultura precedente, mais precisamente, com a noção de *pathos* como afecção, no sentido originário de *pascho*, pois as outras três definições já se encontram presentes nos poemas de Homero, como “sofrimento”, “emoção” e “doença”.

Em sua análise, Silvia Gulliano faz um estudo sobre o *estatus questionis* do termo *pathos*. A autora menciona a revista *Elenchos* de 1995, na qual se encontra os textos do Congresso (*Convegno*) sobre o conceito de *Pathos* na cultura grega (1994), e recorda também o evento de 2008, ocorrido em Siracusa, Catânia, com a temática: *As emoções segundo os filósofos antigos*. Tal evento fora organizado por Giardina, com a participação de autores italianos como Givanni Casertano, Bruno Centrone (1995), Franco Trabattoni, Maurizio Migliori, dentre outros.

De acordo com Gullino (2014: 9), o termo grego *pascho*⁸ tem o equivalente latino *passio*⁹ traduzido por “padecimento”, “sofrimento”, “doença”, “estado de ânimo”. A autora ressalta que foi na tradução latina

⁷ Para uma resenha do livro, ver Melo, Pieterzack 2018.

⁸ No Dicionário de P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 1999, o termo *pathos*, plural *pathe*, do aoristo di *pascho*, significa “receber uma impressão ou uma sensação”, “sofrer [*subire*] alguma coisa”, “experiência imediata” (In: Gullino 2014: 9, nota 2). Para o termo *pascho*, em grego, ver Montanari 2013: 1807-1808.

⁹ Para a tradução latina de *passio*, *passionis*, ver Castiglioni, Mariotti 2007: 985. Na vulgata, o termo foi traduzido por “Paixão [*patior/patio*] de Cristo”.

que o termo ganhou mais a conotação de “sofrimento”, no seu caráter mais passivo¹⁰. Com base nesta interpretação, depara-se com a dificuldade de tradução do termo *pathos* devido a sua grande variedade de significados.

Vejamos a seguir, alguns possíveis significados do termo *pathos* do ponto de vista especulativo e prático ao longo da história. Pode-se elencar aqui pelo menos três níveis de leitura relacionada ao *pathos*:

- 1) O nível religioso, com os testemunhos da idade arcaica, através da ascese. De modo particular, nos testemunhos dos poemas homéricos, *pathos* emerge como uma força que conduzia os homens à culpa e, portanto, à ruína. Em termos religiosos, na idade arcaica, o termo *pathos* é interpretado no sentido de impulso e sedução, daí interpretar a “loucura” como sendo uma punição divina¹¹. Deste modo, *pathos* é visto como um *demônio* que se serve do corpo e da alma humana como instrumento (Gullino 2014: 9, nota 3);
- 2) O nível ético e/ou político que se dá pelo uso da retórica, por meio do autocontrole e do autodomínio, conforme se pode constatar nas leituras de Platão e de Aristóteles. Pode-se mencionar aqui o mito da “biga alada e o seu cocheiro”, expresso na força das paixões que obedecem ou não, espontaneamente, à voz da razão (Platão, *Fedro* 246a ss). Já em Aristóteles, no texto da *Ética*, pode-se notar tal recorrência no modo como o estagirita define aquele que age de modo “descontrolado”, a saber, o “intemperante” (*akrates*), aquele que mesmo sabendo que suas ações são más, no entanto, as realizam movido pelas paixões (*Ética a Nicômaco* VII, 2, 1145b, 1 ss);
- 3) O nível psicofisiológico, que é o nível médico, sob o ponto de vista da saúde, e que tem, por sua vez, origem no Estoicismo e na medicina antiga, conforme se pode ver nos registros de Hipócrates e Galeno¹².

¹⁰ Pode-se mencionar aqui o italiano *passione* e seus equivalentes nas línguas neolatinas.

¹¹ Ver: Homero, *Ilíada*, I, 412, p. 123, conforme referência de Montanari (2013: 430).

¹² Sobre este nível, sugerimos ver o sexto capítulo “Alimentar o pensamento. Saúde do corpo e da alma segundo o pensamento galênico”, de Emanuela Giada Capasso (UNIMC/Itália), presente neste volume.

Com base nos níveis elencados acima, nota-se que a compreensão de *pathos* sugere-nos a passagem da concepção psico-biológica da alma e do corpo para o ser do cidadão na *polis*, ou seja, para o modelo antropológico. Dentre as várias acepções do termo *pathe* – paixões, emoções e afecções – Silvia Gullino sugere reler o termo sob o viés das afecções, percorrendo alguns pontos da Filosofia grega, desde os testemunhos homéricos à Filosofia cristã¹³.

3. UMA BREVE NOÇÃO DE *PATHOS* NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA

Desde as suas origens, o homem grego encontra-se diante de uma força de difícil controle. De acordo com Gullino (2014: 10) e, assim, conforme já acenamos acima, a concepção arcaica permaneceu no período clássico, como se pode ver nos personagens da tragédia grega, os quais realizavam ações culpáveis ou demoníacas sob o efeito de *pathos*. E por mais estranho que se pareça, tais ações, ainda que demoníacas em suas origens, encontravam-se na parte constitutiva do ser humano, como uma força irrenunciável. Daí o sentido de entender *pathos* como um fato misterioso e que dá medo.

Na tragédia grega, como se pode ver, de modo ilustrativo, nos personagens de Eurípedes (480 a.C), o *pathos* emerge fazendo parte da constituição humana. As personagens Fedra e Medra são duas donas que enfrentam desarmadas as próprias paixões que vem de dentro e são irrenunciáveis aos seres humanos. Medeia é consciente (*consapevole*) de lutar com o próprio *animo* (*thymos*) (Gullino 2014: 10, nota 4). Neste sentido, entende-se o porquê de descrever *pathos* como filha de Zeus, a deusa perniciososa que, sem tocar a terra com os pés, age sobre a cabeça

¹³ Sugerimos ver: "Agostino di Ippona. *Passio* come movimento della volontà" (Gullino 2014: 193-202).

dos homens. Tem-se um *ethos anthropos daimon*, “o divino como a morada do homem”, a partir da qual entende-se a relação do homem com o inapreensível. Em Heráclito (540 a.C), por exemplo, no Fragmento 78, afirma: “A morada [ethos] do homem não tem controle [conhecimento], mas a divina tem”¹⁴. Conforme esta interpretação, mesmo que “eu” esteja para cumprir atos maus, o *thymos* é mais forte do que as minhas decisões. Em outras palavras, tem-se aqui a impotência moral da razão diante das paixões.

Já no Orfismo e no Pitagorismo, de acordo com Gullino (2014: 11), o *pathos* encontra-se associado a uma doença (*nosos*). Daí a numerosa prática de potencialização para restituir à alma (*psiche*) a saúde originária. Esta era uma postura filosófico-religiosa. Na perspectiva órfica, acreditava-se que no homem abrigasse um “demônio”, um princípio divino caído em um corpo por causa de sua culpa originária, processo entendido como “purificação”. Pitágoras, por exemplo, adotava a “metempsicose”. Tanto para o Orfismo quanto para o Pitagorismo a alma era imortal, preexistente ao corpo e subsistente depois da morte. Eis algumas perguntas que emergem desta leitura: Como se dava a união da alma com o corpo? Como se dava a união do humano com o imortal? Platão, no *Górgias*, falará de modo retórico do jogo corpo (*soma*) numa “tumba” (*sema*)¹⁵.

Grande contribuição exercera os físicos (*physikoi*) da época (Heráclito, Parmênides, Demócrito¹⁶, dentre outros). Os primeiros fisiólogos

¹⁴ Ver Eraclito. Frammenti 78. In: Diels, H.; Kranz, W. *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2015, p. 360-361.

¹⁵ Michel Foucault (2004: 70-71) dirá que a alma se “serve” (χράομαι) do corpo para ser. Afirmamos (Melo 2018: 26-27): “na tentativa de ir além das leituras reducionistas de Platão, pode-se fazer alusão a Michel Foucault que usa o termo grego χράομαι, traduzido na expressão ‘se servir’, para falar da alma enquanto se serve do corpo, conforme aparece em *Alcebiades* [129e-133c]”.

¹⁶ Sobre Demócrito, ver o segundo capítulo “Quando a saúde da alma é condição para a saúde do corpo”, da Prof.a Míriam Campolina, no presente volume.

se opuseram à postura dos Órficos e Pitagóricos, analisando o *pathos* sob o viés físico, praticamente sem conotação ética. Os físicos interpretaram o termo *pathos* no seu significado de afecção, a saber, uma qualidade pela qual a alma é alterada¹⁷, enquanto que a oratória e a sofisticada consideravam o termo *pathos* na sua pura acepção de paixão. Desta acepção, temos o sentido de piedade, prazer, ódio, amor, ira, dor, tristeza, dentre outros. Vale ressaltar que a retórica era também chamada de “moção de afetos”.

Na Filosofia socrática, sob o viés psicológico, tem-se os seguintes elementos: a identidade do indivíduo com a própria alma; a superioridade da alma sobre o corpo; o cuidado de si mesmo como uma tarefa ética; a imortalidade da alma e seu destino como problema escatológico. E em meio a tudo isso, emerge a tarefa do filósofo, a saber, o cuidado com a alma entendida como fonte de virtude (*arete*). Esta identifica-se com o bem e com a felicidade do homem. Nesta perspectiva, a virtude identifica-se com o saber. Quem conhece a virtude faz o bem. Segundo Sócrates, ninguém pratica o mal voluntariamente. Erramos por ignorância (*amathia*). Daqui o sentido da filosofia como a arte de dominar, de controlar as paixões, a saber, *enkrateia*, mediante a razão. Grande paradoxo da ética socrática!

Mas, afinal, como Platão e, depois, seu mestre Aristóteles, resolvem essa questão do paradoxo da ética? Primeiramente, é preciso reconhecer o tema da “sensação”, algo corpóreo, que emerge atrelado aos sentidos, ao conhecimento, como se pode ver, por exemplo, no *Teteto* de Platão, no qual o autor investiga como se dá o conhecimento, retomando a sentido da percepção, da opinião e do juízo que fazemos

¹⁷ Esta questão será retomada depois com Aristóteles.

das coisas. Ao fazer esta investigação, descobre-se a dimensão do desejo, a parte da alma apetitiva em nós. Isto fará uma diferença tanto em Platão quanto em Aristóteles. A dimensão do desejo emerge em nós atrelado aos prazeres e às paixões.

No *Protágoras* 352-358, encontra-se o argumento de Sócrates relacionado à questão da *akrasia* (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VII), ou seja, do comportamento daqueles que são vencidos pelos prazeres ou de outras paixões (*pathe*), a ponto de perder o controle. Pensemos, por exemplo, na força atrativa dos prazeres, dos alimentos, das bebidas, dos impulsos sexuais, que em muitos casos são nocivos à saúde. Qual o critério para saber se acertamos ou não? Ora, Platão responde pelo critério do sofrimento. Se provamos prazer, dor e arrependimento tem-se a interpretação de que a pessoa ainda não está no vício, pois mesmo diante do erro, prova-se o arrependimento. Do contrário, seria como se a pessoa tivesse adquirido uma “segunda natureza”, já no vício.

Com Platão, tem-se a descrição de *pathos* que vem de *thymos*, parte da alma (*epithymia*) que indica a vontade/ o desejo, estados emotivos (alegria, prazer, o amor, a compaixão, a ira). Não há uma descrição unívoca de *pathos*, mas com sentidos diversos – afecção do corpo, desejo, acontecimento com origem externa ao corpo – bem como “emoção” da qual os Helenistas entendem *pathos* (Gullino 2014: 49). A autora entende que, com a filosofia platônica, possa a haver um saber sobre a *psyché*, um saber unitário, que praticamente reduz o homem à alma, e esta, pelo fato de pensar, prova também as emoções e as sensações.

Além dos textos mencionados anteriormente, pode-se ver na *Apoloogia de Sócrates* (30a) algo que desfruta do poder de *pathos*, convidando-nos a tomar cuidado de si mesmo – *prendersi cura dell’anima* – fugindo daquilo que nos distancia da verdade (*aletheia*) e da sabedoria

(*phronesis*). Com Sócrates, tem-se, portanto, o nascimento do conceito de alma na cultura ocidental. No *Fedon* 83 b, a alma deve confiar em si e por si, afastar-se dos prazeres, dos desejos, das penas e dos temores, pois do contrário, ficaria doente.

Outros textos são dignos de consideração, como: *Filebo* 33d, no qual encontramos uma descrição da fecção corpórea, bem como a descrição dos prazeres. Em *Filebo* 34a, por exemplo, o prazer é descrito como uma sensação, como movimento que reveste a alma e o corpo.

No *Timeu* 81a, encontramos elementos que evidenciam o processo fisiológico, por exemplo, o envelhecimento. Outros temas de cunho biológico estão presentes¹⁸: *Timeu* 79a, respiração; dentre outros movimentos do corpo, como a circulação do sangue pelo corpo que é algo quase cosmológico. Imbuídos da leitura do *Timeu*, podemos dizer que, assim como temos os rios que irrigam a terra, os vasos sanguíneos irrigam o corpo humano. Com isto, no Platão do *Timeu*, o *pathos* ganha, portanto, uma dimensão não somente psicológica, mas é alargada para a ética e a política numa dimensão cosmológica, de tal modo que a física é vista como uma ética cosmológica.

Em *A República*, já temos um paralelismo do corpo com a *polis*. Como se pode ver na descrição da alma tripartida (*A República* IV, 434ss): racional (*logistikón*¹⁹); sabedoria (argumentativa) – cabeça²⁰; impulsiva / irascível (*thymoeides*) – força de ânimo/ vontade e desejo [mediação] fortaleza – peito; irracional ou concupiscível (*epithymetilon*) – sede de

¹⁸ Ver Catherine Joubaud, *Le corps humaine dans la philosophie platonicienne*.

¹⁹ Conforme Melo (2018: 130), Marcelo Zanatta afirma que Platão teria colocado o *Logistikón* como se fosse a inteira parte racional.

²⁰ As três descrições – cabeça, peito e coração – também tem correspondência no *Timeu*.

outras paixões, prova fome, sede, e outros apetites – temperança – co-
ração.

No *Fedro* 245 e: a alma é aquilo que se move por si mesmo (*to auto kinoun*). A mesma definição encontra-se nas *Leis* 896a; 897a:

[O Ateniense]: Qual é a definição daquele objeto que tem por nome *alma*?
Será que podemos dar-lhe outra definição além dessa indicada há pouco: o
movimento capaz de mover a si mesmo?

[O Ateniense]: A alma impulsiona todas as coisas no céu, na Terra e no mar
por meio de seus próprios movimentos, cujos nomes são desejo, reflexão,
previdência, deliberação, opinião verdadeira ou falsa, júbilo, pesar, confi-
ança, medo, ódio, amor e todos os movimentos que são afins a esses ou são
movimentos primários.

No *Fedro* 246 a-b, é descrita a imagem do cavalo alado. A carruagem
puxada por dois cavalos simboliza a alma racional, de modo que um dos
cavalos é a alma bela e boa e o outro, a alma feia e má (decaída). No *Fedro*
e no *Banquete*, temos uma visão mais positiva das paixões, através da
leitura do *Eros*, ou seja, uma paixão que nos atrai para algo mais elevado.
O amor como *Eros* tem um caráter educativo e nos aponta para a forma-
ção da personalidade. Dentre as várias descrições de *Eros* no *Banquete*,
uma bastante significativa é aquela dada no discurso Diotima-Sócrates,
Eros filho de *poros* e *penia*, num movimento de ascensão, que nos abre
para o bem e a verdade, e também num movimento para baixo, para a
realidade concreta do agir humano, na sua sensibilidade e afetividade
(Allen 2009: 15-17).

Poderia também aludir, aqui, à leitura que Carlos Steel faz do *Ti-
meu*, sustentando que a moral pressupõe o corpo humano. Segundo ele,
mais do que um corpo biológico, a alma humana requer um corpo ético.

Para Carlos Steel (2001)²¹, o corpo humano é composto numa perspectiva ética. De acordo com Mario Vegetti (2014), até Platão era difícil falar de uma ética, pois esta não tem autonomia em relação à sabedoria e à filosofia.

Entendemos que o corpo envolve os sentidos, que por sua vez, envolve as “sensações” (*aisthesis*). Estas podem ser distinguidas de duas maneiras: as que interessam aos corpos na sua inteireza e que se reportam à dimensão do “tocar”. Aristóteles, no *De anima*, foca a questão do sentido do “tato” de forma belíssima. O “tato” envolve a pele do outro, não se reduz ao toque de uma superfície. Temos também as “sensações particulares” que interessam a determinados órgãos do corpo como é o caso da visão, da audição, do odor pelas narinas e do gosto pela língua (Platão, *Timeu*, 42a-43c.61c-69a; *Filebo*, 33d.39a).

Com Aristóteles, a ética ganha autonomia como “filosofia prática”. Tem-se tratados específicos, como o da ética e da política. Em Aristóteles, as paixões são propostas pela ciência ético-política, psicológica e biológica. A *polis* emerge como lugar que potencializa e neutraliza os conflitos dos indivíduos entre si e na relação com os cidadãos. Na *Metafísica V*, 1022b, 15-21, o Estagirita entende o *pathos* como qualidade daquilo que se pode alterar; por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo; as alterações que estão em ato; os danos que produzem dor – o que nós hoje chamamos de sofrimento. No *De anima*, 403 a 16-24, encontra-se a inspiração do lugar da alma – *ta tees psyches* (as paixões da alma) com o corpo.

No Estoicismo, o *pathos* como determinação da própria faculdade da alma; porém, representando um mal. O *pathos* radicado no *logos*, de

²¹ Em seu texto, ele critica a autora C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne* que tem uma visão do *Timeu* sob o ponto de vista biológico.

tal modo que as paixões não são diferentes da razão: a ira, o medo e os desejos são opiniões e juízos depravados, pois manifestam-se como juízos de valor em excesso.

No Epicurismo, a ética se baseava nas paixões, instrumento que homem havia para distinguir o bem do mal. *Pathe* no sentido gnosiológico, como critério de verdade. No contexto do Epicurismo, *pathe* como afecções, mais do que paixões.

Além do Epicurismo e o Estoicismo, no Ceticismo, Sexto Empírico atribuía ao *pathos* o resultado do valor que o homem atribuía às coisas como “saber imediato” e involuntário (*aboulethon*), ou seja, não fundado no *logos*, pois este tem um caráter mais ético.

Até o século V, o *pathos* como fruto da contaminação da alma por parte do corpo, daqui derivam as práticas ascéticas de censura. No século V, o saber médico entende o *pathos* como doença (*nosos*), mas física. O “racionalismo médico hipocrático permitiu a dessacralização da doença e uma compreensão mais objetiva de suas variações na vida humana. Isso, contudo, não nos autoriza a dizer que houve um rompimento radical com a religião grega, pois ainda se conservam [...] em alguns casos, o conceito de ‘doença sagrada’” (Lima 2013: 13-14).

O *pathos* como “doença da alma”, tem origem estoica. Esta concepção, por sua vez, nos remete à uma tradição mais antiga sobre a psicopatologia, atribuindo às paixões uma origem somática, ou seja, uma abordagem médica segundo a qual as paixões eram “doenças do corpo” e somente de modo secundário eram doenças da alma. Daí, a busca por práticas para restabelecer o equilíbrio psicofísico, paixões como uma patologia do sujeito. As análises hipocráticas das paixões acabaram por forjar critérios e instrumentos hermenêuticos úteis para o

pensamento ético²². Para Hipócrates, pai da medicina ocidental, “todas as doenças tinham uma origem física e as doenças da alma eram uma invenção dos moralistas”. Deste modo, para mencionar o mal da alma, tinha que mencionar o corpo, pois dizia respeito ao mal da “alma encarnada”.

Segundo Gulliano (2014: 31), desde as origens, a medicina afirmara o estudo das afecções (*pathe*) como doença somática (*nosoi pathe tou somatos*) enquanto vários filósofos afrontaram o estudo das afecções (*pathe*) como doenças da alma (*pathe tes psyches*). Na verdade, a saúde requer harmonia das qualidades opostas (úmido-seco, frio-calor, doce-amargo). Quando uma qualidade prevalece sobre a outra, tem-se a doença. Hipócrates mostra que a cólera é uma doença do fígado. O temperamento colérico deve-se à biles amarela. E assim, analisa, outros temperamentos a partir dos humores, como: sanguíneo, fleumático, malincônico (biles negra).

Na Filosofia Neoplatônica, a tensão do homem em direção ao Uno necessitava de um distanciamento do corpo, e de uma purificação das paixões mediante a virtude (*Enéadas* III, 6). A alma não sendo sujeita às paixões, não precisava de ser purificada²³.

Finalmente, na Filosofia Cristã, há uma retomada da Estoicismo e do Neoplatonismo. O *pathos* assume o significado de *passio* – sofrimento, em relação à paixão de Cristo, e além da paixão dos mártires, assim como as afecções e os desejos. Permanece como questão: a

²² Estes pontos serão aprofundados nas conferências de Maurício Migliori e Arianna Fermani; bem como de Giada Capasso, conferência sobre Galeno que faz uma análise mais fisiológica das paixões e a cura médica.

²³ Ver conferência de Bernardo Lins Brandão, no presente volume (capítulo VII).

passibilidade e a impassibilidade divina nas cartas de Paulo que condena as paixões ligadas à carne e por serem inferiores ao Espírito.

Essa questão das “paixões” entendida também sob o viés das “emoções” perpassa toda a História da Filosofia. Tendo em vista o sentido do conhecimento humano, oriundo das sensações, na modernidade, o estudo das paixões ganhou amplitude no debate entre empiristas e racionalistas. De conotação mais empirista e também psicológica, pode-se mencionar autores como Hume, Maine de Biran, dentre outros. Com o criticismo kantiano, a sensação fora alargada sob o viés da sensibilidade, enquanto faculdade do conhecimento. E os moventes sensíveis continuaram uma questão, um problema.

Levando em consideração esta interpretação, foi somente com os autores ligados ao estudo da Fenomenologia, sobretudo com Husserl e Heidegger, e depois com Merleau-Ponty, Lévinas, dentre outros, que a sensibilidade ganhou um estatuto ético. É o que veremos a seguir, com o estudo a partir de dois autores, Heidegger e Lévinas, sob o viés fenomenológico.

4. O DESPERTAR DA QUESTÃO NA PERSPECTIVA “FENOMENOLÓGICA”

De modo geral, entende-se o *pathos*, como sendo algo “patológico”, algo atrelado meramente à doença. Ora, isto desconsidera outros elementos, como as afecções e as emoções em geral, bem como os sentimentos humanos que envolvem a alegria e a tristeza, a dor e o sofrimento. A seguir, veremos, três elementos fundamentais a partir dos quais entendemos o *pathos* radicado na condição humana: a “disposição fundamental” do ser humano com Heidegger, o sentido da sensibilidade ética a partir de Lévinas e pretendemos concluir com o desejo de

completude que habita o ser humano, retomando o mito do Andrógino na obra *O Banquete* de Platão.

4.1 BEFINDLICHKEIT E “DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL” (GRUNDSTIMMUNG)

O mestre de Heidegger, a saber, Edmund Husserl, em sua obra *Idee*²⁴, ao descrever as sensações tácteis, já fala de “sinestesia”, elementos que emerge do seu embate com o psicologismo de Brentano, mas que não se reduz ao psíquico. Imbuído dessa leitura husserliana, Heidegger radicaliza a proposta de seu mestre com método fenomenológico de “voltar às coisas mesmas”. Este voltar às coisas mesmas faz também emergir o estranho da sensação que diz respeito ao humano “enquanto” humano e que não se enquadra na redução da *epoché*. Trata-se da chamada “disposição fundamental” heideggeriana. Como entender este lugar originário das emoções, a saber, esta “disposição” originária do humano?

Ora, Heidegger, em sua obra *Ser e tempo*, publicada em 1927, § 29, tematiza o sentido da *Befindlichkeit*, traduzido para o português, como “disposição” ou “situação emotiva/afetiva”. Heidegger analisa a *Befindlichkeit* como uma das dimensões constitutivas do “ser humano” (*Dasein*), enquanto “ser lançado” (*Geworfenheit*) no mundo. Conforme afirma Jacques Rolland, em seu comentário ao texto *Sobre a evasão* de Lévinas: “Para Heidegger, estas disposições não podem ser *estados*; são *modos de compreender-se*, quer dizer, de *estar aqui embaixo*” (Rolland 2001: 21). Pode-se aludir aqui à realidade do medo e da angústia, no ser para a morte heideggeriano. O medo tem um objeto específico, por

²⁴ Sobretudo quando faz a distinção entre o domínio do visível e o domínio tátil, por exemplo, o corpo vivo, que por sua vez constitui-se de modo tátil, temos o dedo que palpa. Neste sentido, “o meu corpo vivo, quando o toco, é qualquer coisa que toca e é tocado” (Husserl 2002, II, cap. 3, § 37).

exemplo, o medo de um animal qualquer. Já a angústia, não tem um objeto específico, mas é um dado da nossa existência, algo que desatina a nossa consciência. Daqui sabemos as implicações da filosofia heideggeriana descritas em *Ser e tempo*.

De fato, esta “situação” passa a ser entendida pelos seus intérpretes como o “chão” das emoções na análise existencial do ser humano no mundo. No entanto, uma pesquisa mais atenta não pode deixar de considerar uma aproximação crítica da *Grundstimmung* heideggeriana, ou seja, do “ser lançado” (*Geworfenheit*) no mundo trabalhada no § 29 de *Ser e tempo*, da noção de “disposição fundamental” (*Grundstimmung*)” do §6 da obra *Beiträge (Contribuições à filosofia)*, na qual o autor intui a noção de “evento” (*Ereignis*)²⁵ em sua filosofia, que em nosso entendimento aponta para uma novidade: o sentido do “suportar”, como um fundamento “pático” das emoções e da afetividade. Aqui interagem pensamento e linguagem numa hermenêutica da condição humana.

Ora, este estudo em Heidegger mereceria um maior aprofundamento. No entanto, o nosso objetivo aqui consiste em mostrar como a fenomenologia de procedência husserliana, e de significância heideggeriana nos ajuda a entender o sentido do *pathos* da condição humana, remetendo-nos aos clássicos, à filosofia antiga, conforme proposta deste Seminário.

Retomando a discussão inicial, sobre o sentido do sofrer a partir dos dois verbos franceses – *souffrir* e *subire* – podemos acrescentar a partir da análise fenomenológica de Heidegger, o sentido do “sofrer” (*erleiden*) na sua passividade fundamental que implica em uma

²⁵ Sobre esta questão, ver M. Heidegger (2007: 49-51), e quanto ao estudo deste “fundamento ‘pático’” sob o viés mais hermenêutico, sugerimos a obra de Chiara Pasqualin, *Il fondamento “patico” dell’ermeneutica: Affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger*. Roma: Inschibboleth, 2015.

experiência decisiva de abandono do ser no “evento” (*Ereignis*), mas que permanece na sua “estranheza” (Heidegger 2007: 49-55)²⁶. E um dos temas mais estranhos na filosofia diz respeito ao desejo na tangência com as necessidades básicas do humano. O estranho aqui é também paradoxal, pois queremos o imortal, e nem sempre damos conta da situação real da vida que também envolve o sofrer e o morrer...

4.2 PATHOS: DA ERÓTICA À SENSIBILIDADE DAS ENTRANHAS

Em nossa pesquisa doutoral, a questão do *pathos* emerge na investigação que fizemos sobre a sensibilidade em Lévinas, em sua aproximação crítica a Platão. De início, constatamos que o tema surge atrelado à erótica, e depois passa a ser entendido como “gozo”/ “fluição” – em francês *jouissance* – e ganha significância na carícia, na ternura, na fronteira com a misericórdia, a compaixão, a piedade. Pode-se mencionar aqui, por exemplo, a reflexão de Maria Zambrano – uma pensadora espanhola – que em seu texto *Dos fragmentos sobre el amor*, devolve à “piedade” o sentido originário, que na Modernidade fora delegado a ações filantrópicas. Segundo a autora, pelo contrário, a piedade, significa o sentir nas “entranhas”. Na tradição judaica, entende-se este lugar originário não somente com uma “disposição”, mas como o sentir nas “entranhas”²⁷. É sobre este “sentir” que parte a nossa reflexão.

Com esta motivação inicial, entende-se o porquê de, na História da Filosofia, temas como razão e paixão, necessidade e desejo, dentre

²⁶ Ver Melo 2018: 282-286, na qual fazemos uma análise da “sabedoria prática” na sua relação com a “tonalidade afetiva” heideggeriana.

²⁷ Na tradição profética, Is 49, 1 (desde o ventre de minha mãe); Je 4,19 (entranhas que me contorce, descrição das ruínas de Jerusalém e também da desolação de Judá).

outros, sempre se fizeram presentes. Tais temas sempre foram matizados de modo diverso, ora numa perspectiva mais ligada à experiência sensível, de cunho psicológico ou mesmo empirista, reduzindo as afecções da alma às sensações corpóreas e/ou psicológicas, ora numa desconfiança radical das paixões. Portanto, por um lado, tendemos afirmar as emoções como afecções produzidas pela razão, ou se quiser, uma postura racionalista; por outro, entendemos que não se pode desconsiderar o desenvolvimento da neurociência, mais recente, que retoma esta discussão. Daí, emerge a seguinte pergunta: como pensar radicalmente levando em consideração que o ser humano é originariamente *pathos*? Pensamento e emoção, *logos* e paixão?

A nossa tese consiste em sustentar que é no *pathos* da condição humana que se encontra radicado tanto o “sentir” quanto o “pensar”. A “paixão” (*pathos*) entendida em seu sentido originário, emerge das entranhas do humano, tangenciando o pensar. Deste modo, a sensibilidade não é cega. É justamente isto que nos permite sentir também a dor do outro. Tanto o encantamento diante da beleza quanto o espanto nos afetam.

A beleza de uma paisagem, por exemplo, afeta o nosso olhar; assim, como somos impactados pela dor e pelo sofrimento do outro, como se pode fazer alusão aqui ao texto bíblico do “bom samaritano” (Lucas 10, 25-37). Somos afetados pelos cinco sentidos, comumente conhecidos e também por uma espécie de “sexto sentido”, o das entranhas, que é o da “misericórdia”, o que na linguagem bíblica também se identifica com a linguagem da compaixão.

Em se tratando desse lugar originário, se tomarmos, por exemplo, o “desejo” humano, entendemos o expressar como sendo o “sexto sentido”, uma sensibilidade entendida “como dizer que se faz corpo” (Melo

2018: 186-188). Trata-se de algo que nos vislumbra e nos coloca do avesso, pois envolve o sentir, o pensar, o imaginar, dentre outras atividades de nosso ser. Para retratar esta dimensão do *pathos*, revisitamos aqui Michel Serres, em sua obra *Les cinq sens* (1985: 60-62), segundo o qual a “pele” encobre o “corpo” dos sentidos, mantendo a intimidade deles de modo delicado e “sutil” (*subtil*) (Serres 1985: 60-62)²⁸.

A “pele”, sendo o maior tecido do corpo humano, sugere o que encobre, protege e que também nos expõe para as relações. É como se o visível e o invisível interagissem numa “fenomenologia do avesso”, pois aquilo que é próprio da estética, ganha movimento numa “arquitetura do humano” que é tecida, ou melhor, costurada pelos fios da sensibilidade.

Por “fios da sensibilidade” entendemos o sentido da pele perfurada (*poros*) por onde se dá a respiração do “corpo” quanto a sua relação com os outros, no sentido da abertura social. Estas “aberturas” dos copos são alimentadas pelos sutis fios do desejo – “A mon seul désir” (Serres 1985: 69).

Na perspectiva fenomenológica, temas como desejo, eros, entranhas, sensibilidade, temporalidade, dentre outros, passam a ser a nova constelação do universo do *pathos*. Trata-se de fios da sensibilidade, “estranhamento” e jogo do humano. Para além do *thaumatzlein* grego, do qual nasce a filosofia através da “admiração”, por excelência, depara-se com o *traumatzein*. A admiração ainda pertence ao clássico sentido do mistério ao estético, algo que ainda brilha à luz do *logos*. Já o *traumatzein* emerge na tortuosidade do ser, na dissimetria.

28 Sugerimos a interpretação da referida obra – *Les cinq sens* – revisitando o imaginário artístico das seis grandes tapeçarias conhecida como “La Dame à la licorne” que se encontra no Museu de Cluny, em Paris. Em nossa pesquisa, interpretamos estes elementos com a análise do “traço” da sensibilidade ética “à flor da pele” feito por Lévinas.

Com a fenomenologia, o sentido do *pathos* ganha uma configuração mais existencial, pertencendo à temporalidade da existência humana. Com Lévinas, diríamos que o *pathos* emerge do “trauma”, na vertente ética da (in)condição humana. Um dos textos paradigmáticos já mencionados por nós, a título de ilustração, é a “Parábola do bom samaritano” (Lucas 10, 25-37). É uma situação que também deparamos no caminho da vida e perguntamos: De fato, o que vemos? O que nos olha?²⁹ Do ponto de vista ético, perguntamos: Qual atitude tomar?

Diferentemente da “admiração”, deparamos com a fragilidade humana e com a vulnerabilidade do ser. Passamos a perguntar pelo que nos olha, e passamos também a prestar atenção no sentido da alteridade. E assim, mesmo a não resposta, indica que fomos afetados mesmo antes da “verbalidade” do fato. A atitude daquele senhor que “teve compaixão” é louvada, mas há um estranhamento no gesto, pois não era alguém de sua família, nem de sua raça. Era um estrangeiro.

E ainda poderíamos acrescentar: não havia beleza naquele caído que o atraísse, pois estava todo ferido. A situação parece traumatizar a nossa consciência, a ponto de nos comover, a nos tornarmos próximos daquele caído. Isto nos faz pensar e sentir “de um outro modo”, para além da razão calculativa, para além das leis e normas, para além das barreiras sociais, políticas e religiosas. Na condição e também (in) condição humana está escrito: *somos*. É o ser radicado no *pathos* da condição humana que também nos torna próximos. Em outras palavras, sem desconsiderar, o *thaumatzlein* da admiração, deste gesto estranho, e pode-se dizer também traumático, nasce a radicalidade ética. O gesto deixa (en)trever aquilo que em nossa pesquisa se faz visível: a questão

²⁹ Sugestivo o texto de Georges Didi-Huberman intitulado *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* (1992), traduzido para o português pela editora 34: *O que vemos, o que nos olha* (1998).

do sofrimento, tanto o sofrimento entendido de modo físico (da medicina), o sofrimento psíquico e/ou moral.

Para evidenciar melhor a questão do sofrimento, é necessário perceber o jogo presente na tradução dos verbos em francês: *souffrire* e *subire*. O primeiro indica a “dor” que sofro, por exemplo, com um machucado no próprio corpo, algo físico; já o segundo verbo indica o sentido do sofrimento que “padeço”, ou melhor, que tenho que “suportar” algo não escolhido livremente por mim e que pode ser ressignificado no/para o outro. Pode ser o que carrego e suporte pelo outro. Em relação ao primeiro, entende-se o outro como “peso”, pois o terrível para a condição é o sentimento de impotência diante da dor e do sofrimento do outro e que tem inclusive consequência de culpa; já em relação ao segundo, entende-se o sofrimento na sua passividade, o que suporte pelo outro mesmo que não posso “fazer nada”, mas carrego comigo e pode ser integralizadora para mim e para o outro.

Levando em consideração estas interpretações dos verbos *souffrire* e *subire*, passamos a distinguir algumas questões já clássicas na filosofia, mas de difícil síntese em nossas pesquisas, por exemplo, a relação entre o sensível (da sensação) e a sensibilidade (enquanto esta faculdade do sentir o humano inteiro); a sensibilidade nas suas entranhas e a razão enquanto faculdade pensante.

4.3. O DESEJO DE “COMPLETUDE ORIGINÁRIA”

Concluimos afirmando que a realidade do *pathos* nos envolve por inteiro. Trata-se do desejo de “completude originária” (*original wholeness*) que habita o ser humano conforme se pode ver na descrição de Aristófanos (Nussbaum 2001: 483-486), ou seja, na “criação de ἔρωσ” a

partir da beleza e da bondade, oriundas do discurso de Diotima-Sócrates³⁰. Retomando esta leitura dos clássicos, Martha Nussbaum em sua interpretação da passagem da obra *O Banquete* de Platão, considera que a sensibilidade humana envolve tanto a paixão pelo conhecimento (Nussbaum 2001: 482) quanto o desejo do ser humano pelo outro, a ponto de querer possuí-lo. No entanto, é desse desejo que emerge também as frustrações, pois não há como possuir o invisível, aquilo que é da ordem tanto da erótica quanto da transcendência.

Nesse sentido, refletir sobre o *pathos* significa partir de uma antropologia do desejo na qual encontra-se radicado as nossas emoções. Estas não se reduzem a um dado psicológico, o desejar ultrapassa o nível da mera necessidade. Trata-se do desejo de “completude originária”. A carência comum aos humanos, conforme se pode ver descrito no mito do poeta cômico Aristófanes (Platão, *O Banquete*, 189c-194d) nos abre para além dos enigmas do binômio necessidade e desejo. De acordo com o mito, um dos símbolos que exprime bem esta necessidade é o “umbigo” que, segundo Nussbaum, é um o pequeno detalhe (*O Banquete* 190e)³¹ sugere o trauma do nascimento, a relação mãe-filho, mãe-objeto, sujeito-mundo, desejo-necessidade. Através do umbigo, tem-se tanto o *pathos* da separação da mãe quanto o momento no qual passamos a ter necessidades (Nussbaum 2001: 484).

A incompletude descrita nos coloca em movimento para o outro. O tempo imaginário no qual se passa continua a rondar o coração humano. Se por um lado a incompletude tende a ser descrita como o limite e o fracasso, por outro, a busca pela superação se faz visível, quase de modo

³⁰ Ver Melo 2018: item 2.2, intitulado “Erótica e completude originária”, do capítulo I, p. 31-36.

³¹ A parte da alma que necessita do corpo para se alimentar e beber está entre o diafragma e os confins do umbigo (*Timeu*, 70d-e).

divino. E daí, a insatisfação com a terra e de serem seres desejosos do céu e de viverem como os deuses (Platão, *O Banquete*, 190b), mas desconsiderando a própria condição humana. Seres quase em fuga e, na maioria das vezes, em culpa por não viverem a justiça. Eis o dilema da separação da própria divindade (Platão, *O Banquete*, 193a).

No *pathos* da condição humana passa a ser o sinal (*signum*) já em mim, como o “Outro sob a minha pele” (Staebler 2008: 75)³². Terminamos, enfim, por considerar a beleza da necessidade do outro humano, outra relação de alteridade. Conforme interpreta Staebler, reconhecer esta necessidade na pele significa dizer que “eu sofro de pobreza, mas em relação à riqueza que eu desejo e que eu nunca serei capaz de possuir: o Outro”³³.

Terminamos, então por considerar o desejo humano, como a aspiração pelo inteiro (Platão, *O Banquete*, 192e). A separação não é mais vista como uma falta, mas um corte que indica a necessidade do outro. O desejo do outro ganha uma dimensão metafísica, de modo que cada um de nós passamos a ser uma espécie de “símbolo” (*symbolon*) do outro (Platão, *O Banquete*, 191d), na busca do “sinal” de reconhecimento no *outro*, na busca por uma hospitalidade.

Concluimos afirmado que é o *pathos* da condição humana que se encontra radicado o desejo que nos habita: o desejo do outro – ser vivente – desejo, por excelência, da alteridade. Por mais que o primeiro movimento do humano seja o das necessidades, conforme fora descrito

32 De acordo com a interpretação levinasiana, entende-se aqui o sentido da sensibilidade como maternidade: “gestação do outro no mesmo” (Lévinas 2011: 93).

33 “I suffer from poverty, but in relation to the wealth that I desire and that I will never be able to possess: the Other” (Staebler 2010: 62. Tradução nossa).

pelo símbolo do “umbigo”, o viver nos abre para outras necessidades e valores.

E assim, a filosofia nos coloca neste movimento do “desejo metafísico”. Se na sua origem está o espanto e a admiração (*Teeteto*, 155d), ao longo da vida, como seres éticos, passamos a conviver também com os traumas. E assim, podemos dizer que, no *pathos* da condição humana, o *thaumázein* não exclui a dimensão da dor e do sofrimento humano. Conforme entende Lévinas (1991: 60), é desse “traumatismo do espanto” que passamos a ressignificar a vida. Eis, portanto, o sentido de se pensar numa interpretação que leve em consideração o *pathos* no qual o *logos* é entendido como um “ser vivente”, no traumatismo da condição humana.

REFERÊNCIAS

- Allen, Sarah. 2009. *The philosophical sense of transcendence. Levinas and Plato on Loving Beyond Being*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Aristóteles. 2005. *Metafísica*. 2.ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- _____. 2014. *Ética a Nicômaco*. Trad. Édson Bini. São Paulo: Edipro.
- _____. 2015. *Da Alma (De Anima)*. Lisboa: Edições 70.
- Castiglioni, L.; Mariotti, S. 2007. *Vocabolario della lingua latina*. II: latino-italiano, italiano-latino. 4. ed. Torino: Loescher.
- Catherine Joubaud. 1991. *Le corps humaine dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*. Paris: Vrin.
- Cattanei, Elisabetta; Fermani, Arianna; Migliori, Maurizio. 2016. *By the sophists to Aristotle through Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Centrone, Bruno. 1995. *Pathos e ousia nei primi dialoghi di Platone, Elenchos*, v. 16, p. 129-152.

Chantraine, Pierre. 1999. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

Derrida, Jacques. 2005. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras.

Didi-Huberman, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34.

Eraclito. Frammenti 78. In: Diels, H.; Kranz, W. *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2015, p. 360-361.

Foucault Michel. 2004. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

Gulliano, Silvia. 2014. *Pathos: questioni di filosofia antica*. Milano: Unicopoli.

Heidegger, Martin. 1983. *Que é isto – a filosofia? (1955)*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2007. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Trad. Alessandra Iadicicco e Franco Volpi. Milano: Adelphi.

_____. 2012. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes.

Homero. 2013. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, I, 412.

Husserl, Edmund. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. II. Trad. Enrico Filippini. Torino: Einaudi.

Lévinas, Emmanuel. 1991. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

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

Lima, Orion Ferreira. 2013. *Contribuições de Espinosa para o conceito de saúde mental*, 2013. 241 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Medicina de Botucatu, Botucatu – SP, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/106077/lima_of_dr_botfm>.

pdf;jsessionid=6556BC8B9177B3E332DBCD449CD59369?sequence=1>. Acesso em: 22 mai. 2022.

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

Melo, Edvaldo Antonio de; Pieterzack, Cristiane. 2018. Multifocal approach: um novo paradigma hermenêutico para a filosofia. *Sapere aude*, Puc-Minas – Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 323-327, jan./jun. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/17223>>. Acesso em: 21 dez. 2021.

Michel, Foucault. 2004. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, 2004, p. 70-71,

Montanari, Franco. 2013. *Vocabolario della lingua greca. GI: greco-italiano*. 3. ed. Torino: Loescher, 2013, p. 1807-1808.

Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2009. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes.

Palumbo, Lìgia. 2001. *Eros phobos epithymia: sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo.

Pasqualin, Chiara. 2015. *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: Affettività, pensiero e linguagem nell'opera di Heidegger*. Roma: Inschibboleth.

Platão. 1988. *Teeteto-crátilo*. Trad. C.A. Nunes, Belém.

_____. 2005. *Fédon*. Trad. A. Dias, Porto.

_____. 2009. *Fedro*. Trad. J.R. Ferreira, Lisboa.

_____. 2010. *As leis incluindo Epinomis*. 2 ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.

_____. 2010. *Tutte le opere*. 2. ed. Maltese, E.V. (ed.). Roma: Newton.

_____. 2011. *Górgias*. 7 ed. Trad. M.O. Pulquério. Lisboa: Edições 70.

_____. 2011. *Timeu-Crítias*. Trad. R. Lopes, Coimbra 2011.

- _____. 2014. *A República*. 14 ed. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. 2014. *Tutti gli scritti*. G. Reale (ed.). Milano: Bompiani.
- _____. 2016. *O Banquete*. Trad. M.T.S. Azevedo. Lisboa: Edições 70.
- Rolland, Jacques. 2001. Sair do ser por uma nova via. In: Lévinas, Emmanuel. *Da Evasão*. Trad. André Veríssimo. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas.
- Serres, Michel. 2017. *Les cinq sens*. Paris: Pluriel.
- Staebler, Tanja. 2008. Getting under the Skin: Platonic Myths in Levinas. In: Schroeder, Brian; Benso, Silvia (ed.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, p. 62-78.
- Staebler, Tanja. 2010. *Plato and Levinas*. The Ambiguous Out-Side of Ethics. New York; London: Routledge.
- Steel, Carlos. 2001. The Moral Purpose of the Human Body: a Reading of *Timaeus*, 69-72, *Phronesis*, v. 46, p. 105-128.
- Vegetti, Mario. 2014. *A ética dos antigos*. São Paulo: Paulus.
- Zambrano, María. 2012. Para una historia de la piedad (1989). In: _____. *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, Documentos de María Zambrano, p. 64-72. Disponível em: <<https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/260744>>. Acesso em: 22 mai. 2022.
- Zanatta, Marcello. 2007. Note. In: Aristotele. *Etica nicomachea*. II. 10 ed. Milano: Bur, p. 893-1118.

2

SAÚDE DA ALMA, SAÚDE DO CORPO: AS REFLEXÕES DEMOCRITIANAS SOBRE O BEM-ESTAR E O BOM ÂNIMO

*Miriam Campolina Diniz Peixoto*¹

Em nossos dias, e ainda de modo mais imperativo neste período em que o planeta se encontra mais uma vez às voltas com uma pandemia e padece os seus efeitos sanitários, psicológicos, sociais, políticos e econômicos, o tema da saúde mental volta a ocupar espaço nos debates que animam os mais variados sujeitos que interagem na gestão da vida humana em suas esferas privada e pública. Entretanto, se os propósitos e as preocupações com a saúde mental aparecem aqui e lá em meio a constatações e manifestações de toda sorte, é ainda muito pequena a atenção que lhe tem sido dada e escassas as iniciativas concretas para intervir efetivamente em seu favor. Uma conhecida seguradora, em publicidade veiculada pelo rádio, faz a apologia da cobertura que oferece aos seus segurados: saúde física, mental e financeira. Ao que tudo indica, nós nos encontramos diante de uma nova tríade definidora do conceito de “saúde integral”, na qual se encontram postos num mesmo plano – pelo menos no plano do discurso! – os cuidados dispensados ao corpo, à alma e às finanças. E de fato, não são poucas as pessoas que indicam como causa de sua infelicidade e, por conseguinte, das mazelas que acometem o seu corpo e a sua alma, aos insucessos financeiros ou à condição de

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

privação dos bens e dos recursos materiais nos quais depositam o poder de aplacar toda sorte de adversidades que lhe atravessam o caminho.

O filósofo Trácio Demócrito de Abdera (470/69-370/69 a.C.) parece ter sido, já em seu tempo, sensível a este tipo de atitude, e não mediu palavras nem poupou reflexões para admoestar seus contemporâneos acerca das consequências nefastas que poderiam advir de seu comportamento insensato, e para convidá-los a reorientar o curso de suas vidas. Ao me deparar com a lucidez de suas avaliações e com a pertinência de suas proposições no âmbito do bem-estar humano, eu me senti impelida a tomá-lo por interlocutor na abordagem do tema de que aqui me ocuparei. Felizmente dispomos de um número bastante expressivo de fragmentos, conservados pela tradição doxográfica que se estendeu pelo menos por um milênio (séc. IV a.C. – séc. VI d.C.). Com base neste material é possível reconstituir em seu essencial o pensamento do filósofo acerca da relação entre saúde física e saúde psíquica.

Aos olhos do filósofo, as afecções que padece o corpo, como tentaremos mostrar, encontram-se em estreita relação com as afecções que padece a alma, e por muitas vezes elas resultam imediatamente de um estado de desequilíbrio psíquico. Tal constatação aponta para a necessidade de submeter também a alma a um exame minucioso quando se quer compreender o que se passa no corpo, e isso tanto no âmbito da diagnose que visa identificar a natureza dos seus males, da etiologia, buscando encontrar suas causas, quanto na proposição e no encaminhamento de uma terapêutica. E vale notar que para Demócrito, é antes de tudo no próprio homem que se deve buscar a causa das suas enfermidades assim como o remédio capaz de restabelecer o equilíbrio corpo-alma, estado este que corresponde ao que ele considera ser a expressão por excelência de uma “saúde integral”, a saber o “bom ânimo” /

euthymia. Tal é a perspectiva com a qual se depara o leitor ao ler as sentenças de conteúdo ético que ocupam boa parte dos fragmentos reunidos por H. Diels em sua coletânea de testemunhos e fragmentos dos Pré-Socráticos.

Neste texto, irei perfazer um caminho um tanto quanto inusual para a abordagem do pensamento do filósofo. Como ponto de partida, examinarei o recurso feito por autores modernos à figura e ao pensamento de Demócrito no quanto de uma abordagem das doenças da alma. Com isto pretendemos evocar os pontos fortes de sua reflexão neste âmbito de modo a selecionar os fragmentos a partir dos quais será possível identificar as suas teses principais. Demócrito foi com frequência associado à figura do anatomista da alma e da cidade, o que se pode verificar, desde a Antiguidade até a modernidade, mediante o exame de alguns desenhos e pinturas que representam o filósofo no ato de dissecação de alguns animais mortos.

1. UMA LIÇÃO DE ANATOMIA²

Em sua obra de 1632, “A lição de anatomia do Dr. Tulp”, o pintor holandês Rembrandt Harmenszoon van Rijn, retratou uma aula de anatomia do doutor Nicolaes Tulp, na qual vislumbramos a dissecação da mão esquerda de Aris Kindt, um marginal que havia sido condenado à morte por assalto a mão armada no dia anterior. Este quadro testemunha acerca do interesse suscitado entre artistas e escritores do início do século XVII pelo tema da anatomia.

² Tomamos aqui de empréstimo o nome dado por Rembrandt a este que é um dos mais impressionantes quadros de sua produção. Ver figura 1 ao final do texto.

Alguns anos antes, mais precisamente em 1621, Robert Burton, acadêmico e vigário da Universidade de Oxford, havia publicado a sua *Anatomia da Melancolia*³, obra em que desenvolve uma minuciosa análise da sociedade inglesa do início do séc. XVII. Apresentando-se como anatomista, ele toma a si o desafio de realizar um diagnóstico do que considera ser a doença de seu tempo, a saber a melancolia. E para prefaciar o seu livro, como um ator que avança sobre a cena portando sua máscara, ele escolhe o pseudônimo do filósofo de Abdera: *Democritus Junior*. Esta escolha, como veremos, não é em nada anódina. Já na capa de seu livro (ver figura 2), no alto da ilustração e em posição central, vemos a figura do filósofo tal como o percebia Burton: a um só tempo o protótipo do melancólico e o seu primeiro anatomista.

Um homem pequeno, de temperamento melancólico, que não apreciava por nada neste mundo a companhia durante os últimos anos de sua vida e que se entregava com fervor à solidão... Inteiramente mergulhado nas pesquisas até a sua morte, e preferindo uma vida retirada, ele escreveu numerosas obras de valor (Burton 2000: 17-18).

Essa representação do filósofo aparece também nas inumeráveis pinturas do século XVII que representam o filósofo ocupado em dissecar animais, sozinho ou enquanto recebia a visita de Hipócrates, o médico de Cós (ver figuras 3, 4 e 5)⁴. Os elementos mais uma vez se encontravam ali reunidos: um indivíduo solitário, absorto em suas investigações e

³ Burton, R. *The Anatomy of Melancholy*. (AM) Oxford: Henry Cripps, 1632. Para este trabalho, utilizamos a tradução francesa de Bernard Hoepffner e Catherine Goffaux, prefaciada por Jean Starobinski: *Anatomie de la mélancolie*. 3 vols. Paris: Corti, 2000.

⁴ Um bom número destas pinturas ocupou os salões da grande exposição sobre a melancolia realizada no Grand Palais de Paris (França), no ano de 2005. Elas podem ser ainda vistas no catálogo da exposição: Clair, J. (ed.) *Mélancolie, génie et folie em Occident (catalogue de l'exposition du Grand Palais, paris, 10 octobre 2005-16 janvier 2006)*. Paris: Gallimard, 2005.

entregue à redação de suas notas. Mas qual teria sido a origem desta imagem que tanto interessou aos pintores do século XVII? Ela condiz com os registros que nos chegaram da Antiguidade acerca de Demócrito?

As fontes de Burton podem ser facilmente localizadas. Por um lado, ele se valeu do perfil do filósofo que nos legou Diógenes Laércio em duas passagens da sua obra *Vidas e o doutrinas dos filósofos ilustres*⁵

Exercitava-se, diz Antístenes, de modo variado em por à prova as imaginações, vivendo por vezes isolado e passando o tempo junto a sepulturas (DL, IX, 38).

... E < Demétrios > diz que a tal ponto era amante do esforço que em uma pequena cabana, em um canto isolado do jardim, enclausurou-se. Certa vez, quando seu pai que conduzia um boi ao sacrifício o deixou amarrado neste local, ele ignorou por um longo tempo a presença do animal, até que o pai fez com que se levantasse, para que tomasse parte no sacrifício e, foi então, que deu-se conta do boi (DL, IX, 36).

Por outro lado, ele contou com as imagens do filósofo presentes em algumas cartas da coleção de *Cartas Pseudo-Hipocráticas* reunidas por E. Littré em um dos tomos de sua edição do *Corpus Hippocraticum*⁶. Esta foi provavelmente a fonte principal de que se serviu Burton para a construção da imagem do filósofo de Abdera. Neste epistolário de caráter ficcional, temos o registro de uma imaginada correspondência trocada pelo médico de Cós com os cidadãos de Abdera e com alguns de seus

⁵ Dorandi, T. (ed.) 2013. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. Col. "Cambridge Classical Texts and Commentaries", 50. Cambridge: Cambridge University Press. As traduções do grego são nossas, e todas as passagens retiradas desta obra serão indicadas no corpo do texto pelas iniciais "DL", seguidas da indicação do livro e do parágrafo.

⁶ Littré, E. 1861. *Hippocrate. Œuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 9. Paris: J.-B. Baillière. Trata-se das cartas 10-23, p. 320-398. Estas cartas foram traduzidas para a língua francesa por Yves Hersant e publicadas sob o título de *Hippocrate. Sur le rire et la folie*. Paris: Rivages, 1991. Este volume foi vertido em nossa língua por Rogério Campos: [Hipócrates]. *Sobre o riso e a loucura*. São Paulo: Hedra, 2011.

próximos a propósito de Demócrito que, aos olhos de seus concidadãos, estaria tomado pela loucura. Nestas cartas vemos retratadas as circunstâncias e a motivação que determinaram a viagem de Hipócrates à cidade de Abdera, para responder ao pedido de socorro dos Abderitas. Com o intuito de diagnosticar e curar o filósofo da presumida loucura, ele partiu prontamente.

Estas cartas, provavelmente redigidas entre o primeiro século a.C. e o primeiro século d.C., não obstante o seu caráter fictício, constituem um registro bastante coerente com o que se conhece do pensamento do filósofo e da medicina hipocrática⁷. O seu autor coloca em questão as pretensões e o alcance da arte médica e evidencia as diferenças entre a atitude do médico e aquela do filósofo, o que se pode verificar ao confrontar os seus propósitos com aqueles presentes nos tratados que compõem o *Corpus hippocraticum*. Como notou Laurent Ayache⁸, delinea-se nestas cartas a censura às pretensões totalizantes da medicina, denuncia-se o “seu caráter ilegítimo” e se reivindica a “supremacia da sabedoria filosófica sobre a arte médica” (1996: 63)⁹. Quanto ao valor histórico destas cartas, o próprio Littré que por primeiro as editou não se mostrava muito convencido e, além disso, perguntava-se que interesse elas podiam ter. Ele sentencia: “não é possível extrair destes três relatos

⁷ Os propósitos atribuídos por Demócrito nestas cartas fazem eco a muitos dos fragmentos e testemunhos conservados e, posteriormente, reunidos nos *Vorsokratiker* de H. Diels e W. Kranz. Cf. principalmente os testemunhos DK 68 A 1, 2, 10, 14 e 20 e os fragmentos DK 68 B 18, 26 d, 31, 153, 198 e 235.

⁸ Ayache, L. 1996. “Le cas de Démocrite : du diagnostic médical à l'évaluation philosophique”. In: Wittern, R. e Pellegrin, P. (eds.). *Hippokratische Medizin un antike Philosophie, Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums*. Hildesheim: Olms-Weidmann. Cit. p. 63.

⁹ Posição diferente é aquela sustentada por Danielle Gourevitch. (Gourevitch, D. 1984. *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, as maladie et son médecin*. Roma : École française de Rome) e Jackie Pigeaud (Pigeaud, J. 2006. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres). Para estes autores, trata-se mais de um testemunho da prática médica em época romana e sobre a própria época romana, que de um testemunho acerca da medicina hipocrática de modo geral.

nenhuma conclusão que permita descobrir a menor parcela de verdade; eles não contêm nenhum núcleo de realidade; ou, se tiverem algum, a crítica não dispõe de meios para identificá-lo” (1861, vol. 9: 309). A atitude de Littré manifesta prudência, mas as suas conclusões não nos parecem oferecer uma razão suficiente para que se desconsidere as informações nelas contidas. Afinal de contas elas são expressão da avaliação que se fazia à época de seu autor tanto da filosofia de Demócrito quanto da medicina de viés hipocrático. Assim, não nos parece razoável aceitar de modo irrevogável o veredito do editor quanto à impossibilidade de extrair delas o que pode haver de condizente com o que conhecemos do pensamento do filósofo por meio de outras fontes. Para mitigar os riscos de uma tal consideração, contamos o conjunto dos testemunhos e fragmentos que, provenientes de outras tantas e variadas fontes e de diferentes períodos da Antiguidade, vieram a ser reunidos posteriormente em diferentes coleções. Essas coleções colocam à nossa disposição um volume não negligenciável de informações que funcionam como pedra de toque para avaliar o teor das cartas e a autenticidade dos propósitos nelas contidos. E não obstante seu caráter ficcional, podemos reconhecer nelas a presença de teses claramente democritianas, entre as quais se encontram aquelas relativas ao que pode ser identificado como sua terapia para a cura das doenças da alma. Como notou Pigeaud (2006: 443), a noção democritiana de *euthymia* - termo que melhor exprime no quadro da reflexão ética do filósofo a sua concepção de felicidade e do bem-estar - esta diretamente associada à terapia para a cura da melancolia. Estas cartas nos interessam precisamente por acenarem, embora de maneira anacrônica, para o que identificamos como a resposta terapêutica do filósofo para livrar a alma

das afecções que a acometem e afetam, por conseguinte, também o corpo¹⁰.

Dois perguntas emergem deste entrecruzamento dos testemunhos de Diógenes Laércio e do autor das *Cartas* que dão vida ao Democritus Junior de Burton. Primeiramente, perguntamo-nos em que medida a sociedade contemporânea de Burton, aquela que ele submete à sua atividade de anatomista, tem algo em comum com aquela dos antigos Abderitas aos quais Demócrito dirige suas máximas. E, em seguida, diante do diagnóstico que ambos estabelecem das mazelas que acometem seus contemporâneos, perguntamo-nos de que natureza seria a terapia preconizada pelo filósofo para curar as doenças da alma. A resposta, como veremos, aposta nos recursos que possui a Filosofia para intervir em vista da saúde da alma: “a medicina”, diz Demócrito, “cura as doenças do corpo, e a filosofia liberta a alma das paixões”¹¹ (DK68B31)¹². Mas como se sabe, uma adequada terapêutica depende em grande medida da precisão do diagnóstico e de uma igualmente precisa etiologia. Vejamos, então, o que revela o trabalho de nossos anatomistas.

2. OS SINTOMAS DE UMA ENFERMIDADE

Na carta enviada por Hipócrates a seu amigo Damageto logo após o seu encontro com Demócrito, Hipócrates reproduz as razões

¹⁰ “Cette littérature de l'euthymie s'intéresse au mal d'être, et au malaise, au mal de vivre; elle s'intéresse au tout du corps et de l'âme, et au rapport de l'un et de l'autre, à l'influence de l'un sur l'autre; elle tente de répondre à l'angoisse et aux formes les moins graves du désespoir”.

¹¹ Clemente de Alexandria, Pedagogo, I, 6, I 93, 15 Stähli: “iatrikê men gar kata Dêmokriton sômatos nosous akeetai, sôphiê de psychên pathôn *aphaireitai*”.

¹² Todos os textos relativos a Demócrito são extraídos e citados da coletânea de testemunhos e fragmentos dos Pré-Socráticos organizada por Hermann Diels, e revisada e ampliada por Walther Kranz, e serão indicados em nosso texto pelas iniciais “DK” (Diels & Kranz), seguida da indicação da seção reservada a Demócrito nesta obra, seção de número “68”, e, enfim da indicação pela letra “A” dos testemunhos e “B” dos fragmentos, seguida do número que indica sua posição no interior da seção.

elencadas pelo filósofo para explicar as razões de seu riso. Esse elenco constitui um inventário das atitudes e comportamentos que revelam a mediocridade e a precariedade do *modus vivendi* humano.

Você atribui duas causas ao meu riso, os bens e os males; mas o meu riso tem um único objeto, o homem cheio de insensatez, vazio de obras retas, pueril em todos os seus projetos, sofrendo provações sem fim e sem nenhum benefício em troca, levado por seus desejos imoderados a se aventurar até os limites da terra e em suas imensas cavidades, fundindo a prata e o ouro, não deixando nunca de adquiri-los, mobilizando-se sempre para possuí-los cada vez mais, a fim de que não declinem. E não sente remorso em se declarar feliz, aquele que tem as profundezas da terra cavadas com ambas as mãos por cativos acorrentados, alguns dos quais perecem sob os deslizamentos de um solo esfarelento, enquanto eternamente sujeitos a esta restrição. Os outros sobrevivem sob punição como em uma pátria. Vão à procura de prata e ouro, eles examinam os vestígios de pó e as raspas, amontoam aqui a areia que retiram acolá, abrem as veias da terra, quebram os torrões para se enriquecer; de nossa terra materna, fazem uma terra inimiga; ela, que permanece sempre a mesma, é admirada e pisoteada. Que gargalhada, quando esses amantes de uma terra exaurida e cheia de segredos violam aquela que eles têm diante dos olhos! Alguns compram cachorros, outros cavalos; demarcando um vasto território, eles lhe impõem a marca da propriedade; e querem se tornar senhores de grandes propriedades, quando são incapazes de serem senhores de si mesmos. Precipitam-se para desposar uma mulher, e pouco tempo depois a repudiam; eles amam e, logo, odeiam; eles têm o desejo de procriar e depois de expulsar seus filhos quando adultos. O que é essa ânsia vã e irracional, que em nada difere da loucura? Eles fazem guerra aos seus próximos, sem nunca tentar viver em paz; às emboscadas dos reis, eles respondem com contra-emboscadas; eles são homicidas; escavando a terra, eles procuram a prata; com a prata encontrada, eles querem adquirir uma terra; uma vez adquirida a terra, eles vendem seus frutos; quando os frutos se esvaem, eles se apropriam do dinheiro. Quão instáveis eles são... quão perversos! Quando não

são ricos, eles desejam a riqueza; quando a conquistam, eles a escondem e a subtraem aos olhares alheios. Eu ridicularizo seus fracassos, e explodo de rir de seus infortúnios, pois eles transgridem as leis da verdade; competindo no ódio, eles se entregam a combates contra seus próprios irmãos, pais e concidadãos, tudo isso em nome dos bens materiais dos quais ninguém permanece senhor ao morrer; eles se massacram mutuamente; sem observar as leis, fazem vista grossa aos seus amigos ou ao seu país em dificuldade; eles conferem valor ao que é indigno e inanimado; toda a sua fortuna é gasta na compra de estátuas, sob pretexto de que a obra esculpida parece falar, mas execram aqueles que falam de verdade. O que eles desejam, é o que não está ao seu alcance: quando moram no interior do continente, eles querem o mar; quando vivem em ilhas, querem viver no continente. Eles desviam tudo na direção de seu desejo particular. Na guerra, parecem louvar a virilidade, mas dia após dia eles sucumbem à libertinagem, ao amor ao dinheiro, e a todas as paixões que os adoecem (*Cartas*, p. 83-86).

Deste emaranhado de situações e disposições que censura, o autor da carta evoca uma após outra as atitudes humanas que são postas em evidência pelo filósofo como causa da infelicidade e das angústias humanas. E quando Burton se aplica em estabelecer o seu próprio diagnóstico do mal que “adoecia” a Inglaterra de seu tempo, ele parece constatar que em muitos aspectos o quadro se assemelha àquele da Abdera de Demócrito descrita nos fragmentos e nas *Cartas*. E isso certamente concorreu para que o autor da *Anatomia* elegeesse Demócrito como arauto de sua obra. Na semiologia que se descortina desde as primeiras páginas de seu texto, o vemos desenhar, como outrora o fizera o anatomista de Abdera, a paisagem humana de sua época. Ele evoca a hipocrisia (*AM*, 75), a loucura e vaidade crescentes (*AM*, 76), os recorrentes conflitos entre pessoas próximas (*AM*, 85), o primado dos bens materiais, das riquezas, do dinheiro e das honras sobre as virtudes (*AM*, 93. 98),

adverte acerca da impotência das leis e do silêncio da justiça (AM, 93-94), evidencia a prática política equivocada e a negligência com a educação (AM, 95). A dissimulação e a hipocrisia estavam por toda a parte, e o abismo que separava os discursos das ações se aprofundava cada vez mais. Olhando para os humanos, ele tinha a impressão de que os seus cérebros se encontravam em seus ventres, ou que seus intestinos estavam em suas cabeças (AM, 101). Fingindo amizade eles estendiam as mãos a pessoas das quais gostariam sim de lhes ver cortada a cabeça, sorriam com a intenção de ferir ou de enganar aqueles a quem saudavam e enfeitavam a mediocridade de um amigo por meio de elogios hiperbólicos (AM, 99). Esses homens lhe pareciam inteiramente dominados por suas afecções, seja quando eles eram objeto de admiração, seja quando eram criticados em virtude de opiniões vazias, privadas de reflexão. E recorre a uma analogia para descrever esta massa humana – “animais de rebanho”, como diria Nietzsche – que, privada de reflexão e discernimento, é mecanicamente arrastada pelas opiniões alheias, abdicando de sua capacidade de pensar por si mesmo: assemelham-se a cães que ladram unicamente por terem escutado um outro cão latir (AM, 100). O inventário de Burton sum eco daquele de Demócrito, e no fundo de ambos temos a constatação de que os homens estão se afastando do que há neles de efetivamente humano, concorrendo assim para o adoecimento da alma e do corpo. Estamos diante de um cenário que em muito pouco ou quase nada destoa daquele que percebemos à nossa volta. E ao termo de seu diagnóstico, ele aponta as consequências deste comportamento e acena para uma via de fuga da situação na qual ele os enclausurou.

A que ponto nosso mundo é mutante, a que ponto ele gira, nada não sendo nunca nem certo nem definitivo; aquele que hoje se encontra por cima, amanhã se encontrará por baixo; aquele que hoje se encontra deste lado, precipitar-se-á do outro lado no dia seguinte, e, como eles não sabem que assim acontecerá, eles se encontram sobrecarregados de problemas e aborrecimentos, buscam com avidez o que não lhes é de nenhum proveito, caindo, começando, então, por mergulhar de cabeça, em numerosas calamidades. De tal modo que *se os humanos aceitassem de não esperar por aquilo que eles mesmos são capazes de obter, eles passariam suas vidas felizes e, aprendendo a se conhecerem a si mesmos, eles reduziriam suas ambições e se dariam conta que a natureza é suficientemente rica, que não há necessidade de buscar aquelas coisas supérfluas e inúteis que não lhes proporcionam senão tristeza e raiva.* Do mesmo modo que um corpo obeso é mais facilmente atingido pela doença, os ricos se preocupam com absurdos e besteiras, donde provém inumeráveis acidentes e problemas [...]. (AM, 72; o itálico é nosso).

Os discursos dos nossos dois anatomistas, como notou Starobinski (2000: XX)¹³, enumeram “os vícios e os males do mundo, todas as condições, todos os afazeres humanos”. Em um tom semelhante ao de Demócrito, Burton indica a necessidade de tomar para si as rédeas do próprio destino, de não esperar que lhe façam ou providenciem aquilo para cuja aquisição ou realização ele dispõe dos meios para realizar ou obter. Ao assumir a posição de senhor de sua própria vida, libertando-se da escravidão a que lhe submete o apego aos bens materiais, ele pode, então, levar uma vida feliz. E como ponto nevrálgico deste movimento se encontra posto o exercício do “conhece-te a ti mesmo”. Sem este autoconhecimento, não lhe é possível conhecer os seus limites, reconhecer a justa medida da saciedade em todos os âmbitos da vida. Em cada um destes propósitos reconhecemos a sombra de Demócrito, cuja reflexão

¹³ Starobinski, J. “Preface”. In: Burton, R. 2000.

é aqui ressuscitada, mostrando-se em toda a sua pertinência e atualidade.

Em Demócrito é recorrente a censura ao modo como algumas pessoas se relacionam com os bens materiais, com a riqueza e o dinheiro, entregando-se de maneira irrefletida à uma busca desenfreada por possuí-los, mas que não faz senão enredá-los numa trama de adversidades (DK68B77)¹⁴. Isso não o leva, entretanto, a condenar de modo sumário os bens materiais e as riquezas. O objeto da censura reside no modo como eles procedem em seu ímpeto por possuí-los. Se para tanto eles agem de modo insensato, sem levar em conta a justiça ao adquiri-los (DK68B78)¹⁵, se isso se faz ao preço de uma atividade vergonhosa, isso só faz evidenciar o estigma da desonra (DKB218)¹⁶. Ele chama atenção, também, para o aspecto quantitativo, manifesto principalmente na prevalência do excesso sobre a moderação, em um desejo que não alcança jamais a sua satisfação, porque orientado para algo que é em si mesmo impossível de ser obtido ou que ultrapassa as condições que são as suas para obtê-lo. E quando o desejo de riquezas não se contém nos limites da saciedade, ele se torna, aos olhos de Demócrito, até mesmo mais insuportável que a extrema pobreza. E tanto maiores são os desejos, tanto maiores se fazem sentir as necessidades (DK68B219). Estima-se, assim, que o uso inteligente das riquezas faz com que elas se tornem úteis para cada um e para a comunidade, enquanto um uso insensato delas acarreta um

¹⁴ *Sentenças de Demócrites*, 42: "A glória e a riqueza sem inteligência não são aquisição segura".

¹⁵ *Sentenças de Demócrites*, 43: "Adquirir bens não é sem utilidade, mas, se através da injustiça, é a pior coisa".

¹⁶ Estobeu, *Florilégios*, III, 10, 36: "A riqueza adquirida por uma atividade vergonhosa traz consigo, de uma maneira visível, o estigma da desonra".

ônus que não conhece termo, como “um imposto desproporcional” que nunca se termina de pagar (DK68B282)¹⁷.

Em um trecho daquele que é um dos mais longos fragmentos de Demócrito que nos foi conservado, vemos reiterada a reflexão presente nas *Cartas*, e se insiste na censura àqueles que visam alcançar o que está para além de suas possibilidades e que desejam ter sempre mais.

É preciso, portanto, voltar o pensamento para o que é possível, contentar-se do que está ao nosso alcance, não dar demasiada atenção àqueles que são objeto de inveja e de admiração, e muito menos ficar pensando neles continuamente. É melhor dirigir o seu olhar para aqueles que levam uma vida miserável e refletir bem sobre os seus sofrimentos, para que aquilo que você tem à mão lhe pareça grande e invejável, e para que não mais sobrevenham, por desejares sempre mais do que tens, sofrimentos para a sua alma (*méketi pleionôn epithymeonti symbainêi kakopathein têi psychêi*). Pois, aquele que admira os ricos e os que são considerados felizes pelos outros homens, e que a todo instante fica pensando neles, será forçado a se lançar sem cessar em algum empreendimento novo, e acabará, em razão de sua avidez, por cometer alguma ação irremediável e proibida pelas leis. Eis porque não se deve buscar todas estas coisas, mas se contentar com o que se tem e comparar a sua vida com a dos quem vivem ainda mais infelizes. E, ao refletir sobre os sofrimentos daqueles, você se julgará ainda mais feliz por ter uma sorte maior. Tendo em mente este princípio, viverás com melhor ânimo (*euthymoteron*) e afastarás durante a vida não poucas maldições: malevolência (*phthonon*), inveja (*zêlon*) e animosidade (*dysmeniên*) (DK68B191)¹⁸.

É preciso, então, para não pôr em risco o bem-estar e o bom ânimo almeçados, que o desejo, a aquisição e a posse das riquezas sejam

¹⁷ Estobeu, *Florilégios*, IV, 31, 120: “O uso do dinheiro, feito com inteligência, pode contribuir para a generosidade e para o bem do povo; sem inteligência, é um pesado imposto a ser pago de modo continuado”.

¹⁸ Estobeu, *Florilégios*, III, 1, 210.

submetidas ao crivo de uma razão apta a calcular, a “temperar”, a moderar. As ações implicadas na satisfação dos desejos precisam se desenrolar sob o signo da justiça, pois caso contrário elas deixam de conquistar um bem para se tornarem fonte dos maiores males.

Essa reflexão se desenvolve também no âmbito dos cuidados relativos ao corpo, pois o filósofo acredita que o mesmo que se passa com as riquezas, sucede também com o conjunto dos bens relativos ao corpo. No quadro de uma distinção entre os bens da alma e os bens do corpo, o filósofo estabelece o primado dos bens da alma sobre os bens do corpo (DK68B37)¹⁹. Ou seja, é preciso voltar sua atenção para o que há mais divino, a saber, aquilo que não se decompõe diante dos nossos olhos como ocorre com os bens materiais. Afinal, como proclama alhures, não é pela riqueza, nem pelo corpo que os homens conquistam a felicidade, mas esta se instala na alma quando o pensamento se pauta pela retidão e a visão se amplifica (DK68B40)²⁰.

Diversos pontos de convergência, como vimos, vão se perfilando quando colocamos lado a lado os diagnósticos estabelecidos pelos dois anatomistas: 22 séculos separam a Abdera do século V a.C. e a Inglaterra do início do século XVII; dois mundos tão distantes e tão próximos. E como não poderia deixar de ser, no horizonte último de ambos se projeta uma mesma pergunta: é possível uma cura para a alma e para a cidade? Burton ao termo de seu diagnóstico, se interroga se existiria na medicina um remédio ou uma terapia para tal enfermidade que padecem os homens e a sociedade (AM, 73). E Demócrito Junior sai de cena

¹⁹ *Sentenças de Demócrites*, 3: “Quem escolhe os bens da alma, escolhe os divinos; quem escolhe os do corpo, escolhe os humanos”.

²⁰ *Sentenças de Demócrites*, 6: “Não são as vantagens do corpo nem as riquezas que proporcionam aos homens a felicidade, mas a retidão e a reflexão”.

para dar voz e recuando sobre ao Sênior, que inclinando-se sobre suas próprias cogitações, para reivindicar para o filósofo e para a filosofia, respetivamente, a condição de “médico” e de “medicina” das almas, professando a convicção de que sejam capazes de proporcionar os meios para a cura do homem e da cidade (DK68B31)²¹.

3. UMA INCURSÃO ETIOLÓGICA

Certa vez Demócrito disse que preferia encontrar uma causa qualquer, e por menor que ela fosse, do que tornar-se o rei dos Persas. A investigação sobre as causas constitui o *modus operandi* do nosso filósofo ao abordar os diferentes temas de que se ocupa em suas investigações. E a alma não constitui neste sentido uma exceção. De onde provém nos homens a forma que toma seus atos e palavras, suas atitudes e comportamentos? Demócrito situa a fonte tanto da felicidade quanto da infelicidade, como é dito no fragmento DK68B170: *eudaimoniê psychês kai kakodaimoniê*²². E é à alma que será consagrada a atenção do filósofo quando se trata de estabelecer o que poderíamos chamar de uma concepção de saúde integral.

Demócrito parte do suposto que toda atividade do corpo decorre da atividade da alma. É ela, portanto, que se encontra na origem do que sucede de bom ou mal, dos dissabores e adversidades que entristecem e adoecem os homens. Uma vez reconhecido o papel da alma como princípio-motor, deve-se precisar também de que modo ele exerce esse papel. As principais atividades da alma na economia da vida humana são

²¹ Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, I, 6: “A medicina, diz Demócrito, cura as doenças do corpo, mas é a filosofia que livra a alma das afecções”.

²² Estobeu, II, 7, 3i: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.

a inteligência e as sensações. Sem o concurso destas duas atividades, que em verdade constituem não duas atividades independentes, mas dois níveis ou momentos de uma mesma atividade (Peixoto 2012), não nos é possível compreender cada um dos movimentos da alma e do corpo. E, logo, teremos que recorrer a elas se quisermos identificar a causa e a cura das disfunções e desequilíbrios observáveis na esfera da vida humana.

Em um curto tratado intitulado *Se as paixões da alma são piores que as do corpo*, Plutarco observa que os homens não dispensam, em geral, a mesma atenção aos males que afetam o corpo e àqueles que padece a alma. Quando acometidos pelo primeiro, eles se lançam o mais rapidamente possível na busca de recursos para paliar seu sofrimento: colocam-se em repouso, e observam todos os cuidados e prescrições recomendados em vista do restabelecimento de sua saúde física no mais breve tempo. O mesmo, no entanto, não acontece quando é a alma que padece. Em lugar de buscar os cuidados que ela necessita, eles fecham os olhos para os seus males e é então que mais se agitam.

De fato, quem tem o corpo doente logo se entrega e se recolhe em sua cama, e isso lhe traz tranquilidade, porque está se tratando, mas quando se agita um pouco e salta da cama, uma vez que o corpo já tem a inflamação instalada, se alguém dentre os que estão ao seu lado lhe diz com gentileza: *Ó miserável, não tremas teus membros nos estrados!*, ele se aquieta e se contém; por outro lado os que têm a alma afetada por paixões, ora estão mais ativos, ora estão menos tranquilos, pois os impulsos são os princípios das ações e as paixões são impulsos violentos; por isso não permitem que a alma fique tranquila, e justamente quando o homem mais precisaria ficar sozinho, silencioso e retraído, nesse momento, elas o arrastam para a exposição ao ar livre, deixando a descoberto as animosidades, as rivalidades, os amores

intensos e as dores. E muitas vezes, também, agem contra a lei e são impedidos a tagarelar coisas inadequadas às circunstâncias presentes²³.

O desafio é, então, ainda maior; mais difícil se torna encontrar a *therapeia* adequada e aplicá-la, pois, é a própria alma, de onde deveria vir a consciência do seu estado e a determinação necessária para buscar as causas do seu mal e observar os cuidados em vista de uma sua superação, que está doente. E assim adoecida, ela se encontra na incapacidade de tomar a devida atitude em vista de seu bem-estar e daquele do corpo.

Em uma outra passagem do mesmo tratado anteriormente citado, Plutarco, no contexto de uma alusão a uma fábula de Êsopo, nos transmite um fragmento de Demócrito que nos parece indicar a fonte onde buscar o “princípio ativo” a ser administrado à alma para fazer face às suas afecções: Digamos assim para nós mesmos: ó homem, seu corpo produz por sua própria natureza diversas doenças e diversas paixões; mas se você abre o seu interior, você encontrará aí uma reserva e uma conserva, como diz Demócrito, de muitos bens diversos e diferentes males, os quais não afluem do exterior, mas têm aí suas fontes originárias provenientes da mesma terra, que o vício, que é abundante e rico em paixões, leva adiante (DK68B149)²⁴.

O propósito do filósofo é similar àquele tido pelo autor do tratado hipocrático das *Epidemias*. Nele se lê que a natureza humana dispõe em si mesma dos meios necessários para restabelecer o equilíbrio comprometido pela doença. “As naturezas são os médicos dos doentes”, diz o autor, pois “a natureza encontra por si mesma as vias e os meios,

²³ Plutarco, *Se as paixões da alma são piores que as do corpo*. 501C-D.

²⁴ Plutarco, *Se as paixões da alma são piores que as do corpo*, 2, 500 D.

não por inteligência [...]; a natureza, sem instrução e sem saber, faz o que convém” (*Epidemias* VI, 5, 1).

Estas reflexões de Demócrito se inscrevem no âmbito de uma reflexão mais ampla acerca dos excessos e desmedidas que se encontram na origem das perturbações que roubam à alma o bom ânimo e a serenidade. Na origem desta ordem de perturbações ele identifica a falta de ponderação e de uma justa deliberação, em detrimento das quais os homens escolhem mal e acabam por padecer as consequências de sua falta de discernimento. Tais escolhas seriam, então, a origem última, e ao mesmo tempo a consequência, do estado instável em que se encontra a alma, o qual representa uma ameaça tanto para ela quanto para o conjunto do corpo.

Mas de que modo seus efeitos se fariam sentir no corpo? Onde nele provém este estado de instabilidade?

É natural que o corpo tenha esta antiga acusação contra a alma a respeito das paixões. E Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maus-tratos que sofreu, e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou com o amor do prazer, como se, estando um instrumento ou utensílio em mau estado, eu acusasse quem o emprega sem cuidado (DK68B159)²⁵.

Como é indicado no fragmento reportado por Plutarco, quando no corpo se manifesta a doença, é em última instância na alma que teremos que buscar a causa última dos males que ele sofre. Com efeito, a atividade intelectual juntamente com a atividade sensorial da alma pode ter

²⁵ Plutarco, fragmento de *Sobre o desejo e a dor*, 2:

se desviado do seu curso e não mais se encontrarem em condições de produzir os bons juízos de que necessita para assegurar uma boa condição de saúde. Se assim é, o desequilíbrio da alma não causa apenas a doença da alma, mas também a do corpo. E não é por outra razão que Demócrito recomenda um maior cuidado com a alma do que com o envelope corporal (*skēnos*), pois, “para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem inteligência, em nada faz melhor a alma” (DK68B187)²⁶. Numa perspectiva que será posteriormente revertida na conhecida máxima latina, *mens sana in corpore sano*, a tese de Demócrito consiste em afirmar que é a saúde do corpo que depende da saúde da alma, pois quando a alma conhece o equilíbrio no exercício de sua atividade, ela não apenas é em si mesma saudável, mas é também capaz de exercer uma gestão sobre o corpo mediante a reflexão e o cálculo da medida na satisfação de necessidades e desejos e no reconhecimento do momento oportuno para empreender cada ação uma de suas ações e evitar toda forma de excesso. Em outras palavras, estamos diante do imperativo da medida, seja ela espacial ou temporal.

Fica então estabelecida as razões para afirmar o primado atribuído à alma sobre o corpo. Quando ela se encontra em um estado de perfeição ou equilíbrio, ela se mostra apta a desempenhar o seu papel na manutenção e na correção das imperfeições e fragilidades do corpo. De fato, deste estado da alma depende toda uma série de operações intelectivas imediatamente implicadas na aquisição do bem-estar (*euestô*) e do bom ânimo (*euthymia*) que constituem o horizonte último toda aspiração

²⁶ Estobeu, III, 1, 27 Hense: Ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελειότες σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν.

humana. Mas quando, ao contrário, a alma se encontra adoecida, ela é causa para si mesma como para todo o corpo, de toda sorte de males e sofrimentos. Afinal, como proclama o filósofo, “tudo o que o envelope corporal necessita encontra-se ao alcance de todos, sem pena nem sofrimento: mas o que exige pena e sofrimento e torna a vida dolorosa é objeto de desejo desmedido, não do corpo, mas de um pensamento vazio (ἡ τῆς γνώμης κακοθιγίη)” (68 B 223 DK). Trata-se, então, de encontrar os meios para estabelecer a plenitude do pensamento, de modo a torná-lo apto a realizar as funções que se espera que ele exerça em vista de um bem agir e de um bem viver.

4. A EUTHYMIA COMO EXPRESSÃO DA SAÚDE

O estado de bem-estar psíquico e físico encontra sua expressão maior em Demócrito na noção de *euthymia*, o que acreditamos ser mais bem traduzido por “bom ânimo”. O bom ânimo constitui no horizonte da reflexão ética de Demócrito a finalidade da vida humana, aquilo que aspiram os humanos como sendo o ápice da realização humana, como se pode depreender da leitura dos fragmentos seguintes.

A finalidade da existência (τέλος) é o bom ânimo (εὐθυμίαν), que não é a mesma coisa que o prazer (οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῆι ἡδονῆι), como alguns afirmaram o compreendendo mal. Graças a ele a alma vive agradavelmente e equilibrada (γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἢ ψυχὴ διάγει), não sendo perturbada (ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη) por nenhum medo (φόβου), por nenhuma superstição (δεισιδαιμονίας), por nenhuma outra afecção (ἢ ἄλλου τινὸς πάθους). Ele a chama bem-estar (εὐεστῶ) e de muitos outros nomes ainda (πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι) (DK68A1.45)²⁷.

²⁷ Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 45: Τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῆι ἡδονῆι, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἦ

... Ele chama <a felicidade (εὐδαιμονίαν)> , o bom ânimo (εὐθυμίαν), o bem-estar (εὐεστώ) e a harmonia (ἁρμονίαν), simetria (συμμετρίαν) e ataraxia (ἀταραξίαν). E ela provém da distinção e da separação dos prazeres (ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν), e isso constitui o que há de mais belo e o que há de mais vantajoso para os humanos (DK68A167)²⁸.

O melhor para os homens é levar a vida com o máximo de ânimo (πλεῖστα εὐθυμηθέντι) e o mínimo de desânimo (ἐλάχιστα ἀνηθέντι). Isso aconteceria, se não se baseassem os prazeres nas coisas mortais. (DK68B189).²⁹

Segundo J. Pigeaud (2006: 443), a reflexão sobre a *euthymia* é a ponta mais avançada da *therapeia* que propõe a filosofia, mas a seu ver o filósofo não se interessaria senão pelo aspecto psicológico da doença da alma (2006: 443). Concordamos com a primeira parte do juízo de Pigeaud sobre o primado da *euthymia* enquanto o correspondente, analogicamente falando, do que é a saúde do corpo que visa restabelecer a medicina, mas não com o juízo que ele faz da abrangência da reflexão do filósofo. Como se pode ver nos fragmentos que citamos acima, a noção de *euthymia* se encontra intimamente implicada também no que tange ao bem-estar físico, não contemplando, assim, apenas um aspecto psicológico. E tampouco podemos concordar Taylor, para quem não haveriam textos que pudessem servir a demonstrar a dependência da *euthymia* de um estado físico e, *vice-versa*, os seus efeitos nas manifestações físicas. Para refutar tais proposições, nós dispomos felizmente de testemunhos e de fragmentos que servem a mostrar, contrariamente

ψυχῇ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραπτομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. Καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστώ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.

²⁸ Estobeu, II, 7 3i: τὴν δ' <εὐδαιμονίαν καὶ> εὐθυμίαν καὶ εὐεστώ καὶ ἁρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ. συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις.

²⁹ Estobeu, III, 1, 47: Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. Τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιεῖτο.

ao que se pensou, o quanto a *euthymia* depende de um estado físico e o quanto depende o cuidado do corpo do equilíbrio da alma que se exprime na noção de *euthymia*.

A esta altura, parece-nos oportuno voltar a considerar o já parcialmente examinado fragmento DK68B191, de modo a melhor compreender as condições em que este estado de ânimo pode se produzir e se manter, e de que modo é possível fazer face às ameaças que o rodeiam.

Para os homens o bom ânimo vem a existir (*anthrôpoisi gar euthymiê ginetai*) com a moderação dos prazeres (*metriotêti terpsios*) e comedimento de vida (*biou symmetriêi*). A indigência e a opulência (*ta d'elleiponta kai hyperballonta*) costumam sofrer mudanças e produzem na alma grandes comições (*megalas kinêsias empoiein têi psychêi*). As almas sacudidas de um extremo a outro não são nem estáveis nem de bom ânimo (*oute eustathees eisin oute euthymoi*)³⁰.

A noção de *euthymia* é, como vimos, uma das peças-chave do pensamento democritiano, e ela se encontra diretamente relacionada com a noção de medida, *metron* ou *metriotês*, uma vez que o estado de equilíbrio do ânimo que ela expressa resulta daquela sorte de cálculo que provém do discernimento e da reflexão (*phronesis*), como atesta o fragmento DK68B2: “Demócrito, fornecendo a etimologia desta palavra <*Tritogeneia*>, declara que é da reflexão (*apo tês phronêseôs*) que derivam estas três coisas: bem calcular (*to eu logizesthai*), bem dizer (*to eu legein*) e agir como se deve (*to prattein ha dei*)”³¹. Um bom cálculo é aquele que diz respeito a natureza de cada um, o que supõe o conhecimento de si,

³⁰ Estobeu, III, 1, 210.

³¹ *Escólios genovenses à Ilíada*, I, v. III, ed. Nicole.

de seus limites e possibilidades. Além de ser singular a cada pessoa, ele precisa levar em conta também as circunstâncias, o que associa de modo irrevogável, como as duas faces de uma mesma moeda, a noção de medida àquela de “momento oportuno” (*kairos*). Na atenção dada a essas duas variantes, é possível, então, orientar a vida em cada um dos seus âmbitos em vista do seu bem-estar e do seu bom-ânimo. No fragmento que se segue, temos uma indicação explícita das consequências que podem advir para aqueles que não observam estes preceitos:

A todos quantos consideram prazeres os que vem do estômago, ultrapassando o momento oportuno na comida, na bebida ou nos amores (*hyperbeblêkotes ton kairon epi brôsesin, ê posesin ê aphrodisioisin*), os prazeres são curtos e momentâneos (*hai hêdonai bracheiai te kai di'oligou ginontai*), (isto é, duram o tempo) em que comem e bebem (*hokoson an chronon esthiôsin ê pinôsin*), mas as dores são numerosas. O desejo por estas mesmas coisas continuam presente (*to epithymein aei tôn autôn paresti*), e, quando têm aquilo que desejam, rapidamente o prazer se esvai, nada de útil resta, senão o curto gozo, e, outra vez, precisam das mesmas coisas. (DK68B235)³².

A dimensão temporal é bem elucidada neste fragmento em que o termo *kairos* assume a posição em que geralmente vemos empregado os termos formados a partir do radical *metr-*. E suplementando esta ideia de tempo, é indicado o caráter efêmero dos prazeres fora do tempo – eles são “curtos e momentâneos” (*bracheiai / di'oligou*), duram somente o tempo de sua fruição (*hokoson na chronon*) –, a subsistência de um desejo não devidamente satisfeito – o desejo continua presente (*to epithymein aei tôn autôn paresti*) –, e rapidez com que desaparece o prazer – “rapidamente o prazer se esvai” (*terpsis bracheia*). Juntos, os dois

³² Estobeu, III, 18, 35.

últimos fragmentos examinados, evocam a contiguidade do bem-estar psíquico e físico, da saúde da alma e da saúde do corpo. E, além disso, fica evidente a necessidade de se considerar a singularidade de cada pessoa, perante a universalidade do princípio que assegura a plena realização de sua natureza. “É falta de razão”, assevera Demócrito, “não se acomodar às necessidades da vida” (68 B 289 DK), contudo é preciso encontrar a maneira adequada e o justo momento para satisfazê-las.

Em muitos dos fragmentos, entre aqueles reunidos por Diels & Kranz, temos a condenação tanto dos excessos quanto das deficiências, espécies de marcadores que caracterizam a atitude de um homem ainda não plenamente homem: “o desejo sem medida é próprio da criança, não do homem” (68 B 70 DK); “desejar violentamente alguma coisa torna a alma cega para o resto” (68 B 72 DK). O mesmo ocorre com os prazeres e toda outra forma de afecção que, quando desmedidos ou inoportunos “geram aversão” (68 b 71 DK) e podem até mesmo fazer com que “as coisas mais deliciosas cessem completamente de ser deliciosas” (68 B 233 DK). No extremo oposto da *euthymia*, temos, portanto, a *dysthymia*³³, consequência de uma vida entregue aos excessos e marcada pelas deficiências, o que é para a alma fonte de toda sorte de perturbações. A condenação dos excessos é assim o pólo oposto da apologia do equilíbrio e da medida: “Em toda coisa o equilíbrio é honesto: o excesso e a deficiência não o são [...]” (68 b 102 DK).

³³ Estobeu, IV, 39, 17: “Afortunado (Εὐτυχής) é aquele a quem os bens comedidos (ὁ ἐπὶ μετρίοις χρήμασιν) proporcionam o bom-ânimo (εὐθυμεόμενος); desafortunado (δυστυχής) aquele a quem numerosos bens (ὁ ἐπὶ πολλοῖσι < χρήμασιν >) ocasionam a distímia (δυσθυμεόμενος)”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação do filósofo é, portanto, a de instaurar as condições para que a estabilidade prevaleça sobre a instabilidade, para que a saúde da alma, uma vez assegurada, possa dar origem não apenas à saúde física do indivíduo, mas, também, e por extensão, à saúde da cidade. Não podemos esquecer que, para Demócrito, a saúde do corpo político está em relação direta com a saúde dos homens que o constituem. Com efeito, da doença da alma provém para a cidade uma grande variedade de moléstias: os sinais de descontentamento que engendram as rebeliões, as sedições e, também, as crises econômicas e demográficas, a pobreza, a mendicância e a ociosidade. Assim sendo, ao cuidar da alma, ao buscar a sua estabilidade e boa disposição, se está também cuidando da estabilidade e da boa ordem da cidade.

A *terapia* que se propõe visa impedir que as afecções que acometem a alma, atinjam o corpo e, por conseguinte, a cidade, e disseminem em todos os planos os vícios e os variados males que eles ensejam. Ao examinar as causas do excesso da bile negra nas cartas que mencionamos no início de nosso texto, seu autor alude a dois tipos de terapia e de purgação para restabelecer o equilíbrio comprometido. Tomando por base a convicção de que tal afecção tem tanto uma origem física, quanto uma origem psíquica, ele diz que enquanto a medicina age sobre o corpo e os órgãos, purgando a bile negra graças à ação do heléboro, o filósofo, por sua vez, atua na esfera dos costumes e dos hábitos, educando a razão para torná-la apta ao cálculo.

A apologia da medida, da justa medida ou proporção — aspecto espacial — e do momento oportuno, *kairos*, aspecto temporal, pois “é próprio ao homem de valor reconhecer <o momento oportuno>” (68 B

229 DK), constituem, assim, os componentes principais da *therapeia* democritiana, *therapeia* esta cujos efeitos podem ser percebidos imediatamente na alma e no corpo e, meditadamente, pela ação humana, também na cidade. Atento à medida e ao momento oportuno, e valendo-se para tanto de um intelecto que reflete (*phronesis*), é possível realizar aquele tipo de cálculo que torna possível, como vimos, o bem falar e o bem agir (68 B 2 DK), e estabelecer, deste modo, as condições necessárias à uma vida saudável.

Em todos os âmbitos da vida, sem exceção, a medida proporciona aos homens o suficiente: “se a sorte pode oferecer uma mesa abundante, a temperança oferece, ela, uma mesa suficiente” (68 B 210 DK), “multiplica os prazeres” (68 B 211 DK), proporciona um sono tranquilo (68 B 209 DK). E homem de bom ânimo / *euthymos* é naturalmente levado a realizar ações justas e legais, dia e noite está feliz, seguro de si e sem preocupação. Ao contrário, o que não leva em conta a justiça e não realiza os seus deveres encontra, em todas as coisas, ocasião para se afligir quando ele pensa nelas: ele conhece o medo e se censura a si mesmo (68 B 174 DK)³⁴.

O equilíbrio humano, no que tange tanto à alma como ao corpo, e também no que se refere ao conjunto corpo–alma, é dinâmico, e precisa ser objeto de um cuidado permanente, que se traduz, tanto numa tradição como na outra, no conhecimento do que é o homem, nesse exercício que lhe permite, conhecendo-se e experimentando-se, reconhecer suas possibilidades e seus limites, evitando tudo aquilo que ultrapassa suas forças e sua natureza.

³⁴ Estobeu, II, 9, 3: Ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδῆς ἐστίν· ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῆι καὶ τὰ χρῆ ἐόντα μὴ ἔρδηι, τούτῳ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῆι, καὶ δέδοικε καὶ ἔωυτὸν κακίξει.

Os homens, em suas preces, pedem saúde aos deuses e não sabem que possuem em si mesmos o poder sobre ela. Pela intemperança, fazem o que é adverso, e, pelas afecções, são traidores da saúde. (DK68B234)³⁵.

REFERÊNCIAS

- Ayache, L. 1996. “Le cas de Démocrite: du diagnostic médical à l'évaluation philosophique”. In: Wittern, R. e Pellegrin, P. (eds.). *Hippokratische Medizin in antike Philosophie, Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums*. Hildesheim: Olms-Weidmann.
- Burton, R. 2000. *The Anatomy of Melancholy*. (AM) Oxford: Henry Cripps, 1632. Para este trabalho, utilizamos a tradução francesa de Bernard Hoepffner e Catherine Goffaux, prefaciada por Jean Starobinski: *Anatomie de la mélancolie*. 3 vols. Paris: Corti.
- Clair, J. (ed.) 2005. *Mélancolie, génie et folie em Occident (catalogue de l'exposition du Grand Palais, paris, 10 octobre 2005-16 janvier 2006)*. Paris: Gallimard.
- Dorandi, T. (ed.) 2013. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. Col. “Cambridge Classical Texts and Commentaries”, 50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gourevitch, D. 1984. *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, as maladie et son médecin*. Roma : École française de Rome.
- Hersant, Y. 1991. *Hippocrate. Sur le rire et la folie*. Paris: Rivages. Trad. brasileira: 2011. [Hipócrates]. *Sobre o riso e a loucura*. Trad. de R. Campos. São Paulo: Hedra.
- Littré, E. 1861. *Hippocrate. Œuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 9. Paris : J.-B. Baillière.
- Peixoto, M. C. D. 2012 . L'activité de l'âme démocritéenne: de la sensation et de l'intellection. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, v. 9-10, p. 217-242.
- Pigeaud, J. 2006. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris : Les Belles Lettres.

³⁵ Estobeu, III, 18, 30: Ὑγιεινὴν εὐχῆσι παρὰ θεῶν αἰτέονται ἄνθρωποι, τὴν δὲ ταύτης δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες οὐκ ἴσασιν· ἀκρασίη δὲ τάναντία πρήσσοντες αὐτοὶ προδοτὰ τῆς ὑγιείης τῆσι ἐπιθυμίησι γίνονται.

FIGURAS

Figura 1: *De Anatomische les van Dr. Nicolaes Tulp*, 1632, Rembrandt Harmenszoon van Rijn (Leiden, 1606 – Amsterdam, 1669). Óleo sobre tela, 169,5 x 216,5 cm. Mauritshuis, Haia, Holanda.



Figura 2: Capa do livro de Robert Burton, *A Anatomia da Melancolia*, 1621.

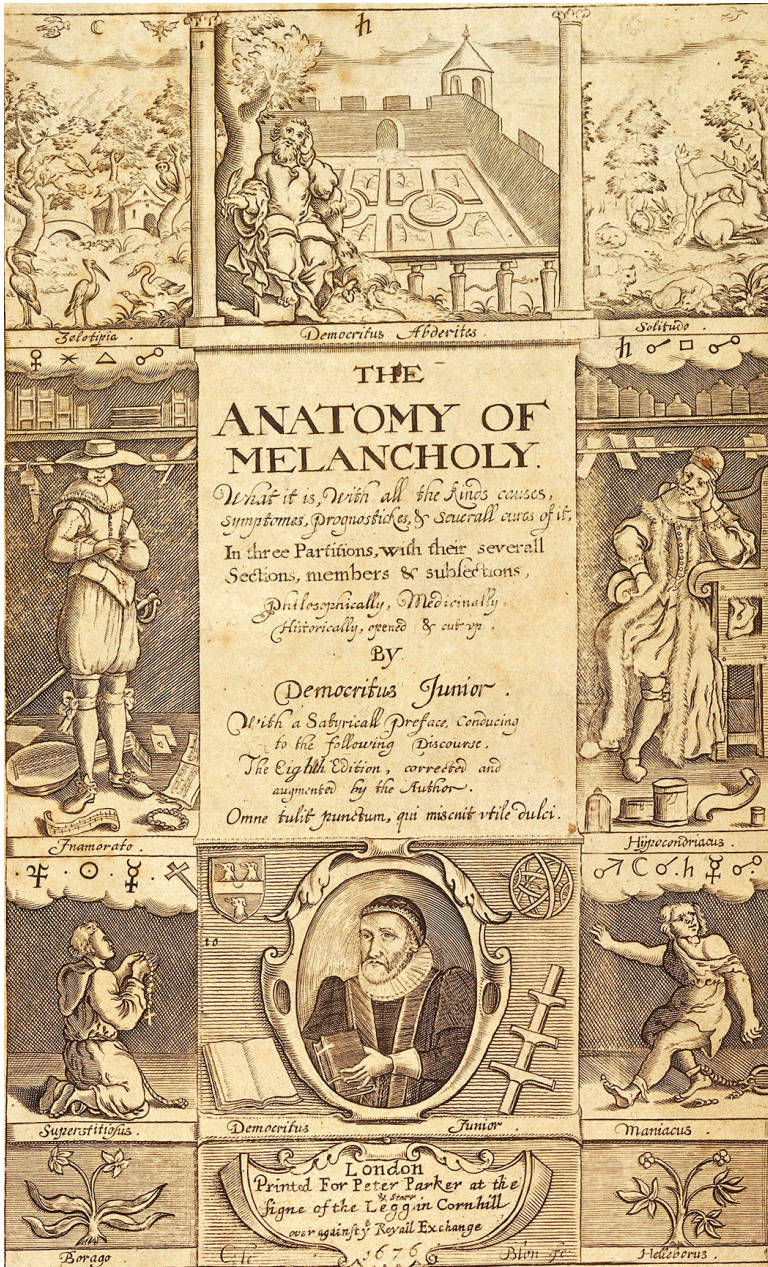


Figura 3: Hippocrates and Democritus, 1622, Pieter Pietersz Lastman (Amsterdam, 1583 – 1633). Oléo, 111 x 115 cm, Musée des Beaux Arts, Lille, França.



Figura 4: Hipócrates visitando Demócrito em Abdera, Jan van Noordt (Schagen, 1623/24 – Amsterdam (?), 1676). Óleo, 80,5 x 63 cm. Coleção privada.



Figura 5: Demócrito em Meditação, 1662, Salvator Rosa (Arenella, 1615 – Roma, 1673).
Gravura com ponta seca. Victoria and Albert Museum. Inscrição:
Democritus omnium derisor in omnium fine defigitur.



3

“CARA MARCELA...”: A SAÚDE COMO *ENKRATEIA* E *PHILANTHROPIA*

Cristiane Pieterzack ¹

*Procura não ser injusta; evita os arrogantes; procura fazer as coisas com independência e cuide para que cada um dos órgãos cumpra bem a função prescrita pela natureza. Exercita a piedade para com Deus, mas recorda-te que o fundamento da piedade é a bondade para com os homens.*²

1. INTRODUÇÃO

A passagem do pensamento clássico ao helenístico, resultado de um encontro entre culturas, é, naturalmente, bastante delicada e em certos casos, sutil: há elementos novos neste pensamento que se formou entre os séculos III e II a.C., durante o domínio do Império Macedônico, mas há uma clara intenção de conservação da tradição, em uma palavra, de ser a continuação da cultura clássica, cuja fundação deu-se em solo da Magna Grécia e se concluiu na Idade da Roma Imperial quando os filósofos aí residentes ou que por aí passavam fundando suas escolas, elaboraram um “pensamento helenístico” e o levaram a término alguns séculos depois³.

¹ Doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma. Pesquisadora e tradutora. É presidente da Associação Domus ASF (Itália). Colabora com a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) e com a Domus ASF do Brasil.

² Porfírio 2017:62. Tradução nossa.

³ Giovanni Reale, no seu *Storia della Filosofia greca e romana* admite como final do período helenístico o decreto de Justiniano com o qual, em 529, foram fechadas todas as escolas do Império que eram regidas por mestres pagãos.

No nosso caso, em que tomamos como análise um texto (pouco conhecido) do filósofo helenístico Porfírio, neoplatônico e discípulo de Plotino, intitulado *Carta a Marcela* (Πρὸς Μαρχέλλαν), podemos observar claramente esses muitos elementos que denotam o encontro (ou desencontro) com as novas doutrinas e novas experiências religiosas da tarda antiguidade – incluindo o cristianismo – e o cuidado para não produzir uma mudança na perspectiva intelectual herdada dos antigos, *in primis*, de Platão e Aristóteles e Plotino.

O elemento de novidade em relação ao passado pode ser sintetizado no objetivo – comum a muitas escolas helenísticas diga-se passagem – de obter uma moral de todo e qualquer sistema epistêmico, seja metafísico ou físico. O elemento da tradição a ser conservado era, sem dúvida, o primado do λόγος pois o λόγος é capaz de compreender e integrar as dimensões física e moral. Isso fica claro na exortação contida na *Carta a Marcela* à uma vida de busca pelo que o autor chama “saúde da alma (ψυχή⁵)”:

Procura não ser injusta; evita os arrogantes; procura fazer as coisas com independência e cuide para que cada um dos órgãos cumpra bem a função prescrita pela natureza. Exercita a piedade para com Deus, mas recorda-te que o fundamento da piedade é a bondade para com os homens e... (Porfírio 2017: 62)⁶.

⁴ A tradução para o português dos trechos da carta que serão citados é de nossa inteira responsabilidade. Usaremos a versão italiana do manuscrito em latim (*Ad Marcellam*), do século XV, que se encontra conservado na Biblioteca Ambrosiana, único manuscrito de que se tem conhecimento até o momento. O original é datado entre o fim do III século e início do IV século a.C. Para uma resenha crítica-histórica indicamos: C. Castelli, “Porfírio in Ambrosiana. Due note sulla Lettera a Marcella” in *Italiani di Milano*. Studi in onore di Silvia Morgana. Milano 2017.

⁵ Usaremos indistintamente o termo alma (do latim *anima*) e seu correspondente grego ψυχή indicando assim todas as atividades vitais do homem, seus estados de consciência, os movimentos do intelecto, os fluxos da memória etc.

⁶ A *Carta a Marcela* da Ambrosiana termina aqui, sem conclusão do pensamento.

É neste contexto que a analogia médica exerce sua função. De fato, Porfírio encontra na analogia entre filosofia e medicina um modo não somente apropriado, mas altamente heurístico seja para avaliar as novas filosofias quanto para estabelecer o modo como o sábio deve viver e, sobretudo, para curar, ou seja, para prover a humanização da vida. Assim, a proposta filosófica de Porfírio se insere no arco das escolas helenísticas que eram verdadeiras “comunidades terapêuticas”⁷ numa “época de angústia”⁸.

2. A VIDA EM UMA ÉPOCA DE ANGÚSTIA

O período no qual Marcela viveu, o final da Idade Antiga, era um período no qual o Império Romano dava sinais de decadência estrutural, entrando em uma crise política, social e cultural sem precedentes e, inevitavelmente, começavam a aparecer sinais de uma “enfermidade” que se difundia por diversos meios. Se tratava de um “mal-estar” generalizado, ou seja um mal-estar espiritual, existencial e moral. Embora se conhecesse as trágicas consequências das epidemias, as mais variadas, neste caso, era como se tivessem sido acometidos por um “mal de época” como se diz em ambiente de língua espanhola⁹ ou um “mal do século”,

⁷ Esta afirmação se sustenta em uma ampla gama de referências. Tomemos como exemplo Epicuro, citado na própria *Carta a Marcela*: “É vazio o argumento (λόγος) de todo e qualquer filósofo que não consegue curar nenhum sofrimento humano: assim como não precisamos do remédio se ele não expulsa as doenças do nosso corpo, não precisamos da filosofia se ela não servir para afugentar os sofrimentos da alma” (2017: 60).

⁸ Em referimento ao célebre livro de E. R. Dodds *Age of Anxiety*, traduzido em italiano com o título *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, época que começa com Filon de Alexandria e Paulo de Tarso e termina com Boécio e Agostinho.

⁹ Em referência à novela experimental de María Sonia Cristoff *Mal de época* (2017) que narra o que a autora chama de “fantasmas sociais” como, por exemplo, todas as patologias sociais, mas também as “enfermidades metafísicas”, uma expressão que na trama do relato em questão, vale para todas as enfermidades que residem “em nossa cabeça”.

numa estreita e perigosa correlação entre doenças físicas, patologias sociais, enfermidades metafísicas e males morais.

Em linguagem contemporânea e fazendo referência à obra do sociólogo François Dubet como também ao livro do filósofo e psicanalista franco argentino Miguel Benasayag, podemos dizer que se tratava de uma “época de paixões tristes”. Conhecemos bem este mal-estar generalizado. De fato, em seu livro, escrito junto Gérard Schmit, Benasayag (2003), afirma que a nossa época, tendo perdido o mito da onipotência, entrou em colapso, e agora corre o risco de ser arrastada por um discurso sobre uma pretensa segurança que justifica males como a barbárie e o egoísmo e leva à ruptura de todos os laços; um discurso útil à conquista do “espaço vital” do qual já se serviam os nazistas na endividada e desesperada Alemanha dos anos trinta para justificar a criação daquele *habitat* insuportável. Mantidas as diferenças, esta era a atmosfera do final do Império Romano: invasões, guerras civis, epidemias, fome e extrema insegurança pessoal (Benasayag-Schmit 1970: 3).

“Paixões tristes” é, na verdade, uma expressão de Spinoza para falar da impotência e desintegração da sua época, na qual a energia do homem era sugada pelo medo, pela insegurança, pelo ódio, pela inveja, diminuindo a “expansão da vida” [*conatus essendi*]. Mas existe uma “paixão triste” que perpassa todas as épocas e que ninguém consegue eliminar: o medo da morte. Quanto às demais, podemos intervir, jogar uma contra as outras, reelaborá-las, eliminá-las ou ao menos atenuá-las. Por exemplo, nos parece razoável acreditar que se uma forma política oferecesse condições de vida digna a uma população, pensasse e regulasse a economia, e garantisse os direitos básicos etc., o domínio das paixões tristes diminuiria.

Vale também o contrário: numa sociedade onde há miséria, ignorância, violência, exploração, insegurança quanto ao presente e ao futuro, as paixões tristes são mais virulentas. Uma mudança real na estrutura de vida de cada pessoa individualmente permitiria, segundo Spinoza, um certo controle das paixões tristes e conseqüentemente, favoreceria a construção de um *habitat* menos angustiante para o homem. Ora, tudo isso encontra-se em estreita relação com a mente humana. Portanto, pode-se dizer que a tristeza – uma paixão da alma (mente) – é resultado da diminuição da potência ou das possibilidades de cada um de perseverar no próprio ser (2017: 355).

Quisemos aqui apontar para essa relação (*habitat et passionis*) sobretudo porque acreditamos que épocas particulares de transformações intensas, muito têm a revelar sobre o humano e suas paixões. São épocas que, mais do que despertar a curiosidade do pesquisador, o atraem para um “lugar antigo e novo”, tão antigo que o pesquisador necessita quase renunciar a própria linguagem para poder abrir-se a um modelo interpretativo que não é o seu. Falando de modo heurístico, podemos dizer que não é o pesquisador a descobrir algo sobre o passado, é ele que se sente descoberto, como se alguém de um tempo remoto, falasse dele e de seu tempo. Isso mostra que não só o futuro, mas também o passado nos alcança.

Dito isto, e a partir do material que temos à disposição, podemos afirmar que diante do contexto acima descrito, as escolas helenísticas propuseram uma espécie de “ética filosófica”, como terapia para os sofrimentos humanos. Os raciocínios, não tanto pela validade de sua forma lógica quanto pelo seu caráter ético, têm a original capacidade de curar as “paixões da alma (ψυχῆ)” causadas pelas falsas opiniões, obtendo, assim, um gênero de vida feliz. De tal modo, pode-se dizer que a

ética, assim como a medicina, resulta condicionada não somente à ordem física das coisas, mas também à ordem (e/ou desordem) psicológica. Corpo e ψυχή fruem juntos e quando o corpo padece, a ψυχή também padece. Porfírio chega a afirmar que a cura da alma condiciona o estado geral da pessoa. Escrevendo a Marcela, adverte: “[...] a tua situação atual não será tão desesperadora se você afastar o distúrbio irracional da paixão e recordar as palavras divinas que te iniciaram na verdadeira filosofia, cuja reta compreensão é julgada pelos atos” (2017: 49).

3. NOTÍCIAS FLASH SOBRE O “REMITENTE”

Porfírio, natural de Tiro, nasceu aproximadamente em 234 d.C. e morreu aproximadamente em 305 d.C. Segundo alguns autores, teria recebido uma educação cristã (o seu *Contra os cristãos* mostra um conhecimento profundo da doutrina cristã e das Escrituras) à qual renunciou para abraçar uma religião de tipo hermético. Depois de um período em Atenas e em Alexandria, se transferiu a Roma onde frequentou as lições de Plotino. Para curar-se após um período de crise e depressão, seguido de uma tentativa de suicídio (Porfírio conheceu de perto a dor da alma!) deixou Roma e retirou-se na Sicília.

Retornando a Roma, conheceu e tomou como esposa Marcela, viúva e mãe de sete filhos. É a ela que Porfírio – o duro filósofo grego – escreveu *Carta a Marcela* na iminência de sua partida para a Ásia Menor somente seis meses depois do matrimônio. Ao que tudo indica, com o objetivo de participar da reunião de intelectuais convocados para tomar parte da discussão sobre o “problema dos cristãos”.

Infelizmente, muitas obras de Porfírio não chegaram até nós. Mas pelo que nos chegou podemos afirmar que, de um lado, Porfírio retrata fielmente uma época contraditória, uma época de crise, de outro, retrata uma época permeada de sincero impulso moral. Seus textos – inclusive a carta endereçada à Marcela – têm traços autenticamente pitagóricos e neoplatônicos, mas não é privado de originalidade, como já acenávamos na introdução. Embora tenha sido profundamente influenciado por seu mestre Plotino, tentou – discordando deste – inserir o pensamento de Aristóteles ao interno do neoplatonismo.

Para Porfírio, os sentidos metafísico e moral se entrelaçam. Como bem mostrou G. Girgenti (1996) no seu *Il pensiero forte di Porfirio*, a metafísica de Porfírio considera seja o paradigma henológico, de Platão, seja o paradigma ontológico, de Aristóteles, chegando a encontrar uma síntese refinada entre estes dois paradigmas. A *Carta a Marcela*, porém, traz ainda outros elementos. Nesta, a posição de Porfírio resulta ser excepcional, pois além de mediar de maneira refinada henologia e ontologia¹⁰, se concentra-se sobre a “alma” individual e sua relação com a transcendência. Daí a ideia porfiriana da ética como via de acesso à contemplação do Uno.

4. SOBRE A “CARTA”

Do ponto de vista literário, a *Carta a Marcela* de Porfírio, se apresenta, em uma abordagem inicial, como uma epístola de consolação, endereçada, neste caso, à própria mulher, da qual deve despedir-se para empreender uma viagem. De fato, a primeira parte da carta é rica de

¹⁰ Em suma, a henologia coloca o Uno no topo como “acima de ser”, e considera o ser como consequência do Uno; a ontologia, em vez disso, coloca o próprio ser no ápice, e assim, digamos, absorve o Uno em todos os níveis (G. Reale, in G. Girgenti, 1996:13).

conselhos pessoais, mas em seguida a carta se torna uma espécie de pro-tréptico à filosofia e uma exortação à vida espiritual [intelectual] e à salvação no sentido de *salus*, isto é, da busca por uma vida salutar. Improvisamente, o autor abandona o estilo epístola dos primeiros parágrafos e passa a escrever em forma de breves sentenças, método muito usado nas escolas helenísticas, mas também por autores cristãos e pagãos para imprimir e transmitir as ideias que consideravam essenciais. São máximas e julgamentos recuperados das tradições estoica, platônica, pitagórica e até epicurista, que, por sua vez, formam o testamento moral da antiguidade.

A carta na sua totalidade, recolhe os princípios da moralidade segundo Porfírio e, querendo, pode ser considerada o seu testamento espiritual. Tais princípios enfatizam sobretudo a conversão da alma em si, no sentido de um “voltar-se” e “reunir-se em unidade”, superando a fragmentação do mundo interior e exterior. A “alma em si” ou o “eu” constitui, segundo Porfírio, a verdadeira identidade do homem.

Supreendentemente, portanto, a *Carta a Marcela* não é uma carta, mas uma introdução à filosofia e ao pensamento helenístico. Todavia, como diz um grande estudioso de Porfírio, A.R. Sodano, *A Carta a Marcela* tomou forma na mente de Porfírio sob a roupagem aparentemente inofensiva de aconselhamento. Ela é, na verdade, uma seleção de princípios teóricos e máximas éticas extraídas das fontes clássicas que tinham como objetivo cultivar o pensamento grego e provar que o Cristianismo não era nada inovador, pelo contrário, que tinha muito que aprender com a dignidade e a austeridade ética dos gregos (Sodano 2006: 11).

5. A MARCELA DE PORFÍRIO: “CUIDA DE TI E DA TUA CASA”

No período helenístico, a condição da mulher era melhorada em confronto com tempos precedentes e posteriores, sobretudo no campo da ciência e da política. Há indícios que Marcela fosse uma daquelas mulheres cultas que frequentavam a escola de Plotino, uma filósofa portanto. Tal indício têm sua confirmação no próprio texto da carta, quando Porfírio recorda um dos motivos que o levou a escolhê-la como esposa: “[...] é que eu, admirando a tua inclinação natural à verdadeira filosofia...”, e, mais adiante: “Quem melhor será para mim uma testemunha segura [...] que uma mulher que honra a verdade mais do que qualquer outra coisa, e que por esta considera uma fortuna a nossa união, tudo que acontecerá e tudo o que está acontecendo neste nosso matrimônio?” (2017:46). Além de uma vida filosófica, Marcela mantinha uma vida pública, típica da nova cultura que se tinha criado. É uma cidadã entre os seus concidadãos (Porfírio 2017: 45) a tal ponto que atraiu a inveja de alguns deles.

Em diversas outras passagens da carta, Porfírio deixa transparecer quem era Marcela: uma mulher madura, experiente, mãe de cinco filhos, uma mulher cuja energia física já não era a mesma da época da juventude. Além do mais, o cultivo da vida filosófica e de uma vida pública não a eximiram do cuidado pela casa e pela família. A responsabilidade para com a família só aumentaria com a partida do marido. Escreve Porfírio: “Terias podido ter um pouco de alívio [...] e recuperar as tuas forças. Mas a necessidade dos helênicos me chama [...]” (2017: 46-47).

Em outros textos do mesmo período, verifica-se que o mundo feminino é tratado como argumento de grande relevância – o que não se

via na filosofia clássica. O mesmo pode ser dito em referimento ao tempo posterior, como bem mostra Martha Nussbaun (2018) no seu *Terapia do desejo*. Segundo Nussbaun, o helenismo chegou a tratar de temas como o matrimônio, a fertilidade, o desejo erótico e o prazer feminino, temas que se perderam durante todo o medievo e a modernidade. Na interpretação dos textos de Lucrecio, por exemplo, Nussbaun afirma que para o filósofo o matrimônio requer estabilidade e ternura e algo a mais: requer a capacidade de ver, dia após dia, os bastidores da vida cotidiana do outro, e de ver sem sentir desgosto ou noia (2018: 189). Ver rotineiramente a vida do outro sem sentir noia, ao contrário, provando gosto e prazer, é, sem dúvida, uma sugestiva e inovadora ideia de “casa” enquanto significa cuidar e amar a relação de intimidade.

Em termos gerais podemos dizer que o helenismo possui uma profunda consciência da relação com o cotidiano, sem romanticismo, mas com um elevado sentido de cuidado. A vida concreta está para o cuidado, assim como o *λόγος* está para a *ψυχή*. A admoestação de Porfírio à sua esposa, “cuida de ti e da tua casa” (2017: 47) se encontra no mesmo parágrafo no qual louva a sua sabedoria. Cuidar significa, aqui, viver a vida de modo não somente sagaz, mas sábio. Há uma diferença entre sagacidade e sabedoria que Porfírio e outros helenistas faziam questão demonstrar e de manter. Cuidar é próprio do homem sábio.

O “cuidado de si” (em língua grega *epimèleia heautoù*, traduzida em *cura sui* na cultura romana da época tarda antiga) assume características filosófica (moral) e médica (terapêutica). Isso fez com que a ideia “cuidado de si” se tornasse um tema filosófico comum a muitas escolas helenistas. De fato, a “cura de si” foi amplamente aceita e promovida por Epicuro e seus seguidores, mas também pelos cínicos e estoicos

como Sêneca e Galeno. “Consciência de si” e “cuidado de si” devem caminhar *pari passu*.

6. ENKRATEIA E PHILANTHROPIA

Michael Foucault faz uma crítica interessante sobre como ao longo da história nós separamos consciência de si e cuidado de si: “O preceito ‘cuida de ti mesmo’, escreve Foucault, era, para os gregos, um dos preceitos basilares da vida na cidade, uma regra fundamental da conduta social e pessoal e da arte do viver. Para nós, hoje, trata-se de um conceito bastante obscuro e desfocado. Se se pergunta: ‘Qual é o princípio moral mais importante da filosofia antiga?’, a resposta imediata não será o ‘cuide-se de si mesmo’, mas sim o preceito délfico ‘conhece-te a ti mesmo’” (Foucault 1992: 15).

Outro elemento a ser sublinhado e que marca, a nosso aviso, importância desta carta, é o fato de que o cuidado de si é associado ao cuidado do outro. A nossa época tende a separar também estas outras duas realidades e, conseqüentemente, vê como a-moral (não-moral) o cuidado de si. No helenismo, esta separação não era reconhecida nem promovida. Porfírio, de fato, termina a sua carta exortando Marcela ao cuidado de si¹¹ e à prática da benevolência para com os homens (*enkrateia* e *philanthropia*).

Numa complexa visão de saúde o “cuidado de si” é aperfeiçoamento moral, cuidado para com o corpo, cuidado para com a ψυχή e o espírito

¹¹ O caráter ético-moral da *Carta a Marcela* nos permite pensar o cuidado de si no sentido de *enkrateia*, isto é, de lucidez ou sabedoria necessários à “gestão” de si e o autocontrole sobre os prazeres. Em outros textos clássicos que não podemos reportar aqui, *enkrateia* é também a condição para o exercício da dialética, entendida como o fato de nos encontrarmos em comum para discutir a distinção das coisas. Todavia, por mais importante que seja a *enkrateia*, ela não é um fim em si mesma e não é completa sem um verdadeiro interesse pelo outro-homem (*philanthropia*).

intrinsecamente interligados e voltados ao cuidado do outro. Escreve Porfírio:

Devemos, então, pensar que a alma racional é como o corpo do espírito que ele mesmo nutre, fazendo com que esta reconheça, graças à sua luz interior [luz do espírito], as noções que nela estão presentes [...]. O espírito se torna, assim, mestre, salvador, nutridor, custódio, guia; enquanto ele, no silêncio, prefere a verdade, descobre com a contemplação de si mesmo a lei divina, reconhecendo que desde a eternidade, a verdade encontra-se impressa na alma” (2017: 52).

Neste sentido, se o espírito nutre, protege, cuida, podemos pensá-lo como maternidade. O cuidado do outro é maternidade. Já o cuidado de si requer uma “dieta” especial que abarca corpo, espírito, emoções e estilo de vida.

Como se vê, a filosofia tarda-antiga é uma filosofia terapêutica e a *Carta a Marcela* vai justamente nesta direção ou pelo menos se baseia neste pano de fundo: *enkrateia* e *philanthropia*. É muito significativo para a nossa época redescobrir esta visão de uma estreita relação entre filosofia e saúde que nos abre à ética através do conceito perdido de “cuidado” como “maternidade”.

É interessante notar, outrossim, que os termos “medicina” e “mente” têm a mesma raiz em todas as línguas indo-europeias. De fato, as palavras: medicina, médico, meditação, têm sua origem no verbo grego μέδομαι que significa “pensar em...”, “preocupar-se em pensamento...”, “estar pensando em...”, “preocupar por...” e significam ainda: “meditar”, “calcular”. *Mèdomai* por sua vez, deriva do mito grego de Medeia (Μηδεια), cujas qualidades são astúcia, argúcia e sagacidade. De fato, Medeia é uma figura feminina, uma maga, que tem na sua mente

muitos pensamentos, e mais ainda, que se espanta com seus pensamentos e que é capaz de realizar poções, tanto venenosas quanto curativas.

Já os verbos $\mu\eta\delta\omicron\varsigma$ (pensar) e $\mu\acute{\epsilon}\delta\omega$ (cuidar de...) significam “medicar” e “meditar”. Correspondem, portanto, a um pensar e a um medir que visam o cuidado. Há o mero pensar e um pensar que cuida. Há um meditar no sentido de calcular, medir, criar relações de sentido e um meditar no significado mais profundo do termo, um meditar que é um cuidar, um meditar médico. O médico é precisamente aquele “meditante” cuja “meditação” cuida e cura quem necessita ser cuidado/curado.

Etimologicamente, portanto, nós não meditamos realmente até o momento em que não iniciamos a cuidar. Meditando, o médico cuida do corpo. E o filósofo? Do que o filósofo cuida? Da “alma” ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), e esse cuidado se dá através da linguagem. Os filósofos são por excelência os “cuidadores” da linguagem. Meditam sobre as palavras. Estão sempre atentos para não fazer mal às palavras e para não fazer o mal com as palavras. Os filósofos são – ou deveriam ser – os médicos da palavra, “especialistas” em um modo médico de meditar, ou seja, sem tecnicismos. Meditando, cuidam... do que dizem, da linguagem que usam, mas sobretudo, do outro com quem falam. Entrar em diálogo com o outro é cuidar do outro, cuidando do que o outro fala, ou seja, escutando-o. Devo “cuidar de mim” para melhor escutar o outro. Talvez este seja o modo mais difícil de cuidado porque não acontece sem que “o eu” seja interiormente envolvido. Não é egoísmo. É responsabilidade pessoal em primeira pessoa.

O meditar médico cura, salva a nossa vida, nos devolve a saúde. Nisto consiste a atividade (meditativa) do médico e a filosofia acompanha esta trajetória de meditação. Isso significa que a filosofia

acompanha a vida. Medita a vida. Alimenta, cura, nutre a vida. O “meditante” filósofo coloca pergunta: como a vida está se manifestando? Não há nada mais importante que “medicar” a vida. Evidentemente, o médico procura cuidar da vida em um certo modo e a partir de determinadas perspectivas: sensitivas, perceptivas, orgânicas, físicas... E todas as outras partes? Ocorrerá um médico para as outras partes (para as “paixões da alma”, como diziam os gregos)? A vida é o conjunto dessas partes... e uma é “essencial” à outra. Nenhuma parte é superior ou inferior, mas essencial à outra e em relação com a outra. Se uma não funciona, a outra também não funciona, por isso os dois médicos devem se consultar, devem trabalhar juntos.

Talvez, o nosso tempo seja um tempo propício para recuperarmos a relação entre filosofia e saúde. Da parte da filosofia, assim nos parece, tem-se considerado cada vez mais o corpóreo, o sensível, o tangível, por assim dizer, a “razão do corpo” como dizia Nietzsche. Assim também por parte dos médicos do corpo, quando meditam a seu modo – isto é, quando exercem a medicina – estão cada vez mais atentos à dor da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$). Se é assim, podemos dizer que o único e grande problema, seja para o médico que para o filósofo, é a vida. Sobre ela, tanto um como outro, meditam, ou seja, cuidam. Para ambos a vida é uma grande interrogação, uma grande questão, a única questão que que importa. Somos uma espécie com um problema tremendo. Isto é o que os gregos chamavam de “maravilha”, aquele estupor do qual nasce a filosofia.

7. O SENTIDO DO GESTO TERAPÊUTICO

Todas as espécies se exprimem e se manifestam: nascem, crescem, morrem. Mas nós não apenas nos manifestamos. Com a linguagem, nós

lemos a vida como interrogação, como problema – (somos “meditantes”!). Paradoxalmente, só assim podemos cuidá-la. “Problema” é um belíssimo termo grego: um problema é como um projétil que é lançado e que cai sobre mim, algo que se põe ou que é posto diante de mim (πρό = diante; βλημα = lançar, pôr). Há algo diante de mim. Como posso ter acesso a este “algo”, a este projétil? Ora, o olhar da mente é um meio de acesso. Mas é claro que temos acesso também através do olhar da visão, da olfação, do tato, da audição... cheiramos os entes, escutamos os entes etc. Através da mente, porém acessamos os entes compreendendo-os. A mente é o órgão desse ato da ψυχή que é o ato de compreender.

Não queremos aqui entrar no debate de questões que dizem respeito à filosofia da mente. Tocamos no tema somente para acenar ao cuidado para com essa parte orgânica da ψυχή que é a mente, com todos os seus neurônios e suas sinapses. Todavia, a ψυχή é “maior” que a mente, é bem mais complexa que a parte física, se caracteriza como “estrutura” ou como “capacidade de...” dirigir-se ao ente e de ser afetado por ele, e não apenas compreendê-lo, que é função da mente. Quando, porém, entramos na questão de “por que?” este ou aquele ente me alcançou, me afetou, me chamou atenção, me atraiu a si, me fez uma visita interpelando a minha ψυχή... neste ponto passamos do metafísico, do suprassensível, ao visível: encontramos o nível ético. Tanto o médico do sensível que do suprassensível, tanto o filósofo da mente quanto cada um de nós que encontramos e acolhemos a “encarnação”, somos inevitavelmente chamados a *cuidar*.

Para a filosofia clássica como também para as escolas helenistas, é fundamental que a alma esteja bem. A alma (ψυχή) deve estar bem para que possa se dirigir bem – com clareza e de modo adequado – aos entes. Esta é a síntese da filosofia de Platão e Aristóteles que, como se pode

ver, há muita semelhança com medicina. Aliás, Platão deve muito à linguagem médica... e Aristóteles deve muito mais. Existem vários textos que o comprovam.

Porfírio, por sua vez, usa a expressão “pureza da alma”. Dirigindo-se à sua amada, escreve: “Com a pureza [da alma] me terás mais presente e unido a ti, dia e noite, em uma união pura e bela, e sem que eu possa ser separado de ti – se tiveres o cuidado de entrar em ti mesma – recolhendo em ti todos os membros do corpo que estão dispersos e divididos na multiplicidade” (2017: 50). E continua: “É partindo [do corpo] que o divino Platão tratou das coisas sensíveis e inteligíveis, e tu pode considerar aquilo que ouve reelaborando tudo com a memória [...], esforçando-te por conservar tal conhecimento e colocando-o em prática com as obras” (Porfírio 2017: 51).

Se a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ é doente, turbada, *per*-turbada, não acolherá bem os entes e a mente não compreenderá bem e não compreendendo bem os entes, não compreenderá bem a vida. E aqui a metafísica encontra a ética: não compreendendo bem os entes não se compreende bem a vida e não se vive bem todas aquelas dimensões da vida fazem parte: a política, a religião, a economia... É surpreendente como os filósofos clássicos, em meio às suas elaboradas metafísicas, sempre tomaram em consideração a ética... Obviamente, eles “olhavam bem” para a vida. Quase todos fizeram política, ou fizeram manifestações sobre outros temas e questões para além da metafísica.

Porfírio insiste com Marcela para que ela combata os turbamentos da $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, que cure suas patologias e desvios: “Por acaso, não consideramos nós que cada paixão da alma é o pior inimigo da salvação... [entendida como libertação da finitude do corpo] e que não se é sábio não porque não se adquiriu algum conhecimento, mas bem sim pelo fato

de não ter se libertado das paixões da alma? [...]. As paixões são o princípio das doenças, e a doença da alma é o vício” (Porfírio 2017: 49).

Ora, não necessitamos concordar com Porfírio de que as paixões são o único princípio das doenças – essas são frutos de uma combinação de causas, mas me parece plausível admitir que a filosofia, entendida como chave de leitura médica, terapêutica, deve, sim, se ocupar das emoções ou paixões, e também das crenças e convicções adquiridas pelo convívio social. Algumas convicções sociais resultam interiorizadas a nível profundo, a ponto de guiar muitos aspectos do pensamento e das ações do indivíduo. Existem “doenças comuns”, ou seja, “doenças da comunidade”, doenças das quais todos somos acometidos. Se a filosofia se ocupa da vida, deve saber que na vida abundam experiências amorosas, experiências de aflição, de medo, de abandono, de ira (viver é mais difícil do que morrer, dizia Sêneca). Nesse sentido, o argumento terapêutico é a parte prática e rigorosamente concreta da filosofia na perspectiva he-lenística. Portanto, a “terapia filosófica” intervém também no tecido cotidiano das emoções e convicções.

Pensar a filosofia como chave médica e terapêutica, não significa renunciar ao raciocínio lógico, claro e coerente, mas significa procurar um modo de compreender o psicológico, significa encontrar o caminho do mundo interior, com o objetivo de envolver a inteira vida do “paciente” no processo de investigação. A filosofia – se quiser exercitar-se a modo da medicina – deve refletir sobre o uso da imaginação, das narrativas, das formações sociais, enfim, deve dar conta das interações humanas. Para Porfírio a filosofia é, de fato, capaz de “intervir”, inicialmente ferindo, depois confortando. E tudo o que conforta a ψυχή, conforta também o corpo.

Mas, atenção! Não existe uma terapia definitiva para a ψυχή. É uma tarefa (não tem nada a ver com ir ao psicólogo ou nunca ter ido, ir por um tempo ou ir por toda a vida). Ser sábio é saber viver, é buscar a saúde da ψυχή todos os dias, é buscar viver bem. Conselho idêntico ao do médico a seu paciente.

Na carta, Porfírio, como um bom médico, dá a Marcela algumas indicações, muitas delas já presentes na filosofia clássica: viver uma vida equilibrada, não seguir os vícios, buscar um certo “distanciamento”. É muito interessante este último ponto. Escreve Porfírio: “Não te deixes levar pela multidão de acontecimentos exteriores a ponto de seres transportada pela corrente de um impetuoso rio de dificuldades” (2017: 47). Nós hoje somos inundados de eventos, de acontecimentos, de notícias, de coisas, de bens. Com isso, nossa energia (seja física que psicológica, intelectual ou afetiva) se dispersa para todos os lados. Sem nos darmos conta, estamos perdendo a capacidade de nos concentrar sobre algo, e muito mais sobre nós mesmos. “Os filósofos – escreve Porfírio – dizem que nada é mais necessário do que saber bem o que não é necessário” (2017: 59). Não desejar o que não serve. Dissolver o desejo das coisas desnecessárias.

CONCLUSÃO

Como vimos, a filosofia no mundo helenístico era constituída também de uma série de práticas destinadas a cuidar de si, não somente para se conhecer (no sentido do “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates), mas para viver bem. Nessa nova cultura, a atividade de cuidar de si era uma atividade relacionada a pensamentos e a ações reais e concretos, e não apenas uma atitude abstrata. O indivíduo helenista tinha que ser

um bom administrador de si mesmo, usando a medicina da filosofia (reflexão, escrita, leitura, auto exercício), para aprender as regras do bem-viver-com-os-outros, isto é, as regras úteis para dirigir seu próprio comportamento em meio aos demais.

Foi dirigindo-se a uma mulher que Porfírio pôs em evidência e em ritmo de continuidade este elemento importantíssimo da cultura clássica: a centralidade da filosofia enquanto medicina da ψυχή, pois uma vez que se o fluir da vida é bloqueado por pensamentos falsos – que impedem de “bem ver” a dinâmica da relação com outros, com o mundo, com a vida – estes pensamentos podem ser considerados uma doença. Daí a ideia de que uma pessoa que sofre de pensamentos e desejos vãos é semelhante a um corpo febril.

Para Porfírio, a filosofia pode, através do amor pelos argumentos e pela linguagem, curar as “doenças” causadas pelas falsas opiniões e pelos maus desejos. Os argumentos da filosofia estão para a ψυχή assim como a medicina está para o corpo. Um remédio é avaliado a partir da sua faculdade de curar. Isso se pode dizer também de uma filosofia: assim como a arte médica cura o corpo doente, analogamente deve se comportar a filosofia em relação à ψυχή. Esta analogia entre filosofia e medicina posta em evidência por Porfírio serve a nós ainda hoje: de fato, é isto que queremos dizer quando dizemos, por exemplo, que vivemos em uma “sociedade doente”.

Em períodos de “paixões tristes” vale a pena fazer filosofia – quem assim o desejar – para responder à urgência do sofrimento humano. O objetivo da filosofia – se existe um – é o humano, o florescer do humano (*eudaimonia*) ou humanização, como preferimos nós. Temos plena a convicção de que a filosofia, com seus discursos e raciocínios, e com seu modo de explicar e fazer clareza, pode levar a um viver bem, a um

florescer-com-os-outros. A saúde é plena se acompanhada pelo desejo de fazer o bem.

REFERÊNCIAS

- Benasayag, Miguel – Schmit, Gérard. 2003. *Les passions tristes. Suffrance psychique et crise sociale*. Paris: La Découverte.
- Dodds, Eric Robertson. 1970. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*. Firenze: La Nuova Italia.
- François Dubet. 2019. *Les temps des passions tristes. Inégalités et populisme*. Paris: Seuil.
- Girgenti, Giuseppe. 1996. *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Martin Luter H.; Gutman Huck.; Hutton Patrick (ed.,). 1992. *Tecnologia del sé: un seminario con Michel di Foucault. ...* Bollati Boringhieri.
- Porfirio. *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella*. 2017. Firenze: Lorenzo de' Medici Press.
- Reale Giovanni. 2018. *Storia della Filosofia greca e romana*. Milano: Bompiani.
- Sodano, Angelo Raffaele. 2006. In Porfirio, *Vangelo di un pagano*. Milano: Bompiani.
- Spinoza, Baruch. 2017. *Etica*. Firenze/Milano: Bompiani.

4

VALOR E LIMITES DO PARADIGMA MÉDICO EM PLATÃO ¹

Maurizio Migliori ²

Antes de tudo, agradeço por me terem dado a possibilidade de oferecer uma pequena contribuição ao trabalho de vocês. Já tive o prazer de realizar várias reuniões em universidades brasileiras, em São Paulo, em Uberlândia, no Rio de Janeiro, em Brasília e em Maringá, e sempre foi uma experiência maravilhosa. Portanto, estou feliz por poder falar com vocês também, embora à distância, e peço desculpas por não poder falar na língua de vocês.

1. ALGUMAS PREMISSAS

Devo fazer algumas observações preliminares. A primeira diz respeito à minha interpretação de Platão. A visão tradicional do pensamento de Platão, hoje felizmente cada vez mais em crise, tenta uma leitura evolutiva dos diálogos. Primeiro haveria uma fase socrática, depois uma fase madura com a afirmação das Ideias e, finalmente, uma fase de crise seguida das últimas obras. Ao contrário, eu acredito que os textos de Platão oferecem uma filosofia unitária, que ele apresenta, de

¹ Texto original "Valore e limiti del paradigma medico in Platone" do Prof. Dr. Maurizio Migliore, apresentado no II Seminário Internacional Filosofia e Saúde, conjugado com a IV Semana Dom Luciano Mendes, no dia 25 de agosto de 2021. O texto foi traduzido pelos professores Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e Cristiane Pieterzack (Domus ASF). *Observação:* na tradução, optamos por manter as referências dos textos originais em italiano, não fizemos as devidas adaptações com as edições dos referidos textos já traduzidos em língua portuguesa.

² Professor ordinário de História da Filosofia Antiga da Universidade de Macerata, Itália.

uma certa forma, seja para respeitar sua própria concepção de escrita filosófica, ilustrada sobretudo no *Fedro*, seja para ser fiel ao coração do ensinamento de Sócrates. Em suma, e lamento não poder demonstrar isto aqui, o grande filósofo ateniense quer ser “maiêutico” através de seus escritos. Por isso, ele constrói um protrecticus gigantesco, um convite verdadeiramente socrático para fazer filosofia, com o objetivo de provocar a reflexão do leitor. A filosofia para Platão não se aprende, faz-se, senão não é filosofia. A tarefa do verdadeiro mestre é, portanto, levantar problemas e ajudar o leitor a resolvê-los.

Por isso ele primeiro escreve diálogos simples para almas simples, depois resolve problemas anteriores para abrir novas grandes questões e, finalmente, escreve somente para aqueles que são capazes de fazer filosofia. De fato, depois do *Fedro*, nenhum diálogo tem as características de uma “obra-prima literária” como os textos anteriores. Tudo isso explica por que, em minhas análises, lido em conjunto com diálogos que também estão muito distantes um do outro na sequência de textos platônicos que podemos reconstruir.

Segunda premissa: tentarei trazer à tona uma característica do pensamento platônico (e aristotélico) que nós, em Macerata, chamamos de *multifocal approach*, sobre a qual já fizemos um ciclo de conferências e vários livros. Diante da realidade, que é muito complexa, os filósofos clássicos acreditam, com razão, que não é possível ter uma e apenas uma explicação, uma e apenas uma visão. É por isso que eles constroem quadros interpretativos, teorias, esquemas e pontos de vista diversos. Assim, oferecem descrições e explicações que podem ser muito diferentes umas das outras, mas que, no entanto, são verdadeiras e adequadas no âmbito próprio, um jogo de relações que nega radicalmente qualquer

forma de relativismo. Desta forma, eles tentam obter uma imagem o mais adequada possível da realidade.

Finalmente, uma premissa mais intimamente relacionada ao nosso tema. Não sou um especialista em medicina antiga e, portanto, não vou abordar o problema da relação entre Platão e as escolas médicas. Entretanto, é importante compreender o contexto no qual o filósofo se move. Para isso, devemos lembrar as três principais posições que ele certamente tinha em mente, lembrando que a medicina antiga é tanto ciência quanto *techné*, palavra grega que traduzimos indiferentemente como “arte” e “técnica”.

A primeira posição é a dos filósofos naturalistas, que não valorizam a especificidade da medicina, mas a colocam no âmbito de sua visão sobre a *physis*. Ou seja, eles acreditam que a filosofia fornece ferramentas adequadas para lidar com questões médicas. A objeção neste caso é fácil: os elementos da *physis*, tais como as quatro matérias-primas, ou as forças elementares como quente/frio, seco/molhado, não encontram nenhuma correspondência imediata no corpo humano e, portanto, não são úteis para tratar doenças. No entanto, veremos que a medicina antiga nunca conseguiu se desprender completamente desta visão filosófica da *physis*.

Diversa é a posição daqueles que são médicos num sentido mais técnico. Neste campo, temos duas grandes escolas que devem, porém, ser entendidas como atitudes metódicas compartilhadas, e não como escolas organizadas. Há um debate interminável sobre estas escolas, até porque não há sequer acordo sobre os trabalhos que podem ser atribuídos a uma ou a outra. De qualquer modo, a nós interessa lembrar que existe a escola do Cnido, que parece estar interessada em patologia, ou seja, no diagnóstico, nas terapias e nas intervenções farmacológicas,

uma forma de empirismo diagnóstico, muito focada na operatividade e na cura. Diferente é a posição de Hipócrates de Cos, que Platão menciona duas vezes de forma claramente positiva, no *Protágoras*, onde o apresenta como um mestre da medicina – colocando-o até mesmo em paralelo com dois escultores excepcionais como Policlitus e Phidias – e, também, no *Fedro*, 270C, em relação à necessidade de conhecer o todo, um tema que, como diremos, é central para o pensamento dialético de Platão. Portanto, devemos dizer imediatamente que ele está certamente lá, tão forte que, segundo o grande médico Galeno, Platão é um seguidor de Hipócrates e tirou dele suas principais doutrinas (Galeno, *De Usu Partium*, 1, 8). Obviamente, trata-se de um juízo “parcial”, mas que capta amplificando um elemento de verdade.

Hipócrates se propõe a observar a vida do sujeito, que deve manter seu equilíbrio para estar em boa saúde. Esta situação depende da mistura correta dos humores (sangue, fleuma, bílis amarela e bílis preta), caso contrário, gera-se a doença. Os quatro humores estão, então, ligados às qualidades primárias (frio-quente e úmido-seco), aos elementos primários (ar, água, fogo, terra) e às estações do ano. Como se pode ver, a visão filosófica também pesa neste contexto.

2. PLATÃO E A MEDICINA

Platão dá muita atenção à medicina, à qual ele frequentemente recorre para tomar exemplos que possam esclarecer seu pensamento. Esta atitude deve ter sua própria justificativa, a qual tentaremos identificar. Podemos antecipar, no entanto, que o filósofo pode ter sido atingido pela complexidade desta técnica, bem expressa em um famoso aforismo de Hipócrates: “A vida é curta, a arte é longa, a oportunidade é fugaz, a

experiência é incerta, o julgamento é difícil” (Hipócrates, *Aphorismos*, 1). Trata-se de dados óbvios, visto que a medicina se interessa por um organismo, isto é, de uma realidade extremamente complexa, um todo que, por um lado, interage continuamente com o meio ambiente, e por outro lado, é composto de partes que interagem seja entre elas, seja com o todo. O quadro resultante é, portanto, necessariamente sempre complicado.

Além disso, a medicina é importante por causa das ações que ela é capaz de realizar, o que até a torna temível. No *Hippias Menor* (375B), Platão afirma que um bom médico é mais capaz de fazer *voluntariamente* o mal ao corpo do que um incapaz, de fato, o médico sabe fazer bem a seu amigo e mal a seu inimigo (*República*, I, 332D). Isto nos faz perceber imediatamente duas coisas, a saber: 1) o médico se depara com um problema ético, ligado ao par bem-mau, um assunto sobre o qual teremos que voltar; 2) esta *techne* tem sua própria dimensão cognitiva e científica que pode ser avaliada em si mesma, independentemente dos objetivos que ela se estabeleça. Por exemplo, os médicos nazistas que torturavam nos campos de extermínio podiam fazê-lo precisamente porque eram médicos, formados em medicina, ao contrário de outros torturadores.

Enfim, como todas as artes, também a medicina sofre o peso das transformações sociais. Na época de Platão, o uso da escrita tornou-se cada vez mais importante. Foram escritos tratados sobre medicina, alguns dos quais conservados para nós, e assim começaram a existir médicos com conhecimentos aprendidos com os textos. Para Platão, entretanto, a medicina, precisamente por sua natureza específica, tem tanto uma estrutura teórica quanto uma relação direta com a esfera empírica. Não se trata apenas de verificação do resultado da cura: é

necessário um constante respeito pelas indicações da realidade, o que implica maleabilidade e rejeição da rigidez típica do texto escrito. Não a caso, no *Político*, 295C ss, Platão, para descrever os limites de todas as leis escritas, dá o exemplo de um médico que escreve uma receita antes de partir para uma longa jornada. Se ele volta mais cedo do que o esperado, não se sente vinculado de forma alguma ao que escreveu; pelo contrário, se o quadro clínico mudou, ele certamente muda seu diagnóstico e tratamento. Isto é verdade para qualquer ciência, que tem que ser flexível para ser inovadora, mas no caso da medicina é particularmente decisiva.

Por fim, uma advertência: mostraremos o quanto Platão valoriza a ciência médica em seus exemplos. Mas não devemos exagerar. O filósofo certamente considera a matemática a ciência por excelência, inferior apenas à filosofia dialética. Entretanto, os exemplos matemáticos, se se complicarem, só podem ser compreendidos por aqueles que possuem conhecimentos adequados; além disso, não permitem conexões com o debate ético e político. Isto tem uma outra consequência: se tomarmos *episteme* no sentido forte, como conhecimento do que é absolutamente estável, a medicina imediatamente parece estar em falta. Talvez por esta mesma razão, no entanto, ela esteja próxima das ciências e técnicas ligadas à práxis, tais como a ética e a política.

3. O OBJETO DA CIÊNCIA MÉDICA

Como qualquer técnica, a medicina goza de grande autonomia e não admite interferências: somente um cocheiro pode julgar corretamente uma raça, somente um médico pode julgar quais alimentos são saudáveis (*Ion*, 531E, 538A-C). De fato, os atenienses devem ouvir o

médico para a saúde pública, não os oradores ou políticos (*Alcebiades I*, 107B-C), porque só ele sabe o que é melhor; da mesma forma, aquele que desconhece a medicina, se tem um filho doente, não a trata ele mesmo, mas vai ao médico (*Lísias*, 209E-210A).

De fato, este é o objeto específico da medicina: a saúde (*Carmides* 165C-D). Platão enfatiza que cada ciência tem um objeto específico, que é diferente da própria ciência (166A). A medicina, portanto, surge da conexão de dois elementos diferentes, embora intimamente relacionados: a teoria, fortemente enraizada na ação concreta, e a saúde do corpo sobre o qual se opera (170B). Todos conhecem o corpo, muitos têm conhecimentos teóricos, mas para julgar, deve ser compreendida a conexão. Nem mesmo o homem sábio, como tal, pode reconhecer quem é verdadeiramente médico e quem não é: o conhecimento fora do campo específico não tem importância neste nível (*Carmide*, 170E-171C).

Mas a afirmação da ciência abre um problema, ao qual Platão retorna várias vezes, a partir de uma fórmula geral: o conhecimento determina o sucesso em todos os campos, pois nunca pode estar errado em nada e necessariamente age corretamente, caso contrário não seria mais conhecimento (*Eutidemo*, 280A). Esta posição, porém, na *República*, é apoiada por um sofista muito agressivo, Trasímaco, e é criticada por Sócrates (340D-E). De acordo com o primeiro, o médico que comete um erro não pode ser considerado um médico; do mesmo modo, *se falamos de modo rigoroso*, um artesão, se comete um erro, mostra que não tem *episteme*, ciência, isto é, que ele não é o que diz ser. Esta é uma posição totalizante e absoluta. Platão enfatiza isto com a mesma terminologia. Trasímaco usa $\kappa\alpha\theta'$ ὅσον (para dizer “enquanto é aquilo que dizemos ser, 340D7; 340E8-341A1), uma fórmula legitimada por Sócrates, que eventualmente a usa (342D4). O filósofo, no entanto, usa fórmulas

diferentes para afirmar a mesma coisa: o médico de verdade, τὸν τῷ ὄντι ἰατρὸν, 341C6-7; o timoneiro no sentido próprio, ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης, 341C9; a técnica em si, αὐτὴ ἢ αὐτῆ ἰατρικῆ, 342A1, ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ, 342A5; o médico rigoroso, ὁ ἀκριβῆς ἰατρὸς, 342D6; o timoneiro rigoroso, ὁ κυβερνήτης κυβερνήτης ἀκριβῆς, 342D9.

Sócrates, no entanto, responde de duas maneiras. A primeira está relacionada com a discussão política que os dois estão conduzindo. O médico é aquele que cura os doentes, ou seja, ele tem um objetivo que diz respeito, como qualquer arte, ao que é útil aos outros. De fato, também o corpo não é sem defeitos e, portanto, precisa de alguma intervenção: a medicina foi inventada para este fim (*A República*, 341D-E). Desta forma, Sócrates sugere a possibilidade de que uma técnica, como a medicina, tenha limitações relacionadas a seu objeto. Entretanto, o ponto importante é outro: o médico não tem um fim a si mesmo, mas o que é útil para o corpo do doente. Ele, portanto, não procura riquezas, ou algo semelhante, para si mesmo. Uma vez que uma análise *rigorosa* deve ser realizada, Sócrates aponta que cada arte tem seu fim particular, diferente daquele de todas as outras. Portanto, uma técnica específica ocupa-se de obter um ganho, uma outra, a medicina, ocupa-se da saúde. O ganho não diz respeito à sua atividade como médico, mas a uma técnica totalmente diferente. De fato, cada técnica leva a uma recompensa, mas, sob um plano rigoroso, devemos dizer que a medicina produz saúde e o construir a casa, aquela de ganhar uma recompensa (346D1-6). Um raciocínio rigoroso afirma que cada técnica tem um e apenas um fim específico: o ganho é o resultado de uma técnica específica que normalmente acompanha todas as atividades produtivas. A prova final é que uma técnica, como a medicina, permanece boa, eficaz e útil mesmo quando desempenha sua função de forma gratuita. O

problema, implicitamente, é que o mesmo indivíduo, obviamente, pratica técnicas diversas, o que pode dar origem a problemas e erros, como veremos adiante.

4. A MEDICINA TEM PROBLEMAS ÉTICOS

Esta distinção platônica entre técnica médica e técnica de ganho nos confirma que a atividade médica tem relações com a ética, ou seja, com o comportamento, que não podem ser ignoradas. Nas *Leis* (IV, 720A ss), Platão, a fim de ilustrar o cuidado com que as leis devem ser escritas e explicadas, distingue os médicos verdadeiros de outros que são chamados médicos, mas que na realidade são apenas “ajudantes”, talvez poderíamos dizer “maus enfermeiros”. Eles aprenderam vendo o comportamento dos médicos, mas não têm nenhum conhecimento teórico. Consequentemente, eles não podem dar nem receber indicações sobre a doença, mas agem com base em suas impressões e impõem, como tiranos, apenas o que vem da experiência deles. É por isso que eles trabalham principalmente com escravos, de modo a deixar o tratamento de homens livres para o verdadeiro médico. Este estuda a doença desde o início, dando informações ao doente, escutando-o e aprendendo ele mesmo algo nesse encontro. Além disso, ele não prescreve nada antes de ter persuadido o paciente. Sua operação é, portanto, multifacetada e sempre adaptada à situação: tem uma parte teórica, uma parte prática e uma parte relacional, com respeito ao paciente que se encontra diante dele.

Aqui é necessário reiterar a impossibilidade de encerrar Platão em um único esquema: sua visão é sempre polivalente, o que não implica em uma mudança de opinião. Assim, alguns estudiosos se surpreendem

porque a *República* (405C-408E) parece recomendar a medicina curativa, que permite ao doente recuperar rapidamente a capacidade de trabalhar e participar da vida política. Em contraste, a medicina dietética corre o risco de prolongar a terapia indefinidamente. Muitos veem aqui uma mudança de opinião, enquanto há apenas um exemplo do que eu chamo de “Abordagem multifocal”.

De fato, Platão expressa aqui um juízo sobre a sociedade de seu tempo, contra os ociosos e aqueles que têm um modo de vida errado. Eles forçaram os médicos a inventar uma série de novas doenças com nomes estranhos, que não existiam na época de Asclépio. A polêmica é contra os tratamentos atormentadores de doenças mortais, com o único objetivo de retardar a morte ao custo de vida de uma forma terrível. Para Platão, ninguém pode se permitir o luxo de permanecer doente e de se tratar para toda a vida. Isto é algo imposto por pessoas ricas. Um artesão quer algo que lhe permita voltar ao trabalho e, portanto, recusa uma cura muito longa: se o corpo não puder suportar, ele morre. O homem rico, por outro lado, não se importa se um cuidado exagerado do corpo, que vai além dos limites da ginástica, atrapalha a administração doméstica, as expedições militares, os compromissos sedentários, e, acima de tudo, dificulta a aprendizagem, a reflexão e a meditação.

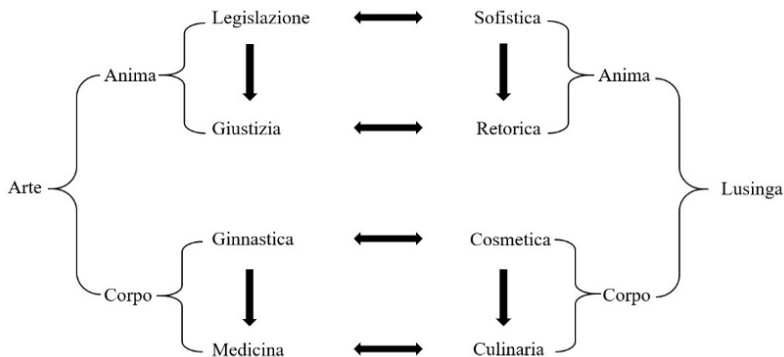
Não há mudança de opinião e não é correto contrastar uma reflexão realizada em nível teórico e epistemológico com um embasamento em referências explícitas à crítica social.

5. A MEDICINA TEM UMA RELAÇÃO COM A RETÓRICA

A segunda observação diz respeito à necessidade de convencer uma pessoa doente. A saúde é um fato profundamente humano e requer a

participação do paciente, que deve seguir as instruções do médico. Sem a convicção do paciente, a medicina corre o risco de ser impotente. Górgias diz isto com grande convicção no diálogo homônimo (456B-E). O retórico se compara a seu irmão, Eródico, que é um médico, e afirma que pode obter aquilo que o outro não consegue, porque pode convencer o doente a aceitar a cura. Isto, para Platão, não mostra o grande poder do retórico, porque no nível médico a sua arte funciona somente com aqueles que são ignorantes. O retórico pode parecer melhor do que eles, mas diante de especialistas, ou seja, médicos, somente o especialista será convincente, não o retórico. No entanto, confirma-se que o médico também deve ter conhecimentos e habilidades retóricas. Na verdade, Platão diz várias vezes que um discurso não só deve ser verdadeiro, mas também plausível, para que seja eficaz.

Platão no *Górgias* aprofunda a natureza da medicina, colocando-a dentro de uma distinção entre arte e bajulação (*κολακεία*), um tratamento longo e insistente (463A-466A; 500E-503D; 513D-E) que dá origem a uma verdadeira “diárese”, que podemos reproduzir no esquema abaixo.



A contraposição é entre aqueles que trabalham sem conhecimento, visando o prazer, e aqueles que conhecem e pensam no bem, ou seja, entre a arte que procura o bem para o corpo e a alma e a lisonja, pura prática que não possui conhecimento e simulam fazer o que as artes fazem. Toda arte, fundada no conhecimento, se contrapõe à bajulação, que procura substituí-la. Para o corpo temos mestres da ginástica e médicos, que procuram torná-lo ordeiro e harmonioso. Pois todas as coisas são boas se tiverem ordem e harmonia (τάξεώς τε καὶ κοσμου τινός, 504B5).

Platão também estabelece uma relação vertical de dependência: o primeiro termo de cada par (ginástica), indicando as regras para se sentir bem, é de alguma forma *superior e normativo* para o segundo (medicina), que propõe apenas o remédio para tentar recuperar a saúde perdida. Portanto, temos uma primeira cura do corpo, mais externa, mas importante, que é a ginástica, à qual se contrapõe à arte de se embelezar, a cosmética. A ginástica ocupa-se em garantir o estado positivo do corpo, enquanto a medicina propriamente dita, trata de doenças. No entanto, a natureza do esquema leva Platão a concentrar a ação da medicina na alimentação, que se contrapõe à culinária. Esta escolha, reconhecidamente parcial, tem, no entanto, sua razão. Mesmo quando Platão descreve todas as atividades produtivas humanas (*Filebo*, 287B-289C), ele coloca em sétimo lugar a técnica de cuidar do corpo, que inclui a agricultura, a caça, a ginástica e a medicina. Como deveria ser, a alimentação (agricultura e caça) desempenha um papel decisivo no cuidado do corpo.

De qualquer forma, nesta visão, a natureza científica da medicina é altamente valorizada: ela investiga a natureza do que trata, a sua cura, busca a causa do que faz e, sobretudo, é capaz de prestar contas, ou seja,

de justificar diagnósticos, medicamentos, intervenções. Este último dado, a capacidade de justificar suas próprias teorias, é típico da ciência para Platão, tanto que caracteriza a passagem da mera opinião verdadeira, portanto inteiramente respeitável, para a *episteme* (*Mênon*, 97E-98A).

6. A MEDICINA NECESSITA DE REFERÊNCIAS TEÓRICAS

Temos enfatizado repetidamente que a medicina tem uma base teórica, mas quem seguiu com atenção esta conferência se deu conta que até agora esta parte estava bastante ausente. De fato, como já dissemos, a medicina deve curar, embora sem exagerar, e não deve ser condicionada pela “sabedoria” comumente entendida. Entretanto, há um risco: sem a sabedoria do bem e do mal, a medicina conserva a capacidade de curar, mas não sabe se funcionou *bem* (*Carmides*, 174C-D). Em síntese, o médico que cura não sabe se a cura foi realmente boa para o doente e para a sociedade (164A-C). Aquele que cura um futuro assassino é responsável pelo ato deste último? Claro que não, mas se ele não o tivesse curado, não teria havido assassinato. A questão não diz respeito ao médico *enquanto médico*, mas enquanto sujeito que pratica várias coisas, entre as quais a medicina. No entanto, a questão faz sentido. Para me explicar, recorro do problema que surgiu quando o hierárquico nazista Goering tentou (com sucesso) cometer suicídio na prisão antes de ser enforcado. Era correto lutar para salvar sua vida para depois cumprir a sentença?

A resposta não importa: aqui é suficiente entender o problema que Platão coloca. Se alguém age bem, *seja* cumprindo o próprio dever (neste

caso curar) seja em modo virtuoso, o médico não sabe se sua ação, boa do primeiro ponto de vista, é igualmente boa no segundo terreno.

Mas a relação da medicina com o pensamento teórico e filosófico tem um campo de aplicação mais específico, uma vez que ela atua de acordo com o esquema dialético todo-partes. Não posso mostrar aqui o que se trata de um par fundamental no pensamento dialético de Platão e me limito ao nível puramente médico: “De fato, todo médico e todo artesão hábil faz todas as coisas em função do todo e, tendendo ao bem comum mais alto, realiza a parte em função do todo e não o todo em função da parte” (*Leis* 903C5-D1). Isto tem uma consequência terapêutica imediata. Platão (*Lachete* 185C), falando dos bons médicos, diz que para curar a visão, ocupar-se-ão primeiro não do medicamento [fármaco], mas dos olhos, ou seja, do exame do órgão doente. Mas estes bons médicos sabem que não é possível curar os olhos sem também ocupar-se da cabeça e depois, procedendo logicamente, de todo o corpo, através da cura do regime de vida. Em síntese, tratam e curam o todo junto com a parte (μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος, *Carmides*, 156C4-5). Trata-se de um procedimento óbvio ligado à visão todo-partes. A lógica ordenadora é dada pelo todo, que condiciona em uma relação dialética as partes, que têm apenas uma mais ou menos vasta autonomia. Em outras palavras, estamos diante de uma realidade uni-múltipla e é um erro esquecer isso: o tratamento da parte não pode jamais prescindir da condição do todo.

Portanto, a medicina é baseada em uma visão unitária do organismo humano composta de aparelhos diversos, o que nos obriga a operar sob dois terrenos: sobre aquele específico do aparato doente e sobre aquele geral do todo do qual o aparato faz parte.

Justamente por causa desta visão unitária, ligada à fisiologia, Platão no *Lachete* explicita um outro fato: a ligação entre passado, presente

e futuro. De fato, a medicina considera os três dados em conjunto (*Lachete*, 198D-E): é impossível fazer um bom diagnóstico sem reconstruir o passado, e o prognóstico é obviamente uma previsão voltada para o futuro, mas feita no presente, com base nos sintomas e no fármaco identificado.

Tudo isso culmina no *Timeu*, no qual Platão investiga a estrutura do organismo, visto precisamente como uma realidade uni-múltipla, um todo composto de partes, cujo peso e interações devem ser estudados cuidadosamente. De fato, o cérebro tem uma função central para todas as atividades psíquicas, enquanto o coração e o sangue são essenciais para funções vitais, como a digestão e a respiração. Aqui vemos a visão sistêmica de Platão: as partes de um todo têm uma importância definida em relação ao todo, em um complexo jogo de relações recíprocas. Resta o fato de que a concepção de um organismo, unido e articulado em órgãos em relação entre eles e com o todo, abre o caminho para um aprofundamento anatômico que vai além dos limites da medicina hipocrática.

Ao mesmo tempo, porém, ele procura reconduzir os humores orgânicos aos quatro elementos, que ele já fez depender de corpos geométricos elementares inseridos no Receptáculo. A coisa não é desconcertante, o problema em uma visão sistêmica é aquele de definir o todo que está sendo analisado. Se o todo é a *physis*, da qual o organismo humano também faz parte, é óbvio que os elementos da natureza devem ser combinados e confirmados no organismo.

Uma observação final sobre a relação todo-parte: se refletirmos, também a questão anterior – se o médico que trata conscientemente o doente faz “bem” num sentido mais geral – depende do todo que se quer definir. Se o todo é a relação médico-paciente, não há problema, mas se

o todo é a vida do doente em seu mundo, temos duas possibilidades: se o paciente se revela um ser virtuoso, o médico fez uma ótima coisa; se ele se revela um criminoso perigoso, o julgamento muda do mesmo modo.

7. O VERDADEIRO TODO: O SER HUMANO COMPOSTO DE CORPO E ALMA

Mas se o médico se ocupa do ser humano, que para Platão é composto de corpo e alma, isto não pode ser ignorado. No *Carmide*, Platão julga positivamente a concepção da medicina grega que trata da parte (τὸ μέρος, 156E6) tratando do todo (τοῦ ὅλου, 156E4) enquanto este último é decisivo. Trata-se, porém, de verificar se, apesar das aparências, tal prática é coerente no determinar *qual é o todo*. Argumentar que é absurdo pretender curar a parte independentemente do corpo inteiro (ἄνευ ὅλου τοῦ σώματος, 156C2-3) é justo, mas limitado, uma vez *que pelo todo entende-se apenas o físico*. Por isso, Platão contrapõe aos médicos gregos um médico trácio, o qual dizia que a totalidade dos males e dos bens para o corpo e para o homem todo vem da alma (156E). De fato, Platão em seus diálogos também trata separadamente: 1. o ser humano *inteiro*, composto de alma e corpo, em sua totalidade; 2. o corpo *sozinho* e 3. a alma *sozinha*. O elemento superior é certamente a alma, que também tem uma parte divina, mas quando pensamos no homem vivente, estamos falando do homem inteiro; em outros casos, porém, conta a superioridade da alma, que manifesta a parte melhor e mais profunda de cada um.

Em todo caso, Platão enfatiza que a saúde da alma tem efeitos diretos sobre o corpo: precisa tratar (θεραπεύειν, 157A1-2) da alma, a fim de alcançar uma sábia temperança (σωφροσύνην, 157A6), se quiser que

o corpo esteja bem. O sentido destas afirmações vem explicitado, na conclusão, pelas próprias palavras do médico trácio: “E de fato hoje – disse – este é o erro dos homens, que alguns procuram ser médicos da sábia temperança e da saúde, separadamente uma da outra” (157B5-7). O cuidado do ser humano implica atenção a ambas as naturezas, à alma com sábia temperança e ao corpo com a saúde, sem separá-los.

Esta posição tem uma explicação ética, ou seja, comportamental, que é fácil de identificar se raciocinamos sobre os efeitos que uma conduta intemperante tem sobre a própria saúde. O próprio *nous*, pensado ao mais alto nível, rejeita grandes e intensos prazeres da vida boa e feliz (*Filebo*, 63D-E), porque impedem aos pensamentos de se produzir e assim tiram o equilíbrio do todo, com efeitos desastrosos. Um todo, se não conseguir a medida certa e uma proporção adequada entre as partes, leva à ruína tanto de si mesmo quanto dos seus componentes (64D-E).

Para confirmar a unidade do ser humano, Platão afirma que há também uma influência direta do corpo sobre a alma. Há casos em que a doença física provoca efeitos negativos sobre a *psyché*, tanto que não é justo considerar como mau aquele cuja alma está “doente e dissoluta por causa do corpo” (*Timeu*, 86D1-2; cf. também 43C-44B). Neste contexto Platão lida com os desequilíbrios da alma que dependem do corpo, tais como a loucura ou as dores e os prazeres excessivos, relacionados a uma condição da medula que produz uma substância que flui para o corpo, independentemente da vontade do interessado.

CONCLUSÃO

O que dissemos talvez nos permita entender outro dado aparentemente incongruente que encontramos no *Filebo* a respeito da

classificação das técnicas e das ciências. Se parte das técnicas manuais, que parecem tão fracas que Platão parece quase querer contestar sua qualificação (na verdade ele diz “alguns as chamam de técnicas”, 55E7, as “chamadas técnicas”, 56C4). Em qualquer caso, as técnicas menos sólidas têm pouca ciência e, portanto, são caracterizadas pela conjectura, prática empírica, intuição, enquanto outras têm mais ciência, conotadas por referências matemáticas: contar, medir e pesar. Se retirarmos esta dimensão matemática de uma técnica, permanece muito pouco. Entre as técnicas menos puras Platão inclui a música, a agricultura, a navegação, a estratégia e também a medicina, enquanto entre as melhores ele menciona as várias técnicas de construção, que fazem uso de medidas e de instrumentos de precisão, tais como régua, bússolas e linhas de prumo. Também aqui são necessárias duas reflexões, para evitar de hipotetizar, como muitos fazem, que Platão mudou de ideia pela enésima vez. Esta análise culmina nas ciências matemáticas e na dialética filosófica. Neste quadro, a classificação é construída com base na exatidão, previsibilidade e calculabilidade das diversas técnicas. Neste contexto, Platão afirma que as técnicas sem a contribuição matemática operam com base em conjecturas, de dados empíricos, por tentativa e erro, com poucos elementos seguros.

Neste quadro analítico, a medicina não pode que ser rebaixada, pois quase sempre opera com variáveis que não podem ser matematizadas. O mesmo se aplica aos instrumentos de precisão, que naquela época certamente não eram aplicáveis ao corpo humano. Em síntese, aqui Platão está novamente avaliando o seu tempo. Isto é comprovado pela referência à música, que, como sabemos, tem um forte componente matemático, especialmente na antiguidade. Na prática, porém, os músicos gregos eram, em sua maioria, comerciantes que aprendiam sua arte

empiricamente, e por isso o julgamento de Platão sobre a música aqui é limitado, como ele faz da medicina.

Bem diferente é o julgamento que Platão exprime sobre a medicina em uma avaliação autônoma, atenta às escolhas metódicas, como tentei mostrar nesta longa, mas também muito incompleta, análise.

Muito obrigado.

5

QUEREMOS SER SAUDÁVEIS MAIS DO QUE SABER O QUE SIGNIFICA SER SAUDÁVEL (ARISTÓTELES, *ÉTICA EUDÊMIAI*, 1217 B 23-24): REFLEXÕES SOBRE A VIDA SAUDÁVEL, BELA E BOA, EM DIÁLOGO COM ARISTÓTELES ¹

Arianna Fermani ²

“O mal tem muitas formas, enquanto o bem tem apenas uma, como por exemplo a saúde é simples, enquanto a doença tem muitas formas (τό μὲν γάρ κακόν πολυειδές, τό δ'ἀγαθόν μονοειδές, οἷον ἢ μὲν ὑγίεια ἀπλοῦν, ἢ δὲ νόσος πολυειδές)”.

(*Grande Ética I*, 24, 1192 a 11-13)

I. COMO SE PRODUZ A SAÚDE? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O ESTADO EPISTEMOLÓGICO DA MEDICINA, ENTRE A ESTABILIDADE DA CIÊNCIA E A MUTABILIDADE DO MUNDO HUMANO

Neste percurso de atravessamento do tema da saúde no interno do *corpus aristotelicum*, considerado em seu entrelaçamento com a noção de vida boa e feliz, gostaria de partir da citação reportada no título, da qual emerge uma questão central para toda a ética aristotélica: as ciências práticas, das quais a ética faz parte, não têm por objetivo somente o conhecimento, mas devem também visar a ação. No âmbito prático,

¹ Texto original intitulado “Vogliamo stare in salute piuttosto che sapere cosa significhi stare in salute” (Aristotele, *Etica Eudemia I*, 1217 b 23-24). Riflessioni sulla vita sana, bella e buona, in dialogo con Aristotele” da Prof.^a Dra. Arianna Fermani, apresentado no II Seminário Internacional Filosofia e Saúde, conjugado com a IV Semana Dom Luciano Mendes, no dia 26 de agosto de 2021. O texto foi traduzido pelos professores Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e Cristiane Pieterzack (Domus ASF). *Observação*: na tradução, optamos por manter as referências dos textos originais em italiano, não fizemos as devidas adaptações com as edições dos referidos textos já traduzidos em língua portuguesa.

² Professora ordinária de História da Filosofia Antiga da Universidade de Macerata, Itália.

em outras palavras, o conhecimento deve traduzir-se em práxis e ao *know that* [saber que], que no caso das ciências teóricas é suficiente (visto que seu objetivo é apenas o conhecimento com fim em si mesmo), deve ser acompanhado de um *know how*. Eis, então, a passagem completa:

Não queremos, pois, saber o que é coragem, mas queremos ser corajosos, nem queremos saber o que é justiça, mas ser justos, assim como *queremos ser saudáveis mais que saber o que significa ser saudável*, e estar bem muito mais que saber em que consiste de fato estar bem (*Ética a Eudemo* I, 1217 b 23-25).

Tal necessária declinação do conhecimento sobre a sua vertente prática, e o conseqüente delineamento de um saber que também significa “saber agir” e “saber fazer”, também implica uma referência a uma questão absolutamente central do pensamento do Estagirita, como a distinção entre *posse* e *uso* de um determinado conhecimento. Esta distinção fundamental, que percorre todo o pensamento aristotélico, é explicitada também através do recurso à medicina, como lemos, por exemplo, em *De Anima*, III, 9, 433 a 5-7: “vemos que aquele que possui ciência médica nem sempre a exerce, pois não é o conhecimento, mas algo de diverso é o movente principal para agir de acordo com o conhecimento”.

O impulso para agir, explica Aristóteles no *De Anima*, reside no desejo ou aspiração (*to orekton*), que representa o nosso princípio motor, o nosso estímulo para traduzir em ato os nossos conhecimentos. Neste caso específico, isto significa que o médico, para poder curar, deve ser capaz de combinar razão e desejo, *logos* e *pathos*, cérebro e coração. Nenhum médico, de fato, iniciaria a curar se não unisse aos seus

conhecimentos o desejo de tornar sãos os indivíduos de carne e osso, exatamente como nenhum professor poderia ensinar se não quisesse ativar aquela autêntica transferência de conhecimentos e de emoções em que consiste a “prática educacional”.

Neste sentido, a ciência médica tem a capacidade de unir alto e baixo, universal e particular, como emerge com clareza exemplar na *Grande Ética* II, 3, 1199 a 30-37:

[...] exatamente como no âmbito da medicina todos sabem em geral o que é saudável e o que é capaz de produzir a saúde, como por exemplo, sabemos que o heléboro, a purga, as operações e as cauterizações são saudáveis e capazes de produzir a saúde, mas nem por isso possuímos a *ciência médica*; de fato não sabemos o que é bom em cada caso individual, assim como o médico sabe para quem este <remédio> é bom, quando e em qual disposição; é nisto, de fato, que reside a *ciência médica*. Portanto, embora saibamos o que é saudável em geral, nem por isso somos os detentores da *ciência médica*.

A ciência médica, portanto, aquela *ιατρική ἐπιστήμη* citada nesta passagem por três vezes em pouquíssimas linhas, implica a co-presença de duas vertentes, uma teórica e outra prático-aplicável. Esta duplicidade implica também o colocar em campo, por parte do Filósofo, de dois modelos explicativos da mesma medicina, como se poderá ver na parte seguinte.

IA. “A MEDICINA É A CIÊNCIA DA SAÚDE ANIMAL E HUMANA”

A medicina, de fato, disciplina a que Aristóteles³ se refere muitas vezes, é, antes de tudo, uma forma de conhecimento científico. O

³ “Aristóteles era filho de Nicômaco, um asclépio e médico de Aminta III, rei da Macedônia. Embora a morte do pai tenha ocorrido quando Aristóteles era muito jovem, ele certamente aprendeu os rudimentos da arte com seu pai. Este interesse é evidente tanto nos trabalhos biológicos do Estagirita

médico, de fato, para ser verdadeiramente tal, deve possuir uma sólida bagagem de conhecimentos. De fato, como assinala Aristóteles, “os médicos mais prudentes e escrupulosos falam da natureza e consideram justo extrair dela princípios, e entre aqueles que se ocupam da natureza, os mais refinados quase sempre concluem com uma exposição dos princípios da medicina” (*De respirazione*, 480 b 26-30). Portanto, o corpo humano se enquadra na esfera mais ampla da *physis*, da natureza, para a qual a medicina compartilha o mesmo método de investigação e se concentra em um ramo particular desse saber.

Neste sentido, o médico, ou pelo menos o teórico da medicina, é chamado a mover-se dentro de uma disciplina próxima à física e, portanto, a sua *episteme* se enquadra entre as ciências teóricas.

Que a medicina deva ser considerada como uma ciência emerge também na *Ética a Eudemo* II, 10, 1227 a 25, onde é definida “ciência da saúde” (τῆς ὑγιείας ἢ αὐτῆ ἐπιστήμη), com o importante esclarecimento de que “não é no mesmo sentido que a ciência da saúde é também ciência da doença, mas de uma o é de acordo com a natureza, da outra contra a natureza”.

A medicina, portanto, de acordo com as passagens lembradas, constitui uma ciência para todos os efeitos, como emerge inequivocamente também em *Tópicos* VI, 3, 141 a 19-20, isto é, na passagem lembrada no título: “a medicina é a ciência da saúde do animal e do ser humano (τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην τῶν ὑγιεινῶν ζῴων καὶ ἀνθρώπων)”.

(*Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium, De motu animalium*), que estudam e classificam todas as formas de vida animal e humana com base em critérios morfológicos e funcionais, e até mesmo em suas reflexões éticas. Mas é sobretudo nos breves tratados, coletados sob o nome de *Parva naturalia*, que Aristóteles confia as reflexões mais específicas sobre a fisiologia humana” (Medda 2020: 572).

Enquanto ciência, portanto, ou melhor, como *ἐπιστήμη*, inscreve-se nela a característica da estabilidade, visto que o termo *ἐπιστήμη* se refere etimologicamente, segundo Chantraine, ao verbo *epistamai*, que significa “colocar-se acima” (“se colocar au dessus-de”), e que, portanto, indica “fixar”, “estabilizar” e “tornar firme”.

A este “cenário explicativo” da medicina, entretanto, contrapõe-se um paradigma que vai numa direção completamente diferente e que, ao contrário, valoriza mais a dimensão da instabilidade e da mudança.

IB. “O QUE SE ENQUADRA NO ÂMBITO DA PRÁTICA... NÃO TEM NADA DE ESTÁVEL, E O MESMO SE APLICA AO QUE SE ENQUADRA NO ÂMBITO DA SAÚDE”

O trecho citado neste título, retirado da *Ética a Nicômaco* II, 2, 1103 b 34-1104 a 7, liga mais uma vez ética e medicina, e faz emergir, *de facto*, como “a variabilidade das coisas humanas torna impossível agir de forma completamente linear e segura, com base numa regra totalmente ἀκριβής, ou seja, precisa e válida para cada caso individual” (Natali 1989: 23).

Isto implica, por um lado, por parte da medicina como por parte da ética, o constante recurso a um método dúctil e flexível, capaz de extrair, na medida do possível, a mutabilidade do mundo humano e a precisão dos detalhes e, por outro lado, a necessidade, por parte do médico, de declinar os conhecimentos gerais no caso individual.

Esta declinação das regras universais ao paciente a ser tratado aqui e agora – visto que o médico não trata a humanidade no seu todo, mas um paciente singularmente dotado de características específicas (do qual não há ciência, mas somente experiência) – faz com que a medicina, além de ser uma ciência, *também* se configura como uma técnica,

ou seja, como capacidade operacional, como um “saber que orienta a produção”.

Como lemos na *Ética a Nicômaco* I, 6, 1097 a 11-13: “É evidente, de fato, que o médico não leve em consideração a saúde em absoluto, mas a saúde do ser humano, e na verdade, ainda mais, a deste ser humano aqui; pois ele trata os indivíduos singulares”.

Em outras palavras: tanto no campo da medicina como no campo da ética, conhecer regras e princípios gerais não é suficiente: de fato, Aristóteles lembra que “é, sim, fácil saber que o mel, o vinho, o heléboro, a cauterização, a incisão fazem bem para a saúde, mas saber como administrá-los para obter saúde, a quem e quando, é tão difícil quanto ser médico” (*Ética a Nicômaco* V, 9, 1137 a 14-17).

Neste sentido, o bom médico, precisamente por sua capacidade de se colocar na linha de fronteira entre o universal e o particular, deve ser dotado de sabedoria, entendida precisamente como aquela virtude intelectual capaz de ligar estabilidade e capacidade de mudança, capacidade de olhar para o todo e, ao mesmo tempo, para as partes.

O médico, neste sentido, é aquele que, com sabedoria, é capaz de identificar a justa medida, revelando-a sempre de novo de acordo com a situação dada, colhendo, cada vez de novo, o momento oportuno para agir e inventando as modalidades de implementação e adaptação da regra geral: “revela-se paradigmática, a este respeito, a caracterização aristotélica do *justo meio*, da *mediania* (*mésos/mesótes*) que caracteriza a virtude”. A medida dessa mediania não é, de fato, pré-determinada, deduzida de um universal abstrato, mas é dada por uma ação congruente com a individualidade da situação na qual ela é chamada a se manifestar. Aristóteles é, a este respeito, coerentemente radical: uma vez que a práxis, assim como a saúde, não tem nada estável, não pode haver

nenhuma generalização exata, ou seja, um *logos* exato em relação às situações individuais; portanto, em cada situação, a ação virtuosa não pode ser subsumida de alguma arte ou norma, ou seja, não pode ser deduzida delas; quem quiser agir de modo virtuoso deverá, em suma, olhar para o *kairós* de cada situação, ou seja, para a *oportunidade* manifestada pela singularidade irrepitível de cada situação (*Eth. Nicom.* II 1104a3-10), imaginando *ativamente* a congruência da própria ação com aquele *kairós* irrepitível (Lavecchia 2017: 301-311).

A capacidade de realizar esta rica série de operações, então, representa o traço comum dos médicos, nos quais, lembra Aristóteles⁴, devemos confiar, e cujos preceitos devemos seguir escrupulosamente se não queremos adoecer e se queremos ser saudáveis, mas que também caracteriza, de modo mais geral, as pessoas sábias. Neste sentido, para estar bem e viver uma vida saudável, devemos nos tornar, em um sentido amplo, “médicos de nós mesmos”. De fato, segundo uma deliciosa passagem da *Ética a Nicômaco* VI, 1143 b 32-33, para cuidar de nós mesmos, “não há necessidade – diríamos hoje – de tirar uma licenciatura em medicina”! “Quando queremos estar bem, seguramente não nos colocamos a estudar medicina”.

Além disso, a referência comum ao justo por meio da parte da prática médica e da sabedoria médica, é explícita em uma bela passagem da Grande *Ética*, em que se lê:

O mesmo acontece, então, no caso das bebidas e dos alimentos: se são muitos, arruinam a saúde, assim como se são poucos, enquanto se estão na

⁴ “Nem mesmo aqueles que estão doentes podem se tornar saudáveis, mesmo que tenham adoecido voluntariamente, vivendo sem regulamentação e sem ouvir os médicos” (*Ética a Nicômaco* III, 3, 1114 a 14-16).

medida certa, salvagam a saúde e a força. Vale o mesmo para a temperança, a coragem e todas as outras virtudes (*Grande Ética* I, 5, 1185 b 18-20).

Assim, a saúde, além de ser especificamente a meta da arte médica, torna-se um dos objetivos fundamentais, se não o *telos* fundamental da existência de cada ser humano, e é algo que pode ser alcançado, de diferentes maneiras, pela medicina e pela filosofia. Ambos, de fato, têm a tarefa de cuidar de nós e de “nos fazer bem”.

No mundo grego, de fato, a tarefa do médico não era apenas restaurar a saúde, mas preservá-la, manter o corpo naquele estado de harmonia, ordem e de justa proporção de elementos na qual se considera constituir-se a saúde. Cuidar de si mesmo, neste sentido, é a melhor maneira de evitar “tratar-se”, ou seja, evitar contrair o mal, para impedir a sua própria ocorrência. Porque se muitos males “acontecem” casualmente, outros são causados por nossa incapacidade de nos governarmos, de cuidarmos adequadamente de nós mesmos. Muitos seres humanos adoecem porque não sabem como autocolocar-se limites, ou porque o fazem em demasia. As reflexões éticas de Platão e de Aristóteles abundam em exemplos deste tipo, e não é por acaso. De fato, a ética, pelo menos na cultura clássica, tem principalmente esta tarefa: ensinar a cuidar de si mesmo⁵.

Sobre o tema da saúde e seu entrelaçamento com a felicidade, vou me deter na seção seguinte.

⁵ Para esta questão, ver A. Fermani. 2019. *Vita felice umana, in dialogo con Platone e Aristotele*. Macerata: Eum, 2 ed., p. 95 ss.

II. A SAÚDE COMO BEM E COMO FIM DA VIDA HUMANA

“O que se quer acima de tudo é o fim, e se tem a opinião de que é necessário tanto ser saudável quanto ser feliz (κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὑγιαίνειν- πάντων ἥδιστον ἥδιστον' οὐ' τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν)”.

(*Ética a Eudemo II*, 1226 a 13-15)

A saúde, segundo Aristóteles, constitui um fim, um objetivo a ser alcançado; essa, portanto, como todos os fins, é algo que não se escolhe, mas que se visa. Pois, como lemos na *Ética a Eudemo II*, 10, 1226 a 8-11:

ninguém... escolhe nenhum fim, mas o que conduz ao fim, entendo dizer, por exemplo, que ninguém escolhe ser saudável, mas sim caminhar ou sentar-se para ser saudável, nem escolhe ser feliz, mas adquirir riquezas ou assumir riscos para ser feliz.

Da mesma forma, na *Ética a Nicômaco III*, encontramos escrito que:

a escolha diz respeito àquilo que conduz ao fim, como por exemplo, queremos ser saudáveis, enquanto escolhemos as coisas por meio das quais seremos saudáveis, e dizemos também “queremos ser felizes”, enquanto não é correto dizer “escolhemos ser felizes”.

Neste sentido, a saúde, assim como a felicidade, representa um fim: em ambos os casos, não se trata de escolhê-lo, mas de visá-lo, escolhendo os meios que permitem a sua realização.

Assim, por exemplo, não se escolhe a saúde, mas escolhe os meios para alcançá-la:

o erro na escolha dos bens não diz respeito aos fins (na verdade, todos concordam sobre estes, como por exemplo, que a saúde é um bem), mas apenas ao que leva ao fim, como por exemplo se faz bem para a saúde comer um alimento em vez de outro (*Grande ética I*, 18, 1190 a 3-8).

Mas a saúde, além de ser um fim, é também um bem, como emerge em numerosas passagens da reflexão aristotélica.

Na *Grande Ética* I, 3, por exemplo, se lê: “Dos bens ... alguns estão na alma, como as virtudes, alguns estão no corpo, como a saúde e a beleza, e alguns são externos, como a riqueza, o poder, a honra ou algum outro bem deste gênero”.

Além de ser um bem e, mais especificamente, um bem do corpo, a saúde é considerada um bem absoluto, ou seja, um elemento absolutamente bom e, ao mesmo tempo, agradável,

[...] dos bens, de fato, alguns são tais em absoluto, outros o são para alguns, mas não em absoluto. E as mesmas coisas são absolutamente boas e absolutamente agradáveis. Pois dizemos que as coisas que são boas para a saúde são absolutamente boas para o corpo, mas não aquelas que são boas para o corpo doente, como por exemplo, os fármacos e as operações (*Ética a Eudemo* VII, 2, 1235 b 31-35).

Que a saúde se configura como um bem muito alto, emerge ainda da citação de Delos, que se encontra no início da *Ética a Eudemo* e da *Ética a Nicômaco*:

a coisa mais bela é a aquela mais justa, a coisa melhor é o estar saudável; enquanto a coisa mais agradável de todas é obter o que se ama (κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὑγιαίνειν- πάντων ἥδιστον ἥδιστον' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν)⁶.

⁶ Ver, por exemplo, *Ética a Nicômaco* 1099 a 27-28.

Que a saúde constitua um bem é o que todos concordam, lembramos Aristóteles⁷, e representa uma opinião amplamente difundida na *forma mentis* grega, como também é evidente em Platão, que nas *Leis* propõe uma rica série de soluções possíveis para a questão da vida boa:

[...] *é opinião difusa que o maior bem seja a saúde*, depois vem a beleza e em terceiro lugar a riqueza. A estes, acredita-se que se seguem muitos outros bens: a agudeza da visão e da audição, o ter todos os sentidos em excelente forma, e também ser tirano para fazer tudo que se agrada (Platão, *Leis*, II, 661 A 5-B 5).

III. SER SAUDÁVEIS E FELIZES COMO SERES HUMANOS

“A contemplação as vezes prejudica a saúde (τὸ θεωρεῖν ποτὲ βλάπτει πρὸς ὑγίαιαν)”

(*Ética a Nicômaco*, 1151 a 20)

“É desejável... o estar com saúde, mas não a custo de comer qualquer coisa”.

(*Ética a Nicômaco*, 1173 b 26-27)

Na parte conclusiva desta contribuição, gostaria de chamar brevemente a atenção para o fato de que, para Aristóteles, como para os gregos em geral, para ser saudável, é preciso também conhecer os próprios limites e cuidar deles.

Isto explica por que, para realizar aquela “felicidade medida pelo barômetro do humano” que Aristóteles delineia em sua *Ética*, a saúde do corpo representa uma pré-condição fundamental:

[...] haverá também necessidade do bem-estar material, já que somos seres humanos; pois a nossa natureza não é auto-suficiente em relação à

⁷ “É necessário partir das realidades sobre as quais se é de acordo que sejam bens, tais como a saúde, a força e a temperança, para demonstrar que nas realidades imóveis encontra-se uma beleza ainda maior” (*Ética a Eudemo* I, 8).

contemplação, mas é necessário que o corpo esteja em boa saúde, que seja nutrido e que receba todos os outros cuidados (*Ética a Nicômaco* X, 8).

A saúde, portanto, é algo que não somente acontece, mas que se é chamado a construir, com empenho, com perseverança, atribuindo o lugar correto às partes daquele todo ordenado que deve ser nossa vida, onde mesmo uma parte excelente como a *teoria*, se não for adequadamente “compatível” com o *holon*, pode resultar arriscada e, portanto, às vezes, como lembrado no *exergo*, pode arruinar a saúde.

A saúde, além do mais, é aquele bem definido por Platão como “amado por si mesmo e pelo que dele deriva, em igualdade com a inteligência e a visão” (Platão, *A República* II, 357 C 1-3), é o resultado de um longo processo educativo, conquistado quando se encontra e se atravessa muitas dores. E a relação entre virtude, paixões e saúde deve ser pensada como uma relação de *feedback*: por um lado, a virtude e a capacidade de dominar as próprias paixões, ou seja, de sofrê-las de forma adequada (e este domínio é condição de saúde), por outro lado, sem as paixões, a virtude (entendida como capacidade de adestrar as próprias paixões) não se daria, no sentido de que não seria mais necessária. Isto significa algo muito diferente do fato, em si mesmo óbvio e previsível, que a saúde não existe sem a doença (no sentido de que, se a doença não existisse, não se poderia sequer falar de saúde). Ao contrário, isto significa que a saúde, ou seja, o bem-estar, só pode ser construído exclusivamente dentro do horizonte do sofrimento. De fato, os seres humanos, aos quais não é dado serem isentos de dor, da doença e da morte, podem ser saudáveis ou porque cuidaram de si mesmos (prevenindo o aparecimento do mal) ou porque se curaram (afastando um mal que já surgiu). Na verdade, como seres humanos, nunca somos

“absolutamente” saudáveis. Não é por acaso que o termo “saúde” deriva do latim *salus*, que significa “salvação”, “fuga”: na verdade, aqueles que são saudáveis, são saudáveis porque foram salvos.

Neste sentido, também se pode dizer que a exceção não é representada pela doença ou pela dor, mas pela saúde. De fato, como Gadamer observou, “a coisa estranha não é a doença, mas sim o prodígio da saúde”. A saúde, então, de acordo com Aristóteles, mas, mais em geral para os Antigos todos, se conquista com os cuidados e com a “bene-volência”, ou seja, literalmente, com o querer-se bem, com o vir em socorro de si mesmo.

IV. POR QUE A SAÚDE NÃO É SUFICIENTE E POR QUE É A FELICIDADE QUE DÁ SAÚDE E NÃO O CONTRÁRIO

Em conclusão, se tentarmos voltar à ligação entre saúde e felicidade, pode-se afirmar que, com base no quadro que reconstruímos, provavelmente precisamos desmontar algumas “frases de captura” ou ditados comuns. Em italiano, por exemplo, ouvimos muitas vezes as pessoas dizerem: “Me basta a saúde”, entendendo sustentar que a saúde representa uma condição necessária e suficiente para a felicidade. Na realidade, como os clássicos confirmam e como a experiência comum demonstra, a saúde e o bem-estar psicofísico representam, sim, uma condição muito importante para a felicidade, mas certamente não uma condição suficiente.

Pode-se dizer então, revertendo outro ditado comum, que “não é a saúde que dá felicidade, mas a felicidade que dá saúde”. Em que sentido? No sentido de que somente uma conduta ordenada e virtuosa pode garantir e promover uma vida saudável.

Além disso, a dor só pode ser tratada bem e, portanto, só pode ser “curada” dentro de uma vida virtuosa e feliz. O próprio Aristóteles reconhece a forte influência que as desgraças exercem em nossas vidas e observa que, diante de uma grande desgraça, nem mesmo o homem sábio pode ser feliz, ele afirma também que somente o homem feliz, ou seja, aquele que é nobre, forte e estável, sabe lidar com sua própria dor, enfrentando-a com dignidade. Somente o ser humano feliz, em certo sentido, pode ser, autenticamente e de forma estável, saudável.

Neste sentido, concluindo, a saúde, entendida como a tarefa à qual os médicos⁸ em particular e todos os seres humanos em geral devem aspirar, é a expressão daquela ordem, harmonia e simetria que faz a vida, em sua *inteireza* e não apenas em uma parte, bela, feliz e saudável:

Ninguém, de fato, é saudável em todo o corpo, mas não em nenhuma parte, mas é necessário que todas as partes, ou pelo menos a maioria delas e a mais importante, estejam nas mesmas condições que o todo (*Ética a Eudemo VIII, 3, 1248 b 14-17*).

REFERÊNCIAS

Medda, R. 2020. *La medicina nell'antichità*. In: M. Migliori; A. Fermani (Eds.). *Filosofia Antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia: Scholé.

Natali, G. 1989. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis.

⁸ “A tarefa do médico consiste em restaurar a proporção oculta quando esta tiver sido perturbada pela doença. No estado de boa saúde é a própria natureza que a restaura ou, se se quiser, é a justa proporção. O conceito muito importante de ‘mistura’, que na verdade significa uma espécie de justo equilíbrio das forças do organismo, está intimamente ligado ao de ‘proporção’ e ‘simetria’” (Jaeger, W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 vols. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1936-1947. Tradução italiana Emery L., Setti A., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introdução de G. Reale, índices de A. Bellanti, Milano: Bompiani, 2003, p. 1382).

- Lavecchia, S. 2017. *Etica, situazione, estetica*. I limiti della norma in Platone, Aristotele, Plotino. In: Migliori, M.; Eustacchi, F. (Eds.). *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*. Milano-Udine: Mimesis, p. 301-311.
- Fermani, A. 2019. *Vita felice umana, in dialogo con Platone e Aristotele*. 2 ed. Macerata: Eum.
- Jaeger, W. 1936-1947. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 vols. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co. Trad. italiana de Emery L., Setti A. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introdução de G. Reale, índice de A. Bellanti. Milano: Bompiani, 2003, p. 1382). Trad. portuguesa. *Paideia: a formação do homem grego*, 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

6

ALIMENTAR O PENSAMENTO: SAÚDE DO CORPO E DA ALMA SEGUNDO O PENSAMENTO GALÊNICO ¹

Emanuela Giada Capasso ²

1. INTRODUÇÃO

Nesta contribuição gostaria de fornecer alguns elementos para a compreensão do pensamento médico-filosófico de Galeno, um célebre médico de Pérgamo que trabalhou no II século d.C., procurando dar uma visão geral sobre a unidade do pensamento galênico e tentando mostrar como a saúde do corpo e a saúde da alma andam de mãos dadas.

Da leitura do *corpus* galênico, pode-se, de fato, derivar uma epistemologia básica subjacente às questões anatômico-fisiológicas e reflexões de natureza filosófica. Um exemplo, é a caracterização das três partes da alma – a racional, a irascível e a desiderativa – como expressões do temperamento dos respectivos órgãos corporais: o cérebro, o coração e o fígado. Esta abordagem abre o caminho para uma série de perguntas que nos permitem investigar contemporaneamente a ligação entre os elementos psíquicos e naturais e a relação disciplinar entre medicina e filosofia – temas que tentarei expor, ainda que de forma rápida, hoje. Procurarei, portanto, traçar as linhas de um percurso, para

¹ Texto original intitulado “Alimentare il pensiero. Salute del corpo e dell’anima secondo il pensiero galenico”, Giada Capasso, apresentado no II Seminário Internacional Filosofia e Saúde, conjugado com a IV Semana Dom Luciano Mendes, no dia 27 de agosto de 2021. O texto foi traduzido pelos professores Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e Cristiane Pieterzack (Domus ASF). *Observação*: na tradução, optamos por manter as referências dos textos originais em italiano, não fizemos as devidas adaptações com as edições dos referidos textos já traduzidos em língua portuguesa.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Macerata – Itália.

demonstrar como os elementos naturais, e em particular a função da *digestão*, são fundamentais não somente para a saúde do corpo, mas também para a saúde da alma.

2. NOTAS BIOGRÁFICAS

Claudio Galeno nasceu em 129 d.C., sob o principado de Adriano, em Pérgamo – então um dos centros do Mediterrâneo Oriental culturalmente mais vivo – província romana da Ásia. Completado os 14 anos de idade, Galeno dá início aos estudos de filosofia e, sucessivamente, em 145 d.C, inicia os estudos de medicina. Estuda em Alexandria – uma etapa obrigatória para a formação dos médicos – e em 161 d.C. parte para Roma, naquela época sob a liderança do Imperador Marco Aurélio.

3. ENTRE MEDICINA E FILOSOFIA

A sua formação filosófica teve uma influência relevante nos seus escritos. Um exemplo é o *De propriis placitis* (“As minhas doutrinas”), muitas vezes descrito como o seu “verdadeiro testamento filosófico”, e o *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (“As faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo”), um texto no qual, confrontando as opiniões de Hipócrates, Platão e Aristóteles, Galeno demonstra – através do raciocínio médico – como as operações da mente dependem das diversas constituições dos corpos. Como escreve Galeno no IV Livro do *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* (“O melhor médico é também filósofo”), para poder ser considerados autênticos seguidores de Hipócrates, ou seja, para tornar bons médicos, é necessário cultivar a filosofia.

Devemos cultivar a filosofia, se queremos ser verdadeiramente admiradores de Hipócrates, e se fizermos isto, nada nos impede de nos tornarmos não só semelhantes a ele, mas ainda melhores, tendo aprendido tudo o que foi corretamente escrito por ele e encontrando nós o que ainda resta (Galeno, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, IV).

Como Galeno esclarece no texto, para um bom médico, não só são necessárias as virtudes morais, como a temperança, o desprezo pela riqueza e a filantropia, mas é indispensável também cultivar as partes fundamentais da filosofia: a lógica, a física e a ética. Não é por acaso que o *De placitis Hippocratis et Platonis*, se funda sobre os ensinamentos de dois “mestres”: Hipócrates, por um lado, e Platão, por outro. A sua intenção é demonstrar como ambos, embora com termos diferentes – o primeiro escrevendo o que diz respeito aos órgãos corporais, o segundo apresentando o discurso em termos das faculdades da alma – concordavam com ele ao colocar o cérebro, o coração e o fígado como princípios das três partes da alma: a racional, a irascível e a desiderativa. A pesquisa sobre as faculdades da alma e a sua natureza, de fato, é necessária (ἀναγκαῖον) tanto para os filósofos quanto para os médicos.

No primeiro livro assinalei que é necessário, não só para os filósofos, mas também para os médicos que se aproximam da arte racional, perguntar sobre as faculdades que nos governam, quantas são e de que tipo, qual é a natureza específica de cada uma das faculdades e em que parte do animal residem (Galeno, *PHP* III, 1; *K V*, p. 285).

Do mesmo modo em que o conhecimento do corpo é útil não só para o médico, o é também para o filósofo. Eis o que escreve Galeno no *De usupartium*:

O tratamento sobre a utilidade das partes não será, portanto, útil somente para o médico, mas muito mais que para o médico, para o filósofo que se esforça por adquirir o conhecimento de toda a natureza, e para estes mistérios, eu creio, devem ser iniciados todos os homens que honram os deuses de todas as nações e de todas as classes (Galeno, *De usu partium* XVII, 1).

A centralidade da filosofia entra em jogo enquanto cada parte do corpo, além de ter sua própria função específica, é útil para a alma. A alma, de fato, está ligada aos temperamentos do corpo e é por esta razão que ambos são objeto da medicina. O médico, portanto, segundo Galeno, é capaz de intervir sobre as virtudes do homem, educando os jovens desde a tenra idade. Quanto à substância da alma ou a sua imortalidade, ao invés, esta é uma questão que, segundo Galeno, não deveria interessar nem ao médico nem ao filósofo, já que não é possível chegar a um conhecimento seguro sobre o assunto, mas apenas a um conhecimento plausível. De fato, a pesquisa sobre a substância da alma, assim como as questões da sua imortalidade ou incorporeidade, não são de nenhuma utilidade nem aos médicos nem aos filósofos, ou melhor, não são um argumento de interesse para a filosofia prática.

4. AS FACULDADES DA ALMA

Como mencionamos anteriormente, existem, segundo Galeno, dois tipos de faculdades (assumimos por enquanto o termo “faculdade” no sentido mais geral de “função” de uma substância, do grego δύναμις): uma racional, localizada no cérebro, e duas irracionais, a faculdade irracional, no coração, e a desiderativa, no fígado.

Temos de fato duas faculdades irracionais na nossa alma: a primeira tem como manifestação a cólera e a ira súbita para com aqueles que nos parecem

fazer mal, mas também tem como manifestação enfurecer-se cada vez mais, porque quanto mais tempo durar, mais essa paixão, que é a ira, cresce. Há também uma faculdade irracional em nós que nos leva apressadamente ao que parece agradável, sem que tenhamos primeiro examinado se se trata de coisas úteis e retas, ou de coisas danosas e más. Tente, então, manter sob controle essa faculdade, a mais violenta, antes que, tendo adquirido força, não se torne invencível, porque a este ponto, mesmo querendo, não poderá mais controlá-la (Galeno, *De propriorum animi cuius libet affectuum dignotione et curatione*; K V, p. 29).

As três diferentes faculdades são expressões do temperamento dos respectivos órgãos corporais: o cérebro, o coração e o fígado – que são definidos por Galeno como os três princípios (*archai*) do corpo.

Foi demonstrado que o animal, quando nasce, é dotado de três princípios; um é colocado na cabeça, e suas atividades são, em si, a fantasia, a memória, o pensamento, a razão; em relação ao resto do corpo, cabe a ele comunicar a sensação às partes sensíveis do animal, e o movimento voluntário às partes dotadas desta possibilidade. O segundo está no coração, e sua atividade em si consiste em dar vigor à alma, firmeza em fazer o que a razão manda, e constância (característica que pode ser assimilada ao calor inato) quando a razão deseja punir alguém que ela considera ter cometido uma injustiça. Quanto ao resto do corpo, o coração é o princípio do calor e da pulsação, tanto das partes como das artérias, respectivamente. A última faculdade tem sua sede no fígado e preside todas as atividades nutritivas do animal, grande parte das quais, tanto para nós como para todos os outros animais, é representada pela produção do sangue (Galeno, *PHP VII*, 3; K V, p. 600-601).

Coloquemos agora a atenção sobre o conceito de faculdade. Esta, segundo Galeno, pertence à categoria da relação (*πρόστι*), dado que, como escreve no *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, “cada acontecimento tem uma causa ativa pensada em relação a algo”.

As faculdades, portanto, não são definidas como a causa da atividade (ἐνεργεία) de uma determinada substância. Cada ação, de fato, tem sua própria causa particular: as atividades de sensação e movimento voluntário, por exemplo, são causadas por uma faculdade específica, que deriva do cérebro, e será chamada por Galeno *faculdade psíquica*.

Partindo da hipótese aristotélica segundo a qual a alma é definida como *forma* do corpo, Galeno opera uma transposição: se a alma é substância segundo a forma, e a forma se caracteriza em base ao temperamento das quatro qualidades, a essência da alma, escreve Galeno, “é de um *certo* modo um temperamento, se se quiser, das quatro qualidades” (Galeno, *QAM III*; *K IV*, p. 774 (trad. it., p. 973). De fato, a gênese dos órgãos é dada por um κράσις dos quatro elementos, e visto que a alma tem seu início junto ao plasmar-se do corpo, também ela se caracteriza através da κράσις dos quatro elementos. O temperamento (κράσις), portanto, sendo uma composição derivada das quatro qualidades elementares (quente, frio, seco e úmido) é um ἔξις, um estado, uma condição, que pode mudar e pode ser influenciada – como veremos mais adiante – pela idade do ser humano, pela comida, pela bebida e pelos hábitos.

De fato, como Galeno enfatiza várias vezes, as concepções da saúde com as quais se confronta giram em torno de duas ideias fundamentais ligadas a uma imagem do corpo caracterizada pela mistura dos elementos ou dos quatro humores: estes são os conceitos de proporção (*summetria*) e de bom temperamento (*eukrasia*). “Segundo todas as escolas, de fato, a saúde é uma certa proporção (*summetria*), mas para nós também algo de úmido, seco, quente e frio” (Galeno, *PHP*, V).

A alma, portanto, constituindo-se a partir do temperamento de um determinado órgão, sofre as influências decorrentes de fatores

corporais e pode ser danificada pelas alterações de tais fatores. Por exemplo, se levarmos em consideração a alma racional, pode-se notar como um excesso de bÍlis amarela no cérebro leva à loucura, assim como um excesso de bÍlis preta leva à melancolia. Escreve Galeno em *De Temperamentis*:

No primeiro livro da *Higiene* demonstrei que, por necessidade, o temperamento do corpo tem uma mudança contínua no sentido de uma maior frieza e secura, de tal forma que ele pode vir a dissecar-se e a resfriar-se totalmente na velhice e, quando se procede a um alto grau de secura e frieza, a alma não é mais capaz de exercer as suas próprias atividades, mas, mesmo quando estamos ainda em vida, estas atividades se deterioram seguindo o [a deterioração do] corpo, e depois disso a vida se extingue com a extinção da alma (Galeno, *De temperamentis* II, 1; K I, p. 576-577).

5. OS TRÊS CENTROS DIRETIVOS DO CORPO

5.1. O CÉREBRO E O CORAÇÃO

Galeno opera uma distinção ao interno do corpo que podemos definir como hierárquica: os centros diretivos (*ἀρχαί*) como o cérebro, o coração e o fÍgado e as partes que derivam dos centros diretivos: os nervos e a medula espinhal, do cérebro; as artÍrias, do coração; as veias, do fÍgado. As veias, artÍrias e nervos – enquanto canais das faculdades – são partes dos Órgãos comuns em todo o corpo. Esses, de fato, estão espalhados por todas as áreas do corpo humano a fim de distribuir as faculdades tomadas dos respectivos Órgãos. A natureza, portanto, produz uma espécie de entrelaçamento, unindo reciprocamente artÍrias com veias e ambos os vasos com nervos, porque todas as partes do corpo

são necessárias estas três principais funções: o nutrir-se, o ter sensação e a justa medida certa do calor inato.

Vejam agora como Galeno descreve os três princípios do corpo. O cérebro é composto de uma carne mole por um motivo muito preciso: este deve ser mais maleável e mais adequado a todas as afecções e atividades, já que recebe todos os sentidos, formula ideias e produz imagens. O nervo, enquanto instrumento dos sentidos, é mole como o cérebro, porque, para que haja sensação, é necessário que o sensório [órgão sensitivo] sofra um certo condicionamento e um efeito pelo impulso externo. O mole é mais adaptado para sofrer um efeito, o duro para agir. Por isso, os órgãos sensoriais precisam de nervos moles, enquanto todas as outras de nervos duros” (Galeno, *De usu partium*, VIII, 5; K III, pp. 633; trad. it., p. 545).

Do cérebro são produzidas as faculdades de sensação e de movimento voluntário, os quais, através dos nervos, tornam sensitivo todo o corpo: os nervos destinados à percepção são inseridos nas partes mais adaptadas ao reconhecimento, enquanto os nervos mais duros são inseridos nos músculos, que são os órgãos do movimento.

O mau funcionamento deste órgão (do cérebro), ou seja, o desequilíbrio dos humores da parte hegemônica da alma, geram os estados patológicos que nós hoje chamamos de “doenças mentais”. Tais são, no pensamento galênico, as doenças definidas *psíquicas*, as quais causam danos às funções do cérebro e afetam sua capacidade de pensar, de recordar, de imaginar e de escolher. As doenças psíquicas são definidas por Galeno como πάθη da alma: são πάθη as afecções da parte hegemônica da alma – τὰ τῶν ἡγεμονικῶν ἐνεργειῶν πάθη (Galeno, *De locis affectis*, III, 7; K VIII, p. 166-167), que se espalham para o mundo exterior com atitudes relativas às características das patologias psíquicas. São

πάθη a perda da memória e os estados de inconsciência, bem como os delírios, a alienação mental ou a melancolia (Galeno, *De symptomatum causis*, II, 7; K VII, p. 203). A origem orgânica de ambos os tipos de afecções, como mencionamos anteriormente, reside na teoria do temperamento.

Entretanto, o papel do médico não se limita somente a intervir nos estados psíquicos do corpo, mas também nas atividades morais; ambos os aspectos, de fato, dependem dos fatores orgânicos e naturais (Galeno, *De locis affectis*, III, 6; K VIII, p. 163). Neste sentido, a noção de πάθος – definida como um movimento “contra a natureza” – assume dois significados distintos. O segundo significado denota o vício em sentido estrito que são, portanto, as paixões da alma irracional – que surgem do coração e do fígado – como a raiva, o desejo sexual ou a cólera. Tais são as afecções que afetam as partes irracionais da alma e influenciam o caráter (τὸ ἦθος) do ser humano.

O segundo princípio do coração, do qual se ramificam as artérias, que são uma “espécie de lareira de calor” nos seres vivos: este é princípio do calor inato e do movimento involuntário, ou seja, a pulsação. Como no coração encontra-se o movimento mais violento em todo o corpo, contrariamente ao cérebro, este é composto de fibras “grossas e duras”. De acordo com Platão e Hipócrates, Galeno coloca a faculdade irascível no coração.

5.2 O FÍGADO

Concentremo-nos agora sobre o terceiro órgão diretivo do corpo, o fígado, e tentemos analisar em que sentido sua função é tão fundamental para os outros órgãos do corpo quanto para a atividade mental.

Ao contrário do coração e do cérebro, o fígado não é a fonte de nenhum tipo de movimento. Órgão da produção do sangue úmido e vermelho, o fígado fornece o nutrimento de todas as partes do corpo através dos canais das veias. As veias, ricas de sangue, são mais numerosas do que as artérias, porque todas as partes do corpo precisam do nutrimento. Para aquilo que concerne à demonstração do fígado, no livro VI do *De placitis Hippocratis et Platonis*, Galeno utiliza uma metáfora vegetal: assim como a raiz da planta retira da terra o nutrimento e, após o processamento, o envia para o resto das partes, assim o fígado retira o nutrimento para si mesmo e, após tê-lo transformado em sangue, o distribui para o resto do corpo.

Um outro órgão fundamental para a nutrição, como explica Galeno no Livro VI de *Deplacitis*, é o estômago, o qual, envolvendo-se em torno dos alimentos, atrai para si o humor próprio a si mesmo. Uma vez cheio, ele empurra tudo o que é supérfluo para o intestino delgado. A este ponto, o fígado atrai para si o que foi previamente preparado para a assimilação do estômago. Após receber o nutrimento, portanto, o fígado realiza o processamento final até a formação do sangue. Tal é o processo de digestão (πέψις), ou seja, a alteração e a mudança dos alimentos, sob o efeito do calor inato, na qualidade apropriada ao que vem sendo nutrido (Galeno, *De naturalibus facultatibus*, K II, p. 89).

Galeno argumenta que os corpos, quer dos animais, quer dos vegetais, atraem e assimilam o que é apropriado à própria substância, assim como expulsam o que é estranho. Por exemplo, no processo da nutrição, cada uma das partes atrai para si o humor apropriado a ela, depois a assimila completamente, enquanto por meio de uma outra faculdade, aquela excretora, expele aquilo que não vem dominado pelo humor e não foi capaz de sofrer completa alteração e assimilação pela parte

nutrida. Tais são as faculdades *naturais*. Assim, embora, segundo Galeno, o homem é, na verdade, “a sua parte racional”, as faculdades *naturais* são fundamentais para a vida do organismo, que compreende três atividades: a formação, o crescimento e a nutrição. Além disso, o processo de digestão resulta fundamental porque os alimentos e as bebidas são transformados em humores, do qual todo o corpo se nutre.

Se nós deixarmos os animais sem um guardião e privados de arte e previdência, governados só pelo movimento das matérias, sem nenhuma faculdade que atraia o que é conveniente, nenhuma que expulse o que é estranho, nenhuma que altere e assimile o nutrimento, não sei como não seríamos ridículos em discutir sobre as funções naturais, e ainda mais sobre as funções da alma e sobre a vida no seu complexo (Galeno, *De naturalibus facultatibus* I, 3; K II, pp. 80-81; trad. it., p. 888).

Como pode ser visto na passagem que acabamos de citar, as faculdades naturais são fundamentais não apenas para a sobrevivência do ser humano, mas também para as funções da própria alma.

6. A IMPORTÂNCIA DA ATIVIDADE NUTRITIVA

De tudo o que foi dito até agora, emerge como a digestão é, para Galeno e a medicina galênica, um processo psicofisiológico muito complexo. Podemos, portanto, dizer que a visão médico-filosófica de Galeno se apoia sobre uma base anatômica originária. Para a compreensão, é necessário prestar atenção à relação especial que liga o órgão do cérebro (sede do pensamento) ao do fígado (sede das operações vitais primordiais). Desta relação derivam consequências importantes tanto em nível de saúde física quanto mental. Como vem enfatizado por Galeno no *De constitutione artis medicae ad Patrophilum*, a constituição saudável do ser

humano envolve o bom funcionamento das atividades naturais do corpo (Galeno, *De constitutione artis medicae*, 9, I). O que hoje poderia ser definido como “psicopatologia galênica”, pois, de fato, opera de acordo com dados observáveis: os alimentos, as bebidas e os hábitos diários influenciam as faculdades da alma e suas respectivas virtudes (Galeno, *QAM*, K IV, p. 807-808). Escreve Galeno no *Quod animi mores*:

Nós, ao invés, sabemos bem que todo alimento é primeiro absorvido no estômago, neste é pre-elaborado e depois recebido através das veias que vão do fígado ao estômago, produz os humores do corpo, dos quais todas as outras partes se nutrem, e com elas o cérebro, o coração e o fígado, e precisamente no alimento se tornam mais quentes, frios e úmidos do que antes, assimilando-se à faculdade dos humores dominantes. Para que pelo menos agora aqueles que não aceitam esse alimento tenha a capacidade de tornar alguns mais temperados, outros mais intemperados, alguns mais senhores de si, outros menos, e corajosos, covardes, mansos, amantes de disputas e brigas, caiam em si e venham a mim para aprender o que devem comer e o que devem beber. Receberão grandes benefícios para a própria filosofia moral e, além disso, tornados mais inteligentes e com mais memória, farão progredir a sua virtude com as faculdades da alma racional. Além dos diversos tipos de nutrimento e pelas bebidas, também lhes ensinarei sobre os ventos, os temperamentos do ambiente e sobre as regiões que devem escolher e que devem evitar (Galeno, *QAM*, K IV, p. 808).

O especialista em saúde deve, de fato, considerar e ter experiência dos alimentos, das bebidas, dos exercícios e das atividades quotidianas, assim como das condições meteorológicas, do ciclo das estações, do estilo de vida dos indivíduos e das suas paixões, e dos diversos condicionamentos culturais que definem a vida das comunidades humanas. Os fatores que são capazes de influenciar o corpo e o bem-estar do indivíduo são aqueles que vêm a ser conhecidos da tradição galênica

como os *seis não-naturais*: estes são alimento, ambiente, atividade física, sono e vigília, evacuações e emoções. Estes são os elementos que influenciam o equilíbrio psicológico dos indivíduos. Apesar disso, o médico não se torna um médico da alma, mas permanece um terapeuta de órgãos: mediante a dieta e o regime, e somente através desses, pode agir sobre as faculdades da alma³.

É necessário, portanto, que aquele que cultiva a higiene tenha experiência de todas essas coisas e não pensem que é tarefa exclusiva do filósofo plasmar a disposição da alma, pois cabe a ele fazer isso por causa de algo maior, ao médico ao invés, cabe evitar que o corpo seja gradualmente levado pela doença. De fato, a ira, o choro, a raiva, a aflição, a preocupação excessiva e ainda a prolongada insônia que resulta de tudo isso, acendem as febres e constituem o início de graves doenças. Do mesmo modo, pelo contrário, uma mente preguiçosa ou completamente ausente e uma alma completamente desprovida de impulsos levam frequentemente à palidez e atrofia, devido à fraqueza do calor inato (Galeno, *De sanitate tuenda*, I,7, pp. 19).

A abordagem de Galeno faz parte de uma estrutura mais geral: o elemento distintivo dos séculos I e II d.C. é baseado numa aproximação entre a prática pessoal e o pensamento médico, os quais, nas palavras de Plutarco, passam a fazer parte de um terreno comum (Plutarco, *De tuenda sanitate praecepta*, 122E). Neste horizonte histórico, o médico assume o controle da higiene mental e ética da sociedade, compreendendo também o papel do filósofo moral. Como mencionamos anteriormente, os “vícios da alma” dependem, de fato, dos estados do corpo e dos efeitos

³ M. Vegetti, *Introduzione*, in Galeno, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Torino 1978, p. 26.

da natureza – portanto, dos humores do corpo (Galeno, *Delocis affectis* III, 10, K VIII, p. 191).

As faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo: encontrei este discurso verdadeiro em todos os casos e útil para aqueles que desejam adornar sua própria alma, não uma ou duas vezes, mas muitas vezes, e não somente para os meus controles e pesquisas variadas, mas tanto no início junto com meus professores, como depois junto com os melhores filósofos. E isto porque, como exponho em meu tratado *Sobre os costumes*, por meio dos alimentos e das bebidas e também através do que fazemos todos os dias, nós realizamos um bom temperamento e com isto podemos dar à alma uma contribuição para alcançar a virtude, como se diz que Pitágoras, Platão e os seus seguidores (Galeno, *QAM*, 1).

No tratado *De sanitate tuenda*, Galeno também afirma que para a manutenção da saúde do homem, este último deve ser confiado aos cuidados de um especialista imediatamente após o nascimento: isto beneficiaria não só o corpo, mas também a alma, uma vez que uma boa dieta proporciona bons costumes. Voltemos, portanto, ao ponto inicial, ou seja, ao título desta contribuição: “alimentar o pensamento”. Compreende-se então em que sentido tanto a vida moral do homem quanto aquela intelectual possam ser apresentadas como dependentes da vida orgânica. Esta relação se torna possível precisamente pela assimilação e pela sucessiva transformação dos alimentos – fases do processo digestivo – em virtude das faculdades naturais presentes no homem.

Agradeço a vocês.

7

A SAÚDE DO CORPO EM PLOTINO

Bernardo Guadalupe S. L. Brandão ¹

“Plotino, filósofo de nosso tempo, parecia envergonhar-se de estar em um corpo” (Porfírio. *Vida de Plotino* 1, 1)². Essa conhecida frase de Porfírio é apenas uma das passagens de sua *Vida de Plotino* em que temos a impressão de um desprezo pelo corpo e pela saúde. Outra passagem do texto nos traz ideia semelhante:

Conquanto sofresse, com frequência, de distúrbios intestinais, jamais quis submeter-se a lavagens, dizendo ser semelhante cura inconveniente a um ancião e nem queria recorrer ao remédio da teriaga, asseverando que nem se alimentava com a carne de animais domésticos (Porfírio. *Vida de Plotino*, 2, 1-6).

Essas afirmações, aliadas às experiências místicas e especulações metafísicas das *Enéadas* fizeram com que Plotino fosse um dos filósofos antigos preferidos dos historiadores da medicina, que, algumas vezes, chegaram a resultados no mínimo curiosos. Esse é o caso de Frederic Jevons (1965), que, em um artigo publicado, explicava certos comportamentos ascéticos do filósofo, bem como suas experiências místicas e parte de suas doutrinas metafísicas como resultado do consumo de ópio. Outro exemplo é o de Pierre Gillet, que em *Plotin au point de vue medical e psychologique. Essai médico-critique et philosophique* (1934), considerava o filósofo como um tuberculoso, cujo desequilíbrio neurovegetativo,

¹ Professor de Língua e Literatura Grega Antiga na UFMG.

² Uso aqui a tradução de Ullmann (2002).

emotividade excessiva, sensualidade cerebral e vontade de potência que busca se satisfazer em um mundo ideal favoreceu o desenvolvimento de sua tendência mística. Até mesmo Dodds, que ao contrário dos desses outros autores, era um grande conhecedor das *Enéadas*, não resistiu, em uma discreta nota de rodapé em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1990: 91, n. 2), a uma tentativa de diagnóstico freudiano de suas experiências.

No entanto, outras passagens da mesma *Vida de Plotino* denotam o cuidado com o corpo e a saúde. No capítulo 7, Porfírio nos conta que o senador Rogaciano, que sofria de gota, foi curado após abraçar o estilo de vida ascético da escola plotiniana. E, no capítulo 11, Porfírio diz que foi dissuadido da ideia do suicídio por seu mestre, que, persuadindo-lhe de que tal deliberação não era racional, mas fruto da melancolia, aconselhou-o a viajar³. Confrontando essas passagens aparentemente contraditórias do texto de Porfírio, percebemos que não é possível classificá-lo em esquemas simplistas, nem entendê-lo segundo as categorias de nosso tempo. Qual seria, então, sua posição a respeito da saúde do corpo?

Em primeiro lugar, devemos relegar ao anedótico as tentativas de se fazer um diagnóstico médico e psicológico de Plotino a partir de passagens mal compreendidas da *Vida* e das *Enéadas*. Como nota Pierre Hadot (1963: 23), a afirmação de Porfírio, de que seu mestre tinha vergonha de estar em um corpo, não nos permite diagnosticar qualquer traço mórbido na personalidade de Plotino:

³ Deve-se notar que a biografia de Plotino realizada por Porfírio, não é um documento histórico fidedigno, mas o retrato feito por um discípulo. Isso, no entanto, não descarta o valor da *Vida de Plotino*, nem impede que a utilizemos, desde que sejam tomados os devidos cuidados.

Se existe psicose, é de toda uma época. Os três primeiros séculos da era cristã viram expandir as gnoses e religiões de mistérios. O homem se sentia como um estrangeiro aqui, como um exilado no corpo e no mundo sensível. A vulgarização do platonismo explica em parte essa mentalidade coletiva: considerava-se o corpo como um túmulo e uma prisão. A alma devia se separar, pois é aparentada às ideias eternas. Nosso verdadeiro eu é puramente espiritual.

Um certo desprezo pelo corpo ou, ao menos, uma menor importância atribuída a ele, não é, assim, uma particularidade de nosso filósofo, mas algo comum ao clima intelectual de seu tempo. Na verdade, diante de outras correntes filosófico-religiosas daquele tempo, Plotino possuía uma posição moderada. Se por um lado, reconhecia com Platão que o mundo sublunar era, por necessidade, assolado pelo mal (Platão, *Teeteto*, 176A, *apud* Dodds 1990: 12), e que o sensível era um nível de realidade inferior, por outro, combatia o dualismo radical dos gnósticos que, ao afirmarem que o mundo é mal, pareciam estar submetidos somente a influências platônicas, mas ao influxo de tradições orientais (Dodds 1990: 13-15). Sobre eles, escreve Plotino:

Tampouco há que admitir que este mundo se originou de forma má por ter em si muitas coisas desagradáveis. Essa pretensão é própria de quem o estima em demasia, pretendendo que ele seja o inteligível e não uma imagem dele (II, 9, 4, 22-25).

Da mesma forma, se Plotino defendia um modo de vida ascético e uma certa recusa aos prazeres do corpo, estava longe de adotar práticas extremas como as adotadas por alguns eremitas do deserto egípcio⁴.

⁴ Para um panorama da visão da época de Plotino sobre o corpo, ver o primeiro capítulo de Dodds (1990).

Para Plotino, a alma, que é uma realidade inteligível, deveria se desapegar do sensível, ou seja, do corpo ao qual está ligado, de suas afecções e percepções, e voltar-se as realidades superiores. Por outro lado, não é sua doutrina que ela deva abandonar completamente este mundo: é sua função administrá-lo – as almas individuais cuidariam de corpos individuais e a Alma do mundo, da totalidade das realidades corpóreas. Eis o que ele escreve na *Enéada* IV, 8, 7, 1-3: “Existindo estes dois tipos de natureza – a inteligível e a sensível –, é melhor para a alma residir na inteligível. No entanto, devido à sua natureza, é necessário que também possa participar do sensível”.

Em IV, 8, ao tentar explicar uma aparente contradição entre momentos diversos de diferentes diálogos de Platão a respeito do corpo e da alma, Plotino desenvolve melhor sua teoria. Enquanto algumas passagens platônicas, que podem ser encontradas no *Fédon* e no *Crátilo*, afirmam que a alma está acorrentada e sepultada no corpo, como que em uma prisão, outras, que se acham, por exemplo, no *Timeu*, dizem que o mundo é um deus bem-aventurado e que a Alma⁵ lhe foi dada pela bondade do Criador.

Eis como Plotino concilia esses textos: segundo ele, é função da Alma cuidar e ordenar o mundo sensível; a Alma do Mundo e as almas dos astros celestes fazem isso sem maiores problemas, livres dos males do mundo sensível; mas, o caso de algumas das almas particulares, como a humana, por exemplo, é diferente – elas foram tomadas pelo desejo de se separarem do universal e se afirmarem como coisa individual (IV, 8, 4), entrando profundamente nos corpos e, assim, se sujeitando aos sofrimentos, apetites e temores do sensível (IV, 8, 3), bem como ao

⁵ Quando escreve “alma”, com minúscula, me refiro às almas particulares; quando escrevo com maiúscula, à Alma do mundo, como é o presente caso, ou a hipóstase Alma.

esquecimento das realidades superiores (V, 1, 1). É desse modo que o corpo se torna um túmulo e uma prisão para a alma. Tendo isso em vista, o filósofo deve fazer o caminho contrário: desprender-se do sensível, inclusive do próprio corpo, e voltar-se para o inteligível, isto é, para a sua alma e para as realidades superiores a ela – o Intelecto e o Um.

São essas ideias que determinaram a postura de Plotino perante a saúde corpórea. Assim, se, por um lado, no caso do ser humano, a ligação com o corpo é prejudicial à alma, por desviá-la das realidades inteligíveis – e assim, a separação que ocorre com a morte é um bem (I, 7, 3), por outro, sendo função da alma cuidar do corpo que lhe cabe, não é lícito destruí-lo ou arruiná-lo deliberadamente.

Nesse contexto, compreende-se a interdição do suicídio defendida na *Enéada* I, 9. Ali, Plotino diz que, mesmo existindo alguns casos especiais, nos quais, por motivo de força maior, tal ato possa ser aceito, ele é, na maioria das vezes, ilícito e prejudicial à alma. É também o que é afirma em II, 9, 18, 15-17: “deve-se permanecer, enquanto temos um corpo, em casas edificadas por uma alma irmã e boa”.

No entanto, os cuidados com o corpo não podem ser um fim em si, nem prejudicar os cuidados com a alma. Afinal, são dirigidos a um nível inferior de realidade. Por isso, em I, 4, Plotino assevera que os bens do corpo devem ser desprezados e que, como a felicidade é uma atividade da alma, não pode consistir no bom estado do corpo.

A vida filosófica, para Plotino, deve ser marcada pelo desapego ao sensível. Para se voltar ao inteligível, o filósofo deve se separar o máximo possível das realidades corpóreas:

Aquele que vai conhecer o Intelecto, segundo parece, deve olhar a alma e sua parte mais divina. E talvez conseguirá isso desta forma: se retirar primeiro o corpo do homem, ou seja, de si mesmo, em seguida a alma que

molda o corpo e, sobretudo, a sensação, os desejos, iras e as demais futilidades desse tipo, dada sua tendência tão pronunciada ao mortal. A parte restante é esta: a que dissemos ser imagem do Intelecto e que conserva certa luz daquele (V, 3, 9, 1-7).

Apesar do que dizem alguns comentadores, de que Plotino não teria sido um bom escritor, ele foi um criador de imagens poderosas, dotadas de intenções retóricas específicas. Devemos tê-las em mente quando lemos as *Enéadas*, de modo a não incorreremos em imprecisões. O que Plotino parece entender por “retirar”, nessa passagem, é algo semelhante ao que ele compreende por “separação do corpo” em V, 1: não uma separação local, mas um desapego das imagens e alteridades que vêm do corpo (V, 1, 10, 24-27). É um recolhimento das potências da alma que estão ligadas ao composto humano, algo não tão distante da *ataraxia* epicurista e da *apátheia* estoica.

Plotino também usa, na *Enéada* 1, 2, 1-3, a imagem da fuga, retirada do *Teeteto* 176 a-b. Ali, citando o diálogo de Platão, ele escreve: já que os males estão aqui e por necessidade rondam esse lugar, e que a alma quer fugir dos males, deve fugir daqui". Também neste caso não devemos ler apressadamente o termo *fuga*. Não se trata de uma fuga em um sentido literal do mundo sensível, o que é impossível ainda em vida, nem mesmo um completo afastamento dos assuntos mundanos. Na continuação do texto, escreve Plotino, ainda seguindo o texto platônico, que essa fuga se faz quando nos tornarmos semelhantes ao deus, o que é feito pela justiça, a piedade e a sabedoria, ou seja, a virtude (I, 2, 1, 4-6).

E então, no decorrer do tratado, ele explica o que entende por virtude. Posicionando-se na disputa entre a *apátheia* estoica (a ausência de paixões) e a *methriopátheia* da tradição platônica e aristotélica (a moderação das paixões) como o ideal da virtude, ele declara que ambas são

importantes, em momentos diferentes. Primeiro, o filósofo deve buscar a ordem e a moderação da alma, no que ele chama de virtudes políticas, pois são as virtudes tal como descritas na *República* de Platão. Depois, deve obter as virtudes purificativas, que tem por função separar a alma do corpo, isto é, alcançar o desprendimento da alma diante das demandas do sensível. Por fim, tendo se purificado de seus apegos, ele adquire as virtudes contemplativas, aquelas que tornam possível à alma a contemplação do inteligível e da unidade suprema.

Ou seja, não se trata de uma verdadeira fuga do mundo, nem de uma supressão ou separação do corpo, mas um outro modo de estar no mundo e de se relacionar com o corpo, em uma vida que não é mais guiada pelas paixões e as opiniões que lhe seguem, mas por aquilo que a alma contempla.

Para isso, são necessários alguns procedimentos ascéticos. Primeiro: a razão não deve se apegar às paixões que surgem nas partes inferiores da alma, nem consentir com elas.⁶ Dessa forma, não ganham intensidade e, na medida do possível, a alma pode manter-se impassível. Ainda, é também necessário eliminar a ira e o temor ao máximo, não deixando que se espalhem. Por fim, não se deve buscar a comida, a bebida e o sexo visando ao prazer. Percebe-se que nenhuma dessas práticas ascéticas implicam em um prejuízo à saúde. Ao contrário, introduzindo uma vida regrada e de moderação, podem até mesmo favorecê-la, o que precisamente foi o que parece ter acontecido com o senador Rogaciano.

Além disso, a saúde do corpo é, de algum modo, valiosa para a vida filosófica. É que um corpo doente e seus sofrimentos desconcentram a

⁶ Para toda essa passagem, a respeito de como a purificação deve ser realizada, ver I, 2, 5.

alma e a ligam mais fortemente ao sensível. A dor, diz Plotino, se bem que deva ser conhecida pelo jovem, já que é útil para sua formação, deve ser evitada pelos mais velhos:

Mas, cuidando da saúde do corpo, não desejará ser totalmente inexperiente nas doenças, nem tampouco ser inexperiente nas dores. Ainda que não venham, desejará conhecê-las enquanto é jovem. Mas, já na velhice, preferirá que nem as dores, nem os prazeres o envolvam, nem nenhuma das coisas daqui, nem agradáveis, nem desagradáveis, para não olhar para o corpo (I, 4, 20-25).

Assim, para aquele que está no processo de purificação, a saúde do corpo deve ser desejada e a dor, na medida do possível, evitada. É por isso que, em I, 2, 5, Plotino diz que a alma deve buscar as sensações prazerosas, medicações e descansos para que não se perturbe, e evitar a dor, suportando-a com mansidão e não se deixando afetar por ela quando não for possível evitá-la.

Mas então, porque Plotino, assim nos diz a sua biografia escrita por Porfírio, recusou os tratamentos de seus distúrbios intestinais? Não porque achava interessante arruinar sua saúde, mas porque acreditava que as lavagens não eram convenientes a alguém de sua idade e por ser vegetariano: a *teriaga* ou *triaga*, esclarece Ullmann em sua tradução (2002: 242, n. 5), era um remédio caseiro preparado com plantas e misturado com placentas de animais selvagens.

Plotino, como parte considerável dos pensadores de sua época, relativizavam o valor do corpo: era a alma para ele o que realmente importava no ser humano. Apesar disso, seguindo a tradição platônica, o filósofo foi mais rigoroso com o suicídio que filósofos como os estoicos. E sua postura não implicava o menosprezo da saúde: sua ascese

buscava a moderação e o desapego das afecções corporais. Tendo em vista esse desprendimento, a saúde do corpo era, na verdade, considerada desejável.

REFERÊNCIAS

- Dodds, E. 1990. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press.
- Gillet, P. 1934. *Plotin au point de vue medical e psychologique. Essai médico-critique et philosophique*. Paris.
- Hadot, P. 1963. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Plon.
- Jevons, F. 1965. Was Plotinus influenced by opium? *Medical History* v. 9, p. 374-380.
- Plotino. *Enneads*. 7 volumes. 1966-1988. Trad. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- Porfírio. *Vida de Plotino*. Trad. R. Ullman. In: Ulmann, R. 2002. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

8

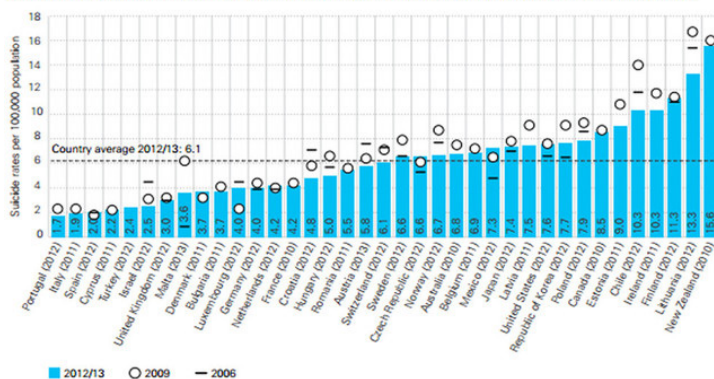
O SUICÍDIO NO UNIVERSO JUVENIL: UMA REALIDADE DRAMÁTICA DO NOSSO TEMPO ¹

Giovanni Cucci, Sj ²

UMA NOVIDADE TRÁGICA

Os dados apresentados pela Organização Mundial de Saúde mostram um aumento conspícuo do suicídio em geral: mais de 60% nos últimos 50 anos. Mas no que diz respeito aos adolescentes, o suicídio em geral aumentou 400% (de 2,5 para 11,2 por 100.000).

Suicide rates of adolescents aged 15–19 per 100,000 population, based on the latest available data (2009–2013)



Note: The country average is unweighted. Figures are three-year averages around the year in brackets. Earlier estimates are averages for the three years preceding. Data are missing for Greece. Most recent data for Iceland (c2008, 5.4), Slovakia (c2008, 2.5) and Slovenia (c2009, 7.6). Missing countries: Greece, Iceland, Slovakia and Slovenia. [c=around]
Source: WHO mortality database, 2016.

3

¹ Título original "Il suicidio giovanile: una drammatica realtà del nostro tempo". O texto tem origem no Ciclo de Conferências "O cuidado com a saúde mental e a prevenção ao suicídio", promovido pela Faculdade Dom Luciano Mendes, em parceria com a Domus ASF, nos dias 28 e 29 de setembro de 2021. O texto foi traduzido pelo Prof. Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e corrigido pela Prof.ª Cristiane Pieterzack (Domus ASF). *Observação:* na tradução, optamos por manter as referências dos textos originais em italiano; não fizemos as devidas adaptações com as edições dos referidos textos já traduzidos em língua portuguesa.

² Professor na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

³ Disponível em: <<http://www.agi.it/pictures/agi/agi/2017/06/16/163203352-27d87262-99b4-4f5a-8c6e-f4a7f6bc95e7.jpg>>.

A situação mais grave é a da Nova Zelândia, do antigo bloco comunista (Estônia, Letônia, Lituânia, ex-DDR, Hungria e Rússia), da Finlândia e da China, onde a taxa de suicídio é de 20 por 100.000 habitantes (chegando a 35-40 se se considera a faixa etária até 34 anos). Números igualmente preocupantes vêm de outros países europeus (Luxemburgo, Irlanda, Noruega e França), que têm números mais baixos (12-15/100.000), mas com um aumento de mais de 100% no arco de 10 anos (1972-73/1983-84). Em uma faixa média estão os EUA e a Suécia (10 por 100.000). Alemanha, Grã-Bretanha, Portugal, Espanha, Itália e Grécia têm taxas de suicídio mais baixas (3-6/100.000) (Oliverio Ferraris et al 2007: 52; Crepet 1993: 36s)⁴. Em média, os rapazes têm um percentual de morte três vezes maior em relação às moças.

A situação torna-se ainda mais grave se considerarmos as tentativas de suicídio (onde as jovens têm o dobro da percentagem em relação aos rapazes) e a tendência geral do fenômeno ao longo dos anos: a Grã-Bretanha, um dos países da faixa “baixa”, mas que mais estudou o fenômeno, registrou um aumento de 250% desde os anos 60 até meados dos anos 70 – na prática, “uma tentativa de suicídio para cada 100 moças com idade entre os 15 e os 19 anos” (Crepet 1993: 38; Kreitman, Schreiber 1979: 469-479).

Tal crescimento apresenta uma tendência alternada, mas o índice estatístico médio permanece em todo caso preocupante; nos EUA – um dos países da faixa “média” – um adolescente se suicida a cada 90 minutos (Kaplan, Sadock 2001: 1250; Hawton, Goldacre 1982: 106-170). Deve também ser salientado que é difícil obter dados precisos, uma vez que

⁴ Cfr. <http://www.telefonoamico.bi.it/stampa/Oms_20070901>; <<http://www.cenpis.it/public/news/il%20suicidio%20in%20adolescenza>>.

muitos suicídios ou tentativas de suicídio não são diagnosticados como tal para proteger a pessoa em questão e a sua família. O suicídio é a segunda causa de morte mais comum entre os jovens com idade compreendida entre 15 e 24 anos (sendo a primeira a dos acidentes nas estradas) e a automutilação afeta cerca de um em cada cinco adolescentes na Europa.

Também na Itália, o fenômeno está aumentando: embora não atinja os níveis de países como o Japão, que tem a maior taxa de suicídios devido ao insucesso escolar, a situação italiana também mostra sérios sinais de preocupação (Tondo 2004: 59-63).

No que diz respeito ao âmbito escolar, a projeção dos dados do ISTAT (Instituto Nacional de Estatística) leva-nos a crer que um professor em cada dois terá de lidar com pelo menos um aluno suicida no decurso da sua carreira, uma percentagem que irá aumentar inexoravelmente se acrescentarmos os casos de suicídio descobertos por colegas de outras turmas e escolas, ou por familiares, amigos e parentes, para não falar das tentativas de suicídio (Crepet 1993: 125).

O “EFEITO WERTHER”

Este crescimento exponencial do comportamento suicida entre os jovens é infelizmente ainda mais acentuado pela grande publicidade e espetáculo que lhe é dado pelos meios de *comunicação social*, favorecendo assim a sua propagação, através da imitação ou emulação. Este é um fenômeno bem conhecido dos investigadores, chamado “efeito Werther” (ou também *copycat effect* [efeito imitador]), recordando o impacto emocional que a publicação do romance de Goethe – *As dores do jovem Werther* – teve na Europa: num curto espaço de tempo os suicídios

entre os jovens multiplicaram-se da mesma forma descrita no romance, ao ponto de as vítimas usarem as mesmas roupas ou deixarem o romance aberto para a página da morte do protagonista (Lester 1952: 47-72; Arcuri 1999: 58-63)⁵.

Este fenômeno também foi observado em períodos posteriores: quando em 1991 saiu o livro *Final Exit*, um verdadeiro “guia prático ao suicídio”, acompanhado de muita publicidade, num curto espaço de tempo os suicídios em Nova Iorque aumentaram 313%, aplicando literalmente o que foi sugerido pelo autor, D. Humprey. Em 27% dos casos, como com Werther, foi encontrado um exemplar do livro ao lado do corpo. O mesmo se passa na França, desde a publicação, em 1982, do livro *Suicide, mode d’emploi*, de C. Guillon e Y. le Bonniec. Os casos de imitação tornam-se ainda mais relevantes quando a pessoa se revela uma celebridade, como aconteceu com a morte de Marilyn Monroe.

Trata-se de uma verdade bem conhecida da psiquiatria: a publicidade dada a um evento contribui para a sua imitação, especialmente se for acompanhada por uma auréola de espetáculo e sensacionalismo. Já em 1844, A. Brigham, fundador da prestigiosa revista *American Journal of Insanity* (mais tarde *American Journal of Psychiatry*), escreveu:

Não há nada cientificamente melhor demonstrado do que o fato de o suicídio ser frequentemente provocado pelo efeito da imitação. Um simples parágrafo numa reportagem de jornal pode sugerir o suicídio a vinte pessoas. Alguns detalhes da descrição são capazes de acender a imaginação dos leitores, até ao ponto que a disposição para repetir esse comportamento se

⁵ Outra tendência importante é a da televisão/cinematografia. Um exemplo entre muitos possíveis: alguns meses após o lançamento do filme *Il Cacciatore*, de M. Cimino (1978), conhecido pela sua cena “roleta russa” (onde se usa uma pistola de tambor com apenas uma bala e se dispara no tempo, apostando no resultado), houve vinte e seis pessoas nos EUA que se mataram da mesma forma.

tornar irresistível (Stevani 2009: 83-85, 90; Motto 1967: 252-256; Phillips 1974: 340-354).

Foi o que aconteceu em Itália durante o Verão de 1990, quando três jovens de Merano decidiram suicidar-se com o gás de escape dos seus carros, ouvindo música e bebendo álcool. Este ato foi amplamente noticiado em pormenores nos jornais e na televisão, e foi imediatamente imitado por outros jovens: desde agosto de 1990, registrou-se um aumento de 150% nos suicídios de jovens realizados da mesma forma; infelizmente, os episódios subsequentes foram também amplamente divulgados. Isto levanta naturalmente a questão do papel e da tarefa das *media* em relação a estes gestos trágicos.

POR QUE AUMENTAM OS SUICÍDIOS ENTRE OS ADOLESCENTES?

Muitos fatores complexos podem ser encontrados por detrás de um ato tão trágico. Alguns formularam a hipótese de uma componente puramente biológica e genética. Quando foi estudada uma amostra de crianças adotadas que não tinham conhecido os seus pais biológicos (porque tinham cometido suicídio), verificou-se que o seu comportamento suicida era seis vezes superior à média de uma amostra de controle (12/269; 2/269). Dados semelhantes emergem de estudos sobre o comportamento de risco de gêmeos monozigóticos (Schou, Stromgren 1979: 277-287; Kaplan, Sadock 2001: 1251). Outros estudos sugerem que sujeitos suicidas ou sobreviventes de tentativas de suicídio têm um baixo teor de serotonina (classificada com a sigla 5-HT_{1A}), um neurotransmissor regulador do humor, ou uma modificação de uma proteína específica como a kinase C (PKC) (Shaffer 1974:275-291; Ghanshyam et al 2002: 216-228).

No entanto, estes dados dificilmente poderiam ser identificados como “a” causa do suicídio. É sem dúvida verdade que os componentes biológicos, bioquímicos e genéticos têm a sua própria relevância no comportamento – não só suicida –, mas o problema é estabelecer até que ponto afetam as escolhas feitas e com que grau de precisão podem ser previstos, uma vez conhecida a situação biogenética inicial.

Ao examinarmos estes estudos não conseguimos estabelecer a possível co-presença de outros elementos (avaliativo/cognitivos, afetivos, relacionais, psíquicos) ligados à vida dos sujeitos, elementos que são igualmente importantes para a decisão final. Além disso, mesmo que o determinante genético fosse estabelecido, não seria possível compreender por que razão o comportamento suicida aumentou tão significativamente nos últimos anos, sem uma alteração paralela em nível biológico e genético. Finalmente, permanece a grande questão de saber o motivo pelo qual pessoas com a mesma condição biogenética não tentam o suicídio. O máximo que se pode dizer é que nos encontramos diante de pessoas “em risco”, uma indicação que, para além da sua generalidade, não tem em conta o fato de muitos suicídios serem cometidos por pessoas que são “insuspeitas” a este respeito. Edwin Schneudman resume a não previsibilidade de tal comportamento com uma afirmação paradoxal, mas significativa: “A única coisa que doze pessoas que dispararam na cabeça têm em comum é a bala” (Crepet 1993: 21).

Do mesmo modo, o insucesso escolar não pode ser considerado suficiente por si só para explicar a decisão de cometer suicídio, uma vez que dificilmente poderia ter sido uma razão plausível para a morte de um jovem médio há 60 ou 70 anos; além disso, muitos jovens que cometeram suicídio têm um excelente *curriculum* escolar. Tal fenômeno tem

de ser visto no contexto da dinâmica complexa dos indivíduos e da sua interpretação das dificuldades da vida.

Um fator que tem contribuído para o aumento do comportamento suicida é o advento das redes sociais, que encorajam as trocas, mas também os vírus mortais. Especialmente se a sua utilização empobrece as relações físicas e o campo de interesses.

O EFEITO IMITATIVO ON LINE

Uma pesquisa simples no Google por “métodos suicidas” produziu quase dois milhões de resultados, incluindo pelo menos 100.000 com informações precisas sobre a forma mais eficaz de acabar com a própria vida (Stevani 2009: 109; Gould, Jamieson, Romer 2003: 1269-1284; Stack 2003: 238-240). Como no caso do jovem Werther, o suicídio é apresentado nestes lugares de uma forma doce e romântica, uma espécie de paixão irreprimível que exige que se atue.

A isto devem acrescentar-se os *jogos da morte* que proliferam como cogumelos na web. O mais conhecido destes foi o *Blue Whale* (*Baleia Azul*): “Blue Whale”, Fire Challenge e Choking Game são apenas alguns dos loucos desafios que se desenrolam na web e encontram terreno fértil de reprodução, para fins emulativos, entre os jovens com idade compreendidas entre 9 e 17 anos, que são sujeitos a manipulações psicológicas prementes, próximas do sadismo, a fim de excederem os seus próprios limites psicofísicos num espírito de competição constante consigo mesmos e com os outros.

A mente idealizadora da Baleia Azul é um estudante de psicologia russo, Philip Budeikin. Depois de delinear um conjunto de 50 regras – como, por exemplo, cortar a mão com uma lâmina de barbear para

reproduzir a imagem de uma baleia a ser fotografada e enviada como prova ao seu tutor, ou deixar-se morrer atirando-se de um edifício – pedia aos adolescentes que realizassem o plano mortal programado no prazo de 50 dias. É um jogo que manipula a mente de muitos jovens dirigidos por um administrador virtual que, sem qualquer empatia ou sentimento de remorso, hipnotiza as suas vítimas, convencendo-as da sua própria inutilidade e predestinação ao sacrifício.

Os casos de menores que decidem abraçar rituais macabros e imortalizá-los com os seus smartphones, de modo a publicá-los na web sem qualquer censura, crescem exponencialmente devido a uma utilização cada vez mais “perversa” da web, transformada numa plataforma digital para a espetacularização da morte.

As regras desviantes da Baleia Azul levaram a um aumento significativo do número de suicídios que ocorreram na Rússia – só em 2017 houve cerca de 157 –, sem contar com os casos de jovens que se feriram e morreram em resultado do envolvimento na “espiral de morte em linha”.

A Baleia Azul é a mais recente forma angustiante de manifestação de crimes relacionados com o cyberbulismo, que apelam à maleabilidade das mentes dos adolescentes que são facilmente moldadas pelos curadores destes jogos horripilantes, que têm controle sobre as vidas das vítimas que são chamadas, como meros autômatos, a obedecer às diretivas que lhes são dadas⁶.

⁶ <<https://www.cyberlaws.it/en/2019/blue-whale-choking-game/>>.

BULLYING E CYBERBULLYING

Infelizmente, o bullying também tem um impacto significativo nas causas de morte entre adolescentes, confirmando o binômio perverso morte/espetacularização. Foi o que aconteceu com a série de televisão *Thirteen reason why*, que foi transmitida em 31 de março de 2017, no serviço de vídeo *on demand Netflix* em todos os países em que está presente. A série (que prevê uma segunda temporada) é inspirada no romance homônimo de Jay Asher (2017), no qual a voz da personagem principal, Hannah Baker, narra a reconstrução dos atos de bullying por 13 pessoas diferentes, culminando na sua morte por suicídio. Baker preparou cuidadosamente este gesto, gravando 13 fitas-cassetes, uma para cada perseguidor, que deve depois passar para o sucessivo, numa espécie de “corrente de S. Antônio”, sob pena de revelação pública do incidente pela pessoa que tem a custódia de todo o material. O livro, porém, e mais ainda a série de televisão, embora queira lidar com o drama do bullying, tende a transformá-lo num espetáculo. Não existe uma análise da dinâmica agressiva e da convivência na base do suicídio do protagonista, dinâmica implementada tanto pelos perseguidores como pela vítima. A “cadeia de transmissão” das 13 fitas-cassetes torna-se assim, por sua vez, uma fonte de mais assédio e violência, uma vingança levada a cabo contra um grupo muito variado de pessoas, cuja responsabilidade real precisa ainda ser apurada. Isto envia uma mensagem duplamente perturbadora, e acaba por exaltar o “bulismo passivo”, ou seja, a situação em que o grupo é provocado pela vítima a continuar o seu comportamento de intimidação. Estas perigosas dinâmicas são amplificadas na série de televisão, que se limitou a tornar a história espetacular. Mas desta forma, sem uma reflexão crítica adequada sobre as motivações e

a possível prevenção destes aspectos, o programa, ao exaltar o significado heroico e romântico do suicídio (uma espécie de cálculo *post-mortem*), desencadeou um trágico mecanismo de emulação (Balingit 2017; Carmody 2017). Por este motivo, no início do primeiro episódio, foram incluídos alguns avisos sobre o possível perigo do programa, e alguns países com elevado risco de suicídio entre adolescentes, como a Nova Zelândia, recomendam vivamente que o programa seja visto apenas na presença de um adulto (Pagan 2017)⁷.

O CYBERBULLYING

A web é um universo cheio de infinitas possibilidades, mas, como na vida real, pode apresentar ainda mais ameaças e perigos insidiosos, devido a maior facilidade de acesso e anonimato, duas características que tendem a contornar os freios inibidores que normalmente emergem no contato real com as pessoas. A ocultação da alteridade pode favorecer o aumento dos comportamentos ligados ao bulismo, como confessa esta estudante do ensino secundário:

Penso que as pessoas dizem coisas que normalmente não diriam na cara, porque online quando se escreve algo não se está cara a cara com a pessoa. Por isso escrevi um e-mail a uma amiga minha e disse-lhe muitas coisas que nunca lhe teria dito na cara, porque me teria sentido mal em dizer-lhe pessoalmente. Assim, com um e-mail, sente-se menos culpado (Palfrey, Gasser 2009: 133).

A invisibilidade leva a um aumento da sensação de onipotência e a uma diminuição da consciência do que se diz e se “publica” na web;

⁷ <[https://it.wikipedia.org/wiki/Tredici_\(serie_televisiva\)#Controversie](https://it.wikipedia.org/wiki/Tredici_(serie_televisiva)#Controversie)>.

por outro lado, tudo isto é compensado por uma maior sensibilidade às mensagens recebidas – quando são negativas estas são vividas de uma forma ainda mais devastadora do que um confronto físico. É como se os papéis fossem invertidos: o infrator não percebe a gravidade da mensagem, que é amplificada para a vítima pelo valor que lhe atribui em termos da sua autoestima. Este risco é ainda maior se considerarmos que as crianças e os jovens, estando em fase de crescimento, não desenvolveram adequadamente o controle e a gestão da afetividade e da agressão (Suler 2004: 321-326).

A relevância do estímulo imitativo na *web* pode ser vista, por exemplo, no site *Ask.fm* – uma abreviatura de *Ask for me*, criado na Lituânia em 2010 no modelo de um site dos EUA, *Formspring* – com base numa associação livre de perguntas e respostas expressas de uma forma completamente anônima. O site cresceu dramaticamente em muito pouco tempo, tornando-se disponível em 150 línguas, atingindo 60 milhões de inscritos, na sua maioria adolescentes entre 13 e 16 anos de idade, e um valor estimado de cerca de 70 milhões de dólares. Em teoria, o acesso ao site é proibido aos menores de 13 anos, mas na *web* é muito fácil mentir, o que torna tal site ainda mais atrativo para os menores.

O custo de tal popularidade, porém, torna-se cada vez mais trágico com o passar do tempo. As características “anônimas” do site (que são também as peculiares à rede) destacam, juntamente com o seu sucesso, as possíveis derivas violentas do mimetismo.

Ask.fm está a tornar-se cada vez mais um objeto de curiosidade e difusão, mas a sua fama sinistra cresce ao ponto de ser apelidado de “o paraíso dos perseguidores”, um dos sites mais procurados entre os muito jovens: de acordo com dados da empresa digital *Comscore*, três anos após a sua criação o site está entre os 80 mais clicados, e entre as

10 aplicações mais baixadas no *iTunes*. Juntamente com isto vem uma (inevitável?) degeneração por parte daqueles que enviam mensagens com consequências devastadoras: a situação torna-se tão grave e incontrolável que no Reino Unido decidi-se fechar o site após o suicídio de uma adolescente de 14 anos, Hanna Smith, em agosto de 2013. As razões que a levaram a tirar a sua própria vida parecem estar ligadas ao bombardeamento de insultos, ameaças e chamadas suicidas afixadas no seu perfil *Ask.fm*. Mas o dela é apenas um elo de uma longa cadeia de desespero e morte. As vítimas são todas muito jovens: 12 anos (Rebecca Ann Sedwick, EUA), 13 anos (Clara Puglsey, Erin Gallagher, Irlanda), 14 anos (uma jovem de Pádua, Nadia, e uma de Venaria, Aurora), 16 anos (Jessica Laney, EUA). O site também parece estar na origem de comportamentos violentos em massa. Em Bolonha, na noite entre 13 e 14 de setembro de 2013, eclodiu uma violenta rixa envolvendo mais de 250 adolescentes entre os 14 e 16 anos, desencadeada por uma série crescente de insultos e ameaças (mais de 800) no mesmo local.

Ask.fm é apenas um exemplo, um dos milhares de sites que se espalham pela web e são frequentados com demasiada facilidade por crianças e adolescentes, que entram sem ajuda e proteção num mundo demasiado grande e complexo para sere gerido de forma responsável, uma vez que se encontram num grupo etário em que as pessoas tendem a agir antes de pensar, movidas pela emoção ou pela pressão do momento⁸.

⁸ Como um adolescente maltratado confia a um amigo: "Aiatami. Non fanno altro che insultarmi, su Ask, Twitter, Facebook. Cerco di essere forte, ma fa male" (Fraschetti 2013). Cfr. Rivoltella 2015: 61; Nigro 2013a, 2013b; Serafini 2013; Pace 2013.

A PANDEMIA DE COVID

A falta de relações não-virtuais, a ausência da escola e uma situação de stress prolongado afetaram fortemente um equilíbrio psicológico que, para alguns, já era precário. No segundo lockdown, os jovens ficaram muitas vezes sozinhos, mais do que no primeiro.

No primeiro dia de aulas na Lombardia (13 de setembro), houve notícias trágicas de três casos de suicídio entre adolescentes, com dois de 15 anos mortos e uma menina de 12 anos gravemente doente. Apenas três dias antes, 10 de setembro, recordava-se o “Dia mundial de prevenção ao suicídio”, com um fato alarmante em primeiro plano: a pandemia levou a uma duplicação das tentativas de suicídio entre os adolescentes.

AUTOMUTILAÇÃO E TENTATIVAS DE SUICÍDIO DUPLICARAM

A chegada da Covid-19 e as restrições associadas à liberdade, circulação e ensino presencial para os adolescentes tiveram um sério impacto no equilíbrio psicológico que, para alguns, já era precário. No observatório do hospital pediátrico Bambino Gesù, o número de consultas especializadas para ideação e tentativas de suicídio quase duplicou, tal como as internações por tais motivos: passadas de 17% em janeiro de 2020 para 45% do total em janeiro de 2021.

ADOLESCENTES QUE SE CORTAM

“A automutilação sempre existiu entre os adolescentes”, – explica Stefano Vicari, responsável pela Neuropsiquiatria da Infância e dos Adolescentes no Hospital Bambino Gesù:

[...] as estatísticas dizem-nos que pelo menos 20% dos adolescentes na Itália e outros 25% nos Países do norte da Europa praticam a automutilação, ou seja, causam a si próprios danos corporais (mesmo que não para fins suicidas) porque este comportamento, segundo eles, pode ‘conter’ a sua angústia interior. É um fenômeno muito difundido e subestimado, frequentemente associado a um distúrbio mental depressivo.

A SOLIDÃO

A pandemia agravou o fenômeno: no Bambino Gesù [hospital], no mês de abril de 2020, 61% das consultas neuropsiquiátricas diziam respeito à fenômenos de ideias suicidas e tentativas de suicídio (em comparação com 36% em abril de 2019). Em janeiro de 2021, durante a segunda onda pandêmica, 63% das consultas foram para ideiação suicida e tentativas de suicídio (em comparação com 39% em janeiro de 2020). Os comportamentos de automutilação (principalmente lesões cortantes) foram detectados em 52% dos internados em janeiro de 2021, acima dos 29% do ano anterior.

“Este período da pandemia trouxe consigo um stress individual e coletivo que durou muito tempo. Os fatores de stress prolongados podem favorecer o aparecimento de perturbações mentais, incluindo as que estão na base do comportamento de automutilação” – ilustra Vicari. Com o primeiro lockdown, as famílias foram fechadas em casa: os pais não iam trabalhar e as crianças não iam à escola. No segundo lockdown, os pais voltaram ao trabalho, mas as escolas (obviamente nem todas) permaneceram fechadas. As crianças foram deixadas sozinhas e é isto que elas nos dizem nos Pronto Socorro: elas mostram-nos a sua solidão. Durante o segundo lockdown, não houve rede de relações para amortecer o stress sentido tão fortemente pelos adolescentes; eram poucas ou

quase inexistentes as relações positivas e válidas tanto na família, na escola, como no grupo de pares.

As relações mediadas pelo celular não são concretas e reais: os adolescentes não são eles próprios nas redes sociais, embelezam-se a si próprios, “escondem-se” – observa Vicari. Os adolescentes aprendem quem estão no confronto real com os outros. Compreendem se são simpáticos, antipáticos, altruístas ou egoístas estando no meio dos outros, graças aos comentários do grupo dos pares. As relações reais são feitas de comunicações não verbais, de manifestações corporais, e estas perdem-se nas relações virtual.

Em 80% dos casos há uma depressão ou uma perturbação do humor por detrás das doenças mentais – esclarece o especialista. Em geral há uma forte base genética, uma familiaridade, que é o primeiro fator de risco, mas há também fatores de proteção, “moduladores” ambientais, como lhes chamamos, que podem favorecer ou não a manifestação de risco biológico. Por exemplo, os traumas repetidos na infância, a incapacidade e a dificuldade de construir relações válidas, a dificuldade de gerir as nossas emoções: todos estes são fatores de risco que podem favorecer o aparecimento de uma “perturbação mental” (Turin 2021).

FATORES REMOTOS

A) REPRESENTAÇÃO ALTERADA DA MORTE

A investigação sobre a difusão do suicídio de adolescentes na Itália oferece várias interpretações deste fato (Pietropolli Charmet, Piotti 2009).

Em primeiro lugar, uma representação cultural e social alterada, que retirou intencionalmente a morte do contexto da vida ordinária: o

adolescente tem assim uma ideia muito desfocada e espetacular da morte, como um “jogo eletrônico”, sem qualquer referência à sua própria corporeidade concreta. As verdadeiras mortes são rapidamente apagadas porque nunca teve de lidar com um cadáver real, especialmente um dos seus próprios entes queridos: “Nunca ter visto um cadáver é uma metáfora de como a sociedade do narcisismo relegou a doença e a morte à remoção educacional e cultural, tornando o discurso sobre morte e fantasias suicidas obscuro e inacessível” (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 43). Se trata de uma confusão entre o virtual e o real, acentuada pelas redes sociais, como já foi dito.

Assim, para o jovem, a morte não parece ser algo que lhe diga pessoalmente respeito. Isto é confirmado pelas fantasias que acompanham a sua projeção: nos relatos daqueles que tentaram o suicídio, o pensamento predominante era imaginar a reação dos amigos e conhecidos frente a este gesto, sobretudo o seu espanto e arrependimento por aquilo que haviam feito, dito ou pensado da vítima. A morte torna-se assim uma mensagem que o adolescente quer enviar àqueles que lhe fizeram mal, uma vingança, o resultado de uma agressão que não foi capaz de se expressar, ou uma saída para uma situação que é ainda considerada insustentável (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 110).

Em tudo isto, a ideia de estar morto é paradoxalmente a menos presente na imaginação do jovem que planeja suicidar-se:

A pessoa que comete uma tentativa de suicídio pensa sempre numa estranha sobrevivência em relação ao seu gesto [...]. É precisamente isto que explica a teatralização que é geralmente encenada, especialmente as tentativas de suicídio por mulheres: a ideia subjacente é que de alguma forma se poderá assistir o êxito do próprio suicídio (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 57).

A espetacularização do gesto suicida é o sinal de uma percepção distorcida da barreira entre a vida e a morte, considerada não como um ponto de não retorno, mas como algo não diferente de outros acontecimentos na vida. A categoria do “para sempre” é desconhecida para a nossa cultura, onde tudo tende a permanecer provisório e igualmente possível, apesar do passar dos anos; isto contribui para não ver neste ato algo de definitivo. Como uma mãe dizia logo depois do suicídio do seu filho de 15 anos: “Penso que o seu ato foi um grito de protesto, ele não imaginou as consequências, foi um ato de raiva, senão teria deixado um bilhete, uma mensagem de despedida, ele não estava totalmente consciente do que estava fazendo. Talvez os jovens pensem que podem voltar” (Oliverio Ferraris, Zaccariello 2009: 125).

B) A REJEIÇÃO DA FRAGILIDADE

Outras motivações podem ser encontradas nas propostas culturais atuais, que se baseiam num modelo narcisista que não tolera derrotas, defeitos ou incapacidades; cada fracasso – uma nota escolar, ser gozado pelos colegas, o “não” da pessoa amada, a repreensão de um pai, atos de bulismo dos colegas de turma – é experimentado como uma vergonha irre recuperável, uma ferida grave de reconhecimento, para a autoestima e a dignidade de si, com consequências catastróficas. Matar-se torna-se assim uma forma de fugir das decepções e das perdas sofridas⁹.

De um ponto de vista psicológico, isto sugere não uma forma de patologia, mas um conflito lacerante, típico da dinâmica narcisista, entre um Eu grandioso, capaz, dotado, mas invisível, e um eu medíocre,

⁹ “A fragilidade narcisista de alguns adolescentes é o principal fator de risco para projetos suicidas, uma fuga à dor desencadeada e alimentada pela vergonha” (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 45).

incapaz, falido, que não corresponde à verdade do sujeito, mas que é visível para todos. O suicídio põe um fim ao “eu” medíocre, a fim de permitir que o Eu grandioso surja (para sempre!) e se torne conhecido por todos. É por isso que o adolescente dificilmente pensa que se trata de um afastamento definitivo da vida: imagina continuar a viver numa espécie de auréola gloriosa, agora inatacável por possíveis esquemas, falhas, fracassos¹⁰.

Estas fantasias podem tornar-se particularmente perigosas se fizerem parte de uma avaliação negativa mais geral da própria condição (desde sentir-se mal até julgar que a vida não vale a pena de ser vivida) e de um contexto de isolamento social e afetivo.

A *incerteza sobre a própria identidade sexual* também parece desempenhar um papel importante na decisão de tirar a sua própria vida. Um estudo da Universidade de Milão-Bicocca sobre o risco de suicídio entre adolescentes examinou 35 estudos acadêmicos sobre o tema e 2,5 milhões de sujeitos com idades entre 12 e 20 anos, de 10 nacionalidades diferentes (Islândia, Estados Unidos, Irlanda, Canadá, Suíça, Noruega, Nova Zelândia, China, Taiwan e Coreia). As conclusões da investigação indicam que o risco de suicídio para adolescentes homossexuais é mais de três vezes maior do que para pares heterossexuais (3,71); para bissexuais é mais de quatro vezes maior (4,87). Para pessoas *transgender* é mais de cinco vezes (5,77). É particularmente impressionante que o maior número de suicídios ocorra em estados onde a diversidade sexual é protegida por leis muito rigorosas (como a Nova Zelândia). Outros estudos dos Países Baixos, Alemanha e Dinamarca mostram que a

¹⁰ “A busca da morte é certamente facilitada pelo próprio conhecimento que os sujeitos tão jovens têm deste acontecimento: um episódio transitório, concebido para os aliviar de uma situação dolorosa” (CREPET 1993: 21). Cfr. Orbach et al 1983: 661-670.

incerteza sobre a identidade e orientação sexual tem sérias consequências para a estabilidade do humor e a capacidade de apreciar a vida, e que as tendências para a saída precoce [*coming out*] aumentam o risco de suicídio (Di Giacomo et al 2018; King et al 2008; Remafedi, Farrow, Deischer 1991: 869-875; Mathy et al 2011: 111-117).

C) O INDIVIDUALISMO

O individualismo crescente representa a mais grave ameaça à qualidade de vida, precisamente porque, ao minar o capital social, gera desconfiança, empurra as pessoas para dentro de si mesmas, aumentando a sensação de mal-estar e solidão (que leva a um aumento do consumo de bens para preencher estas lacunas) e acentuando hábitos destrutivos. A diminuição das atividades relacionadas com o bem-estar de outros, como o voluntariado, é um indicador significativo de um egoísmo que impede a felicidade, muito mais do que os bens de consumo disponíveis. A solidão também acentua a tendência para se identificar com um único papel, na sua maioria profissional, ministerial ou relacionado com a escola, ao qual se dedica todo o seu ser, especialmente em termos de tempo e de energia; e quando este papel está em crise (também devido às crises econômicas cada vez mais graves), corre-se o risco de sobrecarregar toda a existência da pessoa. O resultado é uma situação de estabilidade/instabilidade psicológica, que beira o colapso psíquico, ao ponto de já não querer continuar a viver.

A erosão do capital social é também sentida na educação e na vida social, como Lyda Hanifan observou há mais de um século atrás. Criar uma criança “que fará o seu caminho, que terá sucesso” parece ser o sonho de muitos pais, sem tentar conhecê-la nos seus interesses e

capacidades pessoais, impondo-lhe um vestido pré-confeccionado, vistoso, mas presságio de pesada frustração e sofrimento: “Muitos pais bem-sucedidos, orgulhosos, sem qualquer crítica das suas realizações, destruíram o espírito das crianças menos capazes, insistindo que aspiraram a fins demasiado difíceis de dominar ou sem verdadeiro interesse para elas” (Fairlie 1979: 53-54).

Outro exemplo revelador de um tal desastre educativo é o retirar-se autístico de um número crescente de adolescentes japoneses, um fenómeno classificado mundialmente sob um termo específico, *hikikomori* (literalmente, “ficar longe, isolar-se”). Parece ser devido à incapacidade de lidar com o stress de uma sociedade cada vez mais exigente, que carece de laços significativos e não tolera fragilidades e fracassos (o Japão tem a maior percentagem de suicídios entre os adolescentes por motivos escolares). Um fenómeno que infelizmente tende a se alastrar a todas as sociedades “desenvolvidas”, onde o individualismo reina supremo. Também na Itália, Marco Crepaldi, criador do blog www.hikikomoriitalia.it, descreve o fenómeno nestes termos:

Muitas pessoas pensam que os hikikomori são apenas loucos, doentes ou covardes. Mas não é tão simples assim. É um grito de protesto contra uma sociedade frenética, fria e sufocante, que não dá às pessoas a oportunidade de cometerem erros, de serem diferentes, de se comportarem fora da lógica do grupo. Frequentemente, trata-se de jovens muito protegidos, inteligentes, bons na escola e exaltados em casa, com grandes ambições. No primeiro confronto ou fracasso, eles vacilam e perdem o interesse pelo mundo¹¹.

Infelizmente, o individualismo nunca foi realmente questionado em termos filosóficos e culturais. Pelo contrário, como já vimos, esta

¹¹ <http://www.adnkronos.com/salute/2016/11/11/giovani-reclusi-gli-italiani-hikikomori-emergono-sul-web_FCOHcObhB9woH4Z0lbzVOL.html>.

concepção é partilhada pela maioria dos romances que moldaram a era moderna (Cucci 2019: 65-78). O individualismo continua a ser idealizado como a característica que define o homem moderno, autônomo e autosuficiente, competindo constantemente e lutando pelos bens à sua disposição. Mas o motivo mais importante que cria obstáculo à discussão é que o individualismo permite lucros comerciais e industriais consideráveis, porque estimula as profissões e os produtos de consumo ligados ao mundo cada vez mais variado das dificuldades. Pensa-se no aumento do consumo de fármacos e de medicamentos psicotrópicos entre os adolescentes. O psiquiatra Allen Frances, que dirigiu a redação da 4ª edição do DSM, está preocupado com a tendência para o consumo de fármacos para eliminar os sentimentos desagradáveis:

Estamos nos transformando numa sociedade que toma comprimidos. Quase 4% das crianças americanas usam estimulantes, 4% dos adolescentes tomam antidepressivos; 25% dos residentes de lares e casas de cura recebem antipsicóticos. 25% dos residentes dos lares de idosos recebem antipsicóticos [...]. As entradas em pronto socorro e as mortes devido a estes fármacos são superiores às causadas pelas drogas ilegais de rua (Frances 2013:11).

A tentativa de adormecer a psique com os fármacos para conseguir uma serenidade artificial, autônoma, pode também ter consequências graves para a saúde mental, distraíndo-nos do esforço de procurar pontos de referência indispensáveis para uma vida saudável, como a família, os afetos, as relações, a atividade física, os passatempos, a leitura, as atividades de voluntariado:

Superar os problemas de uma forma pessoal normaliza a situação, ajuda-nos a adquirir novas habilidades e nos faz aproximar das pessoas que nos podem ajudar [...]. A capacidade de sentir dor psicológica tem grande poder

adaptativo e serve o mesmo propósito que a dor física: assinala que algo correu mal. Ao transformar a dor psicológica num distúrbio mental, acabamos por nos transformar radicalmente [...]. Se não podemos suportar a tristeza, também não somos capazes de ser felizes (Frances 2013: 72.179; Cucci 2017: 133-146).

ALGUNS SINAIS POSSÍVEIS DE IDEAÇÃO SUICIDA

A partir das pesquisas realizadas parece que o suicídio adolescente nunca vem como um raio, do nada: é antes o ponto final de um longo percurso, no qual a possibilidade de suicídio é gradualmente imaginada, alimentada, processada e finalmente tentada, passando por fases que podem ser reconhecidas. Em três quartos dos casos, o potencial suicida envia sinais aos que o rodeiam, sinais de uma morte anunciada, que é essencial poder apreender.

Há alguns que podem ser mencionados, que certamente não constituem uma mera relação de causa e efeito: no entanto, quando considerados como um todo e especialmente no contexto da história e personalidade do jovem, podem fornecer indicações valiosas do perigo iminente:

- Uma *mudança de humor* rápida e repentina, especialmente se for do tipo bipolar, oscilando facilmente de um oposto para o outro (depressão/euforia). Estas mudanças podem também manifestar-se na alimentação e no sono, com uma mudança repentina de muito pouco para muito ou vice-versa.
- Um comportamento em que prevalecem os *acting out*, a tendência para agir violentamente em detrimento da reflexão, da linguagem e do confronto: explosões de agressividade, atitudes perigosas para a própria segurança e a dos outros, dificuldade em respeitar regras, em manter o autocontrole – são todos sinais de um forte mal-estar interior. Este sentimento pode ser reforçado pelo

- uso concomitante de álcool e drogas¹². Mesmo alguns acidentes de automóvel podem ser considerados como formas de “suicídio simbólico”.
- Uma *apatia subjacente*, acompanhada de passividade, uma incapacidade de reagir face às dificuldades, aos insucessos; uma súbita incapacidade de se concentrar, de apaixonar-se, de prestar atenção.
 - Uma *experiência recente de morte*, quer real (um membro da família, um amigo/a) ou simbólica (uma separação em família, o fim de uma relação amorosa, uma situação de isolamento repentino).
 - Alguns gestos de “testamento simbólico”: dar de presente repentinamente, por exemplo, a adorada guitarra, utilizada durante tantos anos, os CDs, os DVDs ou Blue Rays favoritos ou outros objetos queridos e pessoais.

“Um pai tem de se preocupar se uma criança era radiante, se se saía bem na escola, se tinha muitos amigos, se praticava esportes, se gostava da vida, e de repente torna-se sombrio, triste, taciturno, não quer sair mais de casa, não vê ninguém, não dorme, não come. Mudanças que duram meses” (A. Vicari).

Nestes casos é sempre importante entrar em diálogo com o jovem, pedindo-lhe explicações e convidando-o a falar sobre as suas experiências vividas (Oliverio Ferraris, Zaccariello 2009: 13-133; Crepet 1993: 107-119). Em particular, quando confrontado com uma tentativa de suicídio, o gesto e as suas motivações devem ser sempre levados a sério, mesmo que haja dúvidas a esse respeito. Esta é a primeira forma indispensável de ajuda que o educador é chamado a oferecer: “Trivializar, zombar, denegrir pode ser muito perigoso com adolescentes que flertam com a morte. Alguns adolescentes pensam que a morte é um assunto mais

¹² “De acordo com algumas estimativas, nos adolescentes que abusam de drogas as tentativas de suicídio atingem um percentual três vezes maior em relação aos colegas de seu tempo que não fazem uso de drogas, e é também significativo que aqueles que tentam tirar a sua própria vida depois de ingerirem drogas ou álcool sejam muito frequentemente bem-sucedidos em fazê-lo” (Oliverio Ferraris, A. et al. 2007: 53). Cfr. Beck et al 1985: 142-148.

sério do que a vida: é melhor não lhes dar provas de que estão certos” (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 7).

COMBATER A CULTURA DE MORTE

O impressionante aumento do número de suicídios e tentativas de suicídio entre adolescentes nos últimos anos, apesar da variedade de causas e dinâmicas por detrás deles, apresenta uma situação de crescente mal-estar e sofrimento que é difícil de contestar. No entanto, esta condição raramente é lida e analisada em termos dos seus possíveis significados, embora isto seja indispensável como primeiro passo para enfrentar adequadamente o problema.

Trata-se, antes de tudo, de ver até que ponto uma sociedade que incentiva modelos e estilos de comportamento marcados pelo narcisismo, propondo um estilo de vida falso e vazio, não contribui para aumentar uma cultura de morte e desespero. Contudo, este tipo de proposta é difícil de erradicar, até porque é uma fonte de rendimento considerável para muitos adultos, que iludem adolescentes insuspeitos a seguir modas e programas de vida baseados no sucesso, transgressão, aparência e noitadas passadas em bares [*pub*] e discotecas. Estas são mensagens que aparentemente convidam à liberdade e à autonomia, mas na realidade os tornam escravos da moda cultural e social convenientemente pré-fabricadas, que alimenta um volume de negócios considerável e seguro [*business*]. Além disso, o narcisismo tornou-se tão difundido e praticado que muitos psicólogos e psiquiatras americanos tentam “legalizá-lo” de alguma forma, eliminando-o da lista de perturbações mentais da nova edição do *Manual de Diagnóstico e Estatística das Doenças Mentais* (De Bac 2011: 25). Desde então, isto tem sido invertido,

mas a tendência é significativa: o comportamento destrutivo e os estilos de personalidade estão aumentando, especialmente para os mais frágeis.

Outro ponto fundamental, mas controverso, é a implementação efetiva de um código de ética em matéria de informação, que também está orientado para o espetacular, o sensacional e para a ausência de regras (Occhetta 2011: 363-370). Vimos como a grande publicidade dada a acontecimentos trágicos, se por um lado tornou possível “vender” a notícia, por outro lado teve consequências muito graves. Uma utilização mais discreta e respeitosa da informação pode constituir uma primeira medida fundamental para prevenir o suicídio entre os jovens, enviando a mensagem fundamental aos adolescentes, mas não só a eles: de que a morte não é um assunto mais importante do que a vida.

A prova da eficácia desta hipótese foi fornecida pelo psiquiatra G. Sonneck sobre o grande número de suicídios no metrô de Viena entre 1984 e 1987. A fim de controlar esta tendência, Sonneck convocou os jornalistas, propondo-lhes que respeitassem certas regras, em particular a confidencialidade e o anonimato sobre estes fatos, abstenendo-se de fornecer detalhes e curiosidades sobre as possíveis causas do gesto. Esta estratégia, que foi apoiada por todos os meios de comunicação, provou ser bem-sucedida: a partir do segundo semestre de 1987, o número de suicídios no metrô em Viena caiu subitamente a 75%, e manteve-se ao nível habitual durante os cinco anos seguintes (Sonneck, Etzersdorfer, Nagel-Kuess 1994: 453-457; Crepet 1993: 98). Isto significa que com uma estratégia midiática bem pensada é certamente possível prevenir e controlar o “efeito Werther”.

Manter a confidencialidade destes fatos entre os meios de comunicação social significa também oferecer aos jovens oportunidades de

discussão e diálogo sobre o tema da morte. Um cenário possível é, sem dúvida, a escola: deve ser dissipado o senso-comum de que falar na aula e com os adultos sobre suicídio pode tornar-se um convite para realizá-lo. O adolescente em risco já incubou esta intenção há muito tempo e é pouco provável que a expresse, especialmente aos adultos. Poder falar sobre isso, mesmo que de uma forma geral, ou numa composição escrita, representa uma ajuda indispensável para quebrar o pacto silencioso com a morte: “Comunicar sobre o suicídio pode significar, nesta situação, quebrar um tabu, forçando a pensar nos próprios problemas sem o alibi da experiência da anormalidade” (Crepet 1993: 104; Oliverio Ferraris, Zaccariello 2009: 136).

EDUCAR PARA A VULNERABILIDADE

Outro elemento que se repete frequentemente no suicídio de adolescentes é a relação ambígua com o *risco*: pode ser experimentado como um desafio para ultrapassar dificuldades, obter uma confirmação da própria autoestima, do fato de ter valor. Sociedades de todos os tempos e lugares conheceram a forma adequada de introduzir os jovens a estes elementos fundamentais do crescimento, através de ritos de passagem, ligados ao tema da sexualidade, do confronto com a realidade, a agressividade e a sua própria identidade.

Os ritos de passagem preocupavam-se com o sofrimento e a morte como uma forma de ingressar na sociedade, de superar obstáculos sempre com a ajuda de um adulto. Mas, sobretudo, isso tinha a ver com a sacralidade da vida e a relação com Deus; era o significado do gesto de elevar a criança ao céu por parte do pai, gesto com o qual ambos receberam confirmação da sua identidade: “O significado deste gesto é claro:

os neófitos são consagrados ao Deus celestial” (Eliade 1974: 24)¹³. Esta tarefa sempre foi peculiar para o pai.

O desaparecimento dos ritos de passagem da cultura ocidental, e sobretudo de um educador capaz de os transmitir, constitui uma perda muito grave para um crescimento adequado. A indispensabilidade destes ritos é demonstrada pelo fato de que, se não tiverem a sua expressão adequada, não desaparecem, mas sim “enlouquecem”, encontrando formas perversas de atuação: a violência dos *baby gang*, o bulismo masculino e feminino, os estupros de grupo (sabemos como a violência e o abuso, para além de ser um sinal preocupante da falta do pai, estão por sua vez na origem de muitos suicídios)¹⁴, o consumo de drogas e álcool, a atração mórbida pelo macabro (como a propagação do *horror* em nível literário, musical, cinematográfico) e a procura gratuita do risco, na sua maioria, pedidos não expressos para se familiarizar com o tema da própria identidade, da sexualidade, da agressividade e da morte¹⁵.

¹³ Ver também Zoja (2000: 247, itálico no texto): “A elevação da criança entre os romanos serviu o nascimento psíquico do filho como filho e do *pai como pai*”. Numa época e cultura totalmente diferentes, ver a descrição de N. Mandela (2010: 35), culminante com o grito “*Ndiyindoda!* (“Sou um homem!”)”. Sobre os ritos de iniciação, permanecem fundamentais os estudos de Van Gennepe 1981.

¹⁴ Sobre este assunto, escreve Zoja (2000: 250s): “Não é verdade que estas sejam formas de vandalismo ‘sem propósito’. O seu objetivo inconsciente é precisamente o restabelecimento de uma relação sexual com as mulheres sem responsabilidade civil. E este objetivo é alcançado. Se o macho não é mais pai, deve ser alguma coisa. A solução mais simples para esta crise de identidade radical é regressar à condição anterior à invenção do pai. Realiza-se assim uma iniciação à masculinidade adulta de um tipo regressivo [...]. Um tal grupo, portanto, não é apenas sem pai num sentido material, porque os seus membros frequentemente não o têm, ou porque o que têm é inerte; é também sem pai num sentido simbólico e cultural: regressou à fase pré-paterna da escala evolutiva”. Sobre a relação entre abuso e suicídio, cfr. Johnson et al 2002: 741-749.

¹⁵ “Pendurar-se num elástico e dar o grande salto, sendo arrastado por uma vela para o céu e depois precipitando em direção às ondas muito altas, equilibrando-se numa prancha e entrando na sucção mortal das ondas, escalando torres de sinos e rochas perpendiculares com as suas próprias mãos e inúmeros outros desafios até à morte, porque é certamente disso que se trata, são atividades que fazem parte do repertório que os adolescentes inventam para organizar e ritualizar os seus pensamentos impensáveis sobre a morte sob a forma de um desafio concreto e controlado” (Pietropolli Charmet, Piotti 2009: 314).

Até os jogos da morte na web são, de fato, ritos de passagem que enlouquecem. Adriano Segatori, psiquiatra-psicoterapeuta e membro da seção científica “Psicologia Jurídica e Psiquiatria Forense” da Academia Italiana de Ciências define a *Baleia Azul* como

um rito de iniciação moderno em que, no entanto, se morre de verdade. Tempo atrás, os ritos de iniciação consistiam na morte simbólica repetidamente superada através das passagens reguladas da vida: as provas de escola, as chaves de casa, o exame de maturidade, a relação sexual etc. Hoje, por toda parte, o mundo da web tem perturbado a realidade e tornado tudo virtual e mecânico. Somos confrontados com aquilo a que os psicanalistas chamam “gozo mortal”. Uma espécie de nilismo 2.0, onde já não há limite para nada, e onde não há limite, tudo se torna irreal¹⁶.

A perda da sacralidade da vida e da morte, e do sentido religioso em geral, levou também a uma mudança de atitude em relação ao suicídio. A dimensão religiosa da existência apresenta também, para além da experiência do sagrado, um sentimento de pertença, de integração que, nos seus diferentes aspectos (familiar, escolar, social), é de ajuda fundamental para o jovem, especialmente em tempos de dificuldade. O suicídio e a filiação religiosa parecem ser antitéticos, muito embora a complexidade desta questão nos obriga a especificar os vários modos e expressões desta filiação¹⁷.

Infelizmente, mesmo na vida religiosa há um aumento neste sentido. Um livro recentemente publicado pela editora Cerf apresenta uma

¹⁶ <<https://www.ilgiornale.it/news/cronache/blue-whale-e-godimento-mortale-tutta-colpa-web-1400701.html>>

¹⁷ Só na Igreja Católica, a taxa de suicídio e ideação suicida é inversamente proporcional à frequência e compromisso religiosos (participação na Santa Missa, nos sacramentos, na catequese e no tempo dedicado à oração e ao serviço no seio da comunidade), estudos a propósito realizados entre o final do século XIX e 2000 (Koenig, McCullough, Larson 2000: 531-535).

investigação precisa sobre certos desvios na vida religiosa, resultado de quatro anos de encontros com vítimas que sofreram abusos de vários tipos (psicológicos, sexuais, espirituais) e, que, após escutá-las, procurou-se individuar as derivas comunitárias e institucionais que os tornaram possíveis (Lassus 2020). Retomando algumas categorias sociológicas, o livro procura identificar as características das “comunidades destrutivas” (Sennett) e as defesas imunitárias que lhes permitem permanecer em boa saúde, continuando a encarnar o carisma recebido.

Os grupos setoriais e as seitas em geral, ao criar um clima de medo e incerteza, levam a uma manipulação que não parece muito distante dos adolescentes atraídos pela Baleia Azul: a pessoa “está pronta a aceitar tudo para evitar o pior”. Mas a um preço muito elevado, especialmente de um ponto de vista psicológico e psiquiátrico: insônia, pesadelos, somatizações, atos de violência auto-infligidos, *breakdown*, tentativas de suicídio.

Uma psicóloga, que prefere permanecer anônima, conta ter acompanhado cerca de 15 monjas contemplativas que foram demitidas por haver impulsos suicidas. As mesmas não apresentavam sinais de desequilíbrio psíquico ou de depressão grave. As causas estavam relacionadas com o seu estilo de vida:

Elas tinham sido convidadas a despojar-se de tudo o que podia contribuir para o alívio da sua pessoa, do seu centro de interesses, dos seus talentos. Tinham buscado tornar-se religiosas santas e perfeitas, renunciando a tudo aquilo a que aspiravam. As diretivas comunitárias apontavam um caminho enquanto o seu interior exigia outro. E quanto mais se conformavam, mais cresciam as suas dúvidas, os conflitos e má autoimagem, ao ponto de apagar a sua identidade de filhas de Deus, e de se acreditarem presas do demônio... Só a morte as poderia libertar destes tormentos.

O DESAPARECIMENTO DE ADULTOS

A gravidade destes desvios, cada vez mais generalizados, confirma também que o papel do pai é insubstituível para o crescimento e desenvolvimento “saudável”, ou seja, permitir à criança enfrentar as dificuldades da vida sem se sentir dominada pelo fluxo das suas próprias emoções:

O pai ensina, testemunha, que a vida não é apenas satisfação, confirmação, tranquilidade, mas também perda, falta, fadiga [...]. É por isso que o pai inflige a primeira ferida emocional e psicológica, interrompendo a simbiose com a mãe e propondo a partir desse momento uma direção para o desenvolvimento da criança (Risé 2003: 12; Cucci 2009:83-98).

Infelizmente, há que reconhecer que os modelos oferecidos pelos adultos não raramente ignoram estas características: adultos e crianças parecem estar sujeitos à mesma fragilidade emocional, aos mesmos medos e inseguranças, aos mesmos problemas com o álcool, a droga, a agressividade e a sexualidade. Como pode um pai iniciar o seu filho na realidade quando ele próprio é incapaz de lidar com estes problemas de forma madura e responsável?

Este achatamento geracional é outra consequência grave da mentalidade narcisista. As crianças tendem cada vez mais a ser tratadas e consideradas como adultos, exploradas pela publicidade e pelo mercado. Do mesmo modo, é igualmente triste notar como a imaginação pública tende a retratar os adultos comportando-se como crianças, invertendo perigosamente o significado da derrota edipiana:

Se olharmos cuidadosamente para o conteúdo da televisão, podemos encontrar uma documentação bastante precisa não só do nascimento da criança “tornada adulta”, mas também da do adulto “infantilizado” [...]. Com raras

exceções, os adultos na televisão não levam a sério o seu trabalho, não educam crianças, não se envolvem em política, não praticam nenhuma religião, não representam nenhuma tradição, não têm a capacidade de pensar no futuro ou de formular programas com seriedade, não são capazes de falar longamente e nunca sabem como evitar atitudes dignas de uma criança de oito anos (Postman 1984: 156; Oliverio Ferraris 2008).

A DIMENSÃO COMUNITÁRIA

A capacidade de reagir face a acontecimentos negativos é notável nos seres humanos. Ao contrário do que é afirmado pela “cultura terapêutica” (Cucci 2013: 23-36), as consequências de um trauma dependem em grande parte da forma *como* uma pessoa o lê, ou seja, do seu mundo de valores, e sobretudo do fato de estar sozinha a fazê-lo ou de ter alguém ao seu lado que a possa ajudar. A dimensão comunitária é uma das principais formas de proteção: “As comunidades que possuem um sistema robusto de significado lidam muito bem com catástrofes e conflitos violentos” (Furedi 2005: 158). Trata-se de um discriminador fundamental, que encontra confirmação na pesquisa realizada em locais devastados por guerras e cataclismos; o apoio da comunidade, dos seus valores e tradições, fortalece os seus membros e refuta o pressuposto individualista do “homem que cria a si mesmo”. Ao contrário, uma vida solitária, sem problemas, é muito mais prejudicial para a saúde do que um acontecimento trágico que é tratado de forma coesa e compacta com o apoio de uma comunidade com laços fortes e profundos. Não é por acaso que as estatísticas sobre suicídio entre adolescentes e jovens mostram os maiores picos precisamente em sociedades bem-organizadas e eficientes, mas extremamente inadequadas em termos relacionais,

comunitários e dos valores (especialmente a educação no sentido da fragilidade e vulnerabilidade que caracteriza o ser humano).

O modo como as adolescentes respondem a um stress está ligado à forma como os seus pais sentem o stress; ou seja, os pais podem ou não ser restringidos na sua ansiedade em relação a uma criança. Se os pais são emocionalmente restringidos, ou seja, são um apoio emocional para as crianças, estas vivem muito melhor; se os pais não o são, tudo se multiplica, amplia-se. Há pais que julgam e pais não julgadores. É preciso estar presente, aceitando a ideia de que eles não querem falar conosco, porque os adolescentes são assim, devem viver conosco como contraparte, aprendendo graças às brigas conosco, e que isso é normal. É preciso ser um modelo para os filhos, não agir como amigos e confidentes. Isto requer um grande equilíbrio: os pais são os primeiros a se assustarem com as reações dos próprios filhos, de tal forma que os satisfazem em tudo; em vez disso devem redescobrir o seu papel educativo (Vicari).

A crise da família incidiu profundamente na vida dos jovens também a este respeito. O aumento dos suicídios nesta faixa etária está intimamente ligado à desintegração do tecido familiar e social, no qual o adolescente não consegue encontrar interlocutores capazes de escutá-lo e de ajudá-lo nas dificuldades e que, se deixado sozinho, podem tornar-se demasiado grandes para ele:

Se analisarmos as razões de uma tentativa de suicídio num adolescente, podemos ver que as mais comuns dizem respeito à sua vida de relacionamento (os problemas com o seu parceiro [*partner*] ou com os pais representam mais de 50% dos casos) e integração social (solidão, dificuldade em construir contactos sociais) (Crepet 1993: 52; Diekstra, Hawton 1987).

Uma série de estudos realizados nos Estados Unidos sobre os jovens de diferentes nacionalidades e culturas põe em evidência um fato

aparentemente banal: em famílias unidas e estáveis há uma taxa de suicídio muito mais baixa entre os adolescentes do que em situações familiares dilaceradas, divididas ou profundamente conflituosas¹⁸.

Uma criança tem direito a um pai e a uma mãe que o amem: esta verdade, considerada óbvia em todos os tempos e culturas, parece ter sido esquecida por uma sociedade perdida, que abunda no supérfluo, mas carece do essencial.

REFERÊNCIAS

- Arcuri, L. 1999. Effetto Werther. Mass media, cronache di suicidio e condotte imitative, *Psicologia Contemporanea*, n. 151, 58-63.
- Asher, J. 2017. *Tredici. Se mi stai ascoltando sei arrivato troppo tardi*. Milano: Mondadori.
- Balingit, M. 2017. Educators and school psychologists raise alarms about “13 Reasons Why”, *The Washington Post*, May, 2.
- Beck, A. et al. 1985. Treatment of depression with cognitive therapy and amitriptyline, *Archives of General Psychiatry*, v. 42, p. 142-148.
- Carmody, B. 2017. Headspace issues warning over graphic Netflix series 13 Reasons Why, *The Sydney Morning Herald*, April, 18.
- Cimino, M. 1978. Cena “roleta russa”. In: *Il Cacciatore* (filme).
- Crepet, P. 1993. *Le dimensioni del vuoto*. I giovani e il suicidio. Milano: Feltrinelli.
- Cucci, G. 2009. *Esperienza religiosa e psicologia*. Leumann (To) – Roma, Elledici – *La Civiltà Cattolica*, p. 83-98.

¹⁸ Cfr. E. McAnarney. 1979. Adolescent and young adult suicide in the United States. A reflection of societal unrest?, *Adolescence* v. 14, p. 765-774; T. Dorpat; J. Jackson; H. Ripley. 1965. Broken homes and attempted suicide, *Archive of General Psychiatry*, v. 12, p. 213-216; L. David Levi, Md; Catherine H. Fales, Phd, Md; Marvin Stein, Md; Vernon H. Sharp, Md. 1966. Separation and Attempted Suicide, *Arch Gen Psychiatry*, v. 15, n. 2, p. 158-164; T. L. Dorpat. 1973. Suicide, Loss, and Mourning, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, v. 3, n.3, p. 213-224.

- Cucci, G. 2013. La cultura terapeutica nelle società occidentali, *La Civiltà Cattolica*, II, p. 23-36.
- Cucci, G. 2017. La tristezza. I preziosi insegnamenti di questo sentimento, *La Civiltà Cattolica*, I, p. 133-146.
- Cucci, G. 2019. *L'arte di vivere. Educare alla felicità*. Milano: Ancora-La Civiltà Cattolica.
- De Bac, M. 2011. Se il narcisismo non è più malattia, *Corriere della Sera*, 27 febbraio, p. 25.
- Di Giacomo, E. et al. 2018. Estimating the Risk of Attempted Suicide Among Sexual Minority Youths. A Systematic Review and Meta-analysis, *JAMA Pediatrics*.
- Diekstra, R. F. W.; Hawton, K. (Eds.). 1987. *Suicide in adolescence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Lassus, Dysmas de. 2020. *Risques et dérives de la vie religieuse. Préface de Mgr. José Rodriguez Carballo*. Paris: Cerf.
- Dorpat, T. L. 1973. Suicide, Loss, and Mourning, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, v. 3, n. 3, p. 213-224.
- Dorpat, T.; Jackson, J.; Ripley, H. 1965. Broken homes and attempted suicide, *Archive of General Psychiatry*, v. 12, p. 213-216.
- Eliade, M. 1974. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*. Brescia: Morcelliana.
- Fairlie, H. 1979. *Seven Deadly Sins Today*. Washington: University of Notre Dame Press.
- Frances, A. 2013. *Primo, non curare chi è normale*. Torino: Boringhieri.
- Fraschetti, V. 2013. Fermate Ask, è il regno dei cyber bulli. Rivolta contro il social network dei ragazzini, *La Repubblica*, 9 agosto.
- Furedi, F. 2005. *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*. Milano: Feltrinelli.
- Ghanshyam Pandey, N. et al. 2002. Protein Kinase C and Phospholipase C Activity and Expression of Their Specific Isozymes Is Decreased and Expression of MARCKS Is Increased in Platelets of Bipolar but Not in Unipolar Patients, *Neuropsychopharmacology* v. 26, p. 216-228.

- Gould, M.; Jamieson, P.; Romer, D. 2003. Media contagion and suicide among the young, *American Behavioral Scientist*, v. 46, n. 9, p. 1269-1284.
- Hawton, K.; Goldacre, M. 1982. Hospital admission for adverse effects of medicinal agents (mainly self-poisoning), among adolescents in the Oxford region, *British Journal of Psychiatry*, n. 141, p. 106-170.
- Johnson, J. et al. 2002. Childhood adversities, interpersonal difficulties, and risk for suicide attempts during late adolescence and early adulthood, *Archives of General Psychiatry*, v. 59, p. 741-749.
- Kaplan, H.; Sadock, B. 2001. *Psichiatria*. Torino: Centro Scientifico Internazionale, vol. 2.
- King, M. et al. 2008. A systematic review of mental disorder, suicide, and deliberate self-harm in lesbian, gay and bisexual people, *BMC Psychiatry*, v. 8. Disponibile: <<https://bmcp psychiatry.biomedcentral.com/articles/10.1186/1471-244X-8-70>>. Consultati il 6/04/2020.
- Koenig, H.; McCullough; M.; Larson, D. 2000. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Kreitman, N.; Schreiber, M. 1979. Parasuicide in young Edinburg women, *Psychological Medicine*, v. 9, p. 469-479.
- L. David Levi, Md; Catherine H. Fales, Phd, Md; Marvin Stein, Md; Vernon H. Sharp, Md, 1966. Separation and Attempted Suicide, *Arch Gen Psychiatry*, v. 15, n. 2, p. 158-164.
- Lester, C. 1952. The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century, *Journal of the History of Ideas*, n. 13, p. 47-72.
- Mandela, N. 2010. *Lungo cammino verso la libertà*. Milano: Feltrinelli.
- Mathy, R. et Al. 2011. The association between relationship markers of sexual orientation and suicide: Denmark, 1990-2001, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, v. 2, p. 111-117.
- McAnarney, E. 1979. Adolescent and young adult suicide in the United States. A reflection of societal unrest?, *Adolescence*, v. 14, p. 765-774.
- Motto, J. A. 1967. Suicide and Suggestibility - The Role of the Press, *American Journal of Psychiatry*, n. 124, p. 252-256.

- Nigro, V. 2013a. Il social network ostaggio del bullismo, *Internazionale*, 8 agosto.
- Nigro, V. 2013b. Quel sito che porta gli adolescenti al suicidio, *La Repubblica*, 7 agosto.
- Occhetto, F. 2011. La precaria credibilità del sistema dei media, *Civiltà Cattolica*, I, p. 363-370.
- Oliverio Ferraris, A. 2008. *La Sindrome Lolita. Perché i nostri figli crescono troppo in fretta*. Milano: Rizzoli.
- Oliverio Ferraris, A. et al. 2007. Il suicidio in adolescenza, *Psicologia Contemporanea*, n. 202, p. 52.
- Oliverio Ferraris, A.; Zaccariello, T. 2009. Decodificare in tempo i segnali del disagio. In: Oliverio Ferraris, A. et al. *Chiamarsi fuori. Ragazzi che non vogliono più vivere*. Firenze: Giunti.
- Orbach, I. et al. 1983. Attraction and repulsion by life and death in suicidal and in normal children, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v. 51, p. 661-670.
- Pace, G. 2013. Hannah Smith, cos'è Ask.fm? "Il paradiso degli stalker", *Blitz Quotidiano*, 7 agosto.
- Pagan, B. 2017. Tredici: in Nuova Zelanda la serie di Netflix sarà vietata ai minori di 18 anni, *BadTV.it*, 29 aprile.
- Palfrey, J.; Gasser, U. 2009. *Nati con la rete. La prima generazione cresciuta su Internet. Istruzioni per l'uso*. Milano: BUR.
- Phillips, D. P. 1974. The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implication of the Werther Effect, *American Sociological Review*, v. 39, n. 3, p. 340-354.
- Pietropolli Charmet, G. ; Piotti, A. (Eds.). 2009. *Uccidersi. Il tentativo di suicidio in adolescenza*. Milano: Cortina.
- Postman, N. 1984. *La scomparsa dell'infanzia*. Roma: Armando.
- Remafedi, G.; Farrow, J.; Deisher, R. 1991. Risk factors for attempted suicide in gay and bisexual youth, *Pediatrics*, v. 6, p. 869-875.
- Risé, C. 2003. *Il padre. L'assente inaccettabile*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo.

- Rivoltella, P. C. 2015. *Le virtù del digitale. Per un'etica dei media*. Brescia: Morcelliana.
- Schou, M.; Stromgren, E. (Eds). 1979. *Origin, Prevention and Treatment of Affective Disorders*. New York: Academic Press, p.277-287.
- Serafini, M. 2013. Che cos'è Ask.fm, il social network al centro delle polemiche per il cyberbullismo, *Corriere della Sera*, 10 agosto.
- Shaffer, D. 1974. Suicide in childhood and early adolescence, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, v. 15, n. 275-291.
- Sonneck, G.; Etzersdorfer, E.; Nagel-Kuess, S. 1994. Imitative suicide on the Viennese subway, *Social Science & Medecine*, v. 38, n. 3, p. 453-457.
- Stack, S. 2003. Media coverage as a risk factor in suicide, *Journal of Epidemiology and Community Health*, v. 57, p. 238-240.
- Stevani, J. 2009. Il ruolo dei mass media e l'effetto Werther. In: Oliverio Ferraris, A., et al. *Chiamarsi fuori. Ragazzi che non vogliono più vivere*. Firenze: Giunti.
- Suler, J. 2004. The Online Disinhibition Effect, *CyberPsychology and Behavior*, v. 7, p. 321-326.
- Tondo, L. 2004. Morire prima del tempo, *Mente e Cervello*, n. 12, p. 59-63.
- Turin, S. 2021. Pandemia di Covid e disagio mentale: raddoppiati i tentativi di suicidio tra adolescenti, *Corriere della Sera*, 16 settembre.
- Van Gennep, A. 1981. *I riti di passaggio*. Torino: Boringhieri.
- Zoja, L. 2000. *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità, scomparsa del padre*. Torino: Boringhieri.

REFERÊNCIAS DE INTERNET (SITES)

- <http://www.adnkronos.com/salute/2016/11/11/giovani-reclusi-gli-italiani-hikikomori-emergono-sul-web_FCOHcObhB9woH4Z0lbzVOL.html>.
- <http://www.telefonoamico.bi.it/stampa/Oms_20070901>.
- <<http://www.cenpis.it/public/news/il%20suicidio%20in%20adolescenza>>.

<[https://it.wikipedia.org/wiki/Tredici_\(serie_televisiva\)#Controversie](https://it.wikipedia.org/wiki/Tredici_(serie_televisiva)#Controversie)>.

<<https://www.cyberlaws.it/en/2019/blue-whale-choking-game/>>.

<<https://www.ilgiornale.it/news/cronache/blue-whale-e-godimento-mortale-tutta-colpa-web-1400701.html>>.

9

VIVER NO MUNDO ¹

Pietro Grassi ²

A Rosa de Jericó é a mensageira do deserto. O antigo mistério como exorcismo do poder ardente do deserto. A força titânica, aprisionada pela piedade dos antigos heróis, foi desencadeada para que a nós fosse proposto certa catástrofe de dimensões planetárias: a desertificação do planeta. Move-se rolando na areia, sobe as encostas, atravessa as planícies: no entanto, não é um animal. Parece ser constituída da mesma matéria que o deserto, uma entidade material imutável, mas de repente transforma-se e floresce. Trata-se da Rosa de Jericó, uma planta típica das áreas áridas. Ela ama tanto os desertos costeiros quanto as margens do Mediterrâneo porque aprendeu a tirar do sopro úmido dos mares distantes o que a terra de seu nascimento não pode mais dar: a linfa vital da água. Um emigrante do mundo vegetal, quando os solos secos, tendo perdido todos os vestígios de húmus, desmorrnam em areias estéreis, retira suas raízes, extrai-as da terra ingrata e as enrola sobre si mesma. Nômade do reino vegetal, segue o chamado do vento que pode fazer navegar nos caules estendidos, girar o volume esférico, levantar a luz, o corpo desidratado. As Rosas de Jericó viajam assim em direção ao desconhecido, alimentando-se dos vapores sutis que habitam a terra mais desolada [...]. No futuro do Mediterrâneo estende-se o Saara, o avanço do grande gigante, como os Tuaregues o chamam, só aparentemente imóvel e confinado a uma parte específica do planeta, é cada vez mais iminente

(Vittorio Baccelli)

¹ Texto original intitulado "Abitare il mondo", do Prof. Dr. Pietro Grassi. O texto não foi apresentado no II Seminário Internacional Filosofia e Saúde, mas por ser de conteúdo afim e pela amizade com o autor, o texto foi incluído neste volume sobre filosofia e saúde, posteriormente, pelos organizadores. O texto foi traduzido pelos professores Edvaldo Antonio de Melo (FDLM) e Cristiane Pieterzack (Domus ASF).

² É professor na ISSR all'Apollinare – Pontifícia Universidade da Santa Cruz em Roma, no Mestrado de Bioética – Instituto Pontifício de Teologia "João Paulo II" da Universidade Católica do "Sagrado Coração" – Instituto de Bioética e Humanidades Médicas em Roma, e no Centro de Teologia Moral para Leigos – ISSR "Ecclesia Mater" na Pontifícia Universidade Lateranense em Roma. Faz parte do comitê científico da revista "Italia Etica", onde é responsável pelo Setor de Ciências Filosóficas.

INTRODUÇÃO

No mundo grego, o culto das Graças teve origem na Boécia em torno de três pedras que caíram do céu. Inicialmente consideradas como símbolos misteriosos e numinosos, um templo foi-lhes dedicado em tempos posteriores, no qual as imagens esculpidas na pedra eram veneradas. Eram hermais, pedras que apontavam o caminho, achados afortunados que guiavam o estranho pelo caminho, uma promessa de solidariedade humana e de acolhida hospitaleira. Divindades de boas-vindas, mas também divindades do limiar. As Graças cruzam a fronteira entre o conhecido e o desconhecido, entre a solidão e o silêncio, entre o céu e a terra, entre a vida e a morte com uma leveza extraordinária, num fluxo discreto que anula o limite, onde o pertencer não significa mais fazer parte do todo, mas dentro deste fazer parte, está o “realizar-se”. São mensageiros que ajudam aqueles que foram sequestrados na escuridão do Hades a subir a passagem impossível, e eles sabem como tornar doce aos mortais a passagem para o além, a entrada para o mistério (Valerio 1998: 71).

Vivemos hoje em um tempo suspenso de grande incerteza. As consequências disso são desorientação, angústia e confusão, que afetam o futuro do mundo em termos culturais, ambientais e de valor. A sociedade em sua evolução produz e muda valores e normas, que são funcionais ao seu desenvolvimento, assim como os seres vivos em sua evolução biológica desenvolveram certos órgãos com o objetivo de funcionar e, em última instância, de melhorar sua própria existência. Nesta situação, porém, podemos vislumbrar elementos não apenas de destruição, mas também de criação e da passagem de um estado da condição humana para outro, talvez mais evoluído. A custódia e proteção da

criação tem recebido muita atenção nos últimos tempos de todas as Igrejas, que têm denunciado a gravidade da situação, incitando todos a uma conversão ecológica radical em sua relação com a criação, lembrando as condições iniciais de uma época em que estávamos longe do poder de destruir as espécies e os biótipos. Podemos nos perguntar se esta atenção ao problema foi catalisada pela ascensão e difusão dos movimentos ecológicos, sem esquecer que a teologia até meados do século passado experimentou a natureza como uma ameaça e uma extroversão. A crise ecológica permite examinar com desprendimento crítico os limites e as consequências do imaginário social, particularmente no Ocidente, o que levou à ruptura ecológica em nome do progresso. É importante fazer memória de algumas imagens sociais e ideológicas que levaram a este difícil impacto: uma verdadeira abordagem ecológica também deve ser social, e a desconstrução social não porta *ipso facto* e sempre leva a um novo imaginário social. O imaginário social inerente ao bem das culturas deve continuar enraizado nas religiões, para não perder a possibilidade de reconhecer o lugar do ser humano no mundo e o seu papel de “*dominum terrae*”, o “administrador responsável” do universo. Nisso, as religiões ainda podem exercer influência e assumir um papel significativo e estratégico na articulação de um novo imaginário social³. O hebraico *Radah*, dominar, refere-se ao significado de reinar, guiar, pastorear, verbos inerentes à declinação do homem como imagem de Deus.

³ J. Clark, *An Ecological Imaginary*, sul sito <<https://theanarchistlibrary.org/library/john-clark-a-social-ecology#toc8>>.

AS RAÍZES DA NOSSA CRISE ECOLÓGICA

O que é o homem? O homem é pessoa! Pessoa é um termo que se tornou comum, muitas vezes utilizado sem esclarecer suficientemente o significado a ele atribuído. Pessoa significa: um indivíduo que é totalmente responsável por suas ações, ou seja, por sua compreensão e sua vontade. Como as coisas estão hoje, o homem é o ser que se apresenta com a capacidade de agir de forma responsável. O homem é mais uma singularidade do que um indivíduo, tendo características que lhe são peculiares. Estas características são: capacidade eidética, intencionalidade axiológica. Capacidade eidética: o homem é um sujeito que pensa, fala, escreve, faz cultura porque é dotado da capacidade de formular ideias, o único ser no mundo capaz de fazer isso. Intencionalidade axiológica: in-tensão, tensão para, impulso, motivação interior para a qual o homem tende a realizar valores que também podem ser ético-sociais, morais, profissionais. Esta é a singularidade do homem. O homem como pessoa é um homem singular. Afirmar uma realidade com um valor ontológico-metafísico, ou seja, que vai além das meras manifestações, significa também afirmar que a pessoa é uma realidade histórica. O homem se torna uma pessoa e é feito através da história, ele é construído na história. Construir-se bem significa alcançar certas qualidades e capacidades: a capacidade de trabalhar com os outros, de estar com os outros, a responsabilidade, ou seja, a capacidade de ser autocrítico, de tomar decisões por si mesmo, a capacidade de respeitar os outros (esta última é parte da maturidade social).

Assistimos atualmente a uma fase de dessacralização do cosmos sagrado individual e coletivo, ou seja, o fim de todos os valores. Os verdadeiros saltos antropológicos estão todos dando origem a processos de

secularização, ou seja, processos de estruturação/reestruturação do modelo cultural existente, com base na inovação e no crescimento humano, buscando novos níveis de racionalidade e qualidades superiores, mesmo que o tormento seja doloroso, e assim também dando origem a uma reinterpretação dos valores tradicionais à luz das novas necessidades, coincidindo com estilos e qualidades de vida mais humanos.

A crise, entendida no sentido sociológico, tem um caráter total e coletivo; ela deriva da dimensão quantitativa do fenômeno (universalidade) e da dimensão interna (radicalidade e globalidade), ou seja, todo o universo simbólico é posto em questão. As respostas às crises devem ser procuradas em módulos e modelos coletivos. Somente através do conhecimento se pode transformar, é um conceito axiológico importante e bem conhecido. A transição da vida pré-industrial para a cultura industrializada significou um verdadeiro salto de civilização: a industrialização mudou não apenas o sistema da vida produtiva, mas também o sistema humano, ou seja, os impulsos. A fase atual de desenvolvimento técnico continua a atacar violentamente as instituições existentes que tradicionalmente serviam de apoio ao homem, o qual tinha sido assegurado pela ação humana ao longo dos séculos. O homem perdeu assim o sentido da orientação, perdeu a sua capacidade de adaptação e o sentido de pertença, em suma, a sua segurança. O homem se deixou dominar por suas próprias técnicas, tornou-se um ser alienado, houve uma redução de responsabilidade em seu trabalho que não desperta, ou melhor, diminui sua capacidade de domínio interior, invertendo assim seus modos de fazer experiência, perdendo o sentido da realidade. As organizações cada vez mais especializadas que dominam a sociedade têm contribuído para a alienação humana e a retirada do homem para dentro de si mesmo que se torna um explorador

implacável de sua psique. O homem é assim forçado a reagir em termos de passividade e de consumo: a fase do subjetivismo é assim gerada. As mudanças constantes, de acordo com Arnold Gehlen (2003; 2005) são prejudiciais para a estabilidade psíquica da pessoa. A ligação entre natureza e cultura pode proporcionar um vislumbre de algo além do que normalmente é atribuído à natureza, ou seja, que os muitos elementos comumente chamados de naturais são o resultado de uma ligação que tem durado milhões de anos e cujos traços documentais se perderam, mesmo que tenham permanecido impressos nos seres humanos. Há uma dificuldade considerável em separar natureza e cultura, esses dois polos essenciais, daí a atual crise dos conceitos de “lei da natureza” e “natureza humana”. É difícil atribuir descontinuidades ou continuidades aos fenômenos de mudança social. A fim de estabelecer qual das duas visões ocorre em um fenômeno, é necessário estabelecer pelo menos alguns tipos de abordagem: antropológica, sociológica, sistêmica.

1) A necessidade de fazer mudanças não pode ser rastreada apenas a uma dimensão extrínseca ao homem, mas sobretudo a sua consciência constitutiva, no sentido de um mecanismo psicogenético e biogenético que, ao se libertar de restrições externas, permite ao homem alcançar seus objetivos finais, como é próprio da natureza do homem; o homem se liberta das formações constritivas que o envolvem, respondendo assim com fortes respostas e exigências vividas de modo dramático.

2) As instituições e a socialização constituem os momentos fundamentais da vida humana, são os módulos sociais e coletivos e as formas normais de construção do homem e da sua identidade. Quando as instituições e a socialização não se adaptam mais às necessidades ou exigências humanas, elas são modificadas ou são criadas novas. Este ponto forma o núcleo de muitos tratados sociológicos que estão mais ou

menos relacionados com a essência da ação social. A experiência comum nos diz que o contraste entre o velho e o novo, ou seja, o *statu nascenti*, é natural e universal, no sentido de que a história é feita de alta idealidade e momentos da vida cotidiana. Os fenômenos de *statu nascenti* têm em si um significado carismático no sentido de que são representados pela ação individual e estão logo destinados a morrer quando são institucionalizados, ou seja, quando se tornam uma exigência coletiva. Mesmo antes de serem afirmados e institucionalizados, há um momento de forte contraste entre o que era e o que se gostaria de ser, o que às vezes é doloroso. O alcance do ponto crítico ou limiar é dado por um processo de solidariedade que identifica em nível individual e coletivo uma dinâmica de tensões e contrastes além dos quais mudam as propriedades de uma experiência. O fenômeno *statu nascenti* nunca dura muito tempo. O poder carismático individual torna-se a poder burocrático na sociedade capitalista racional e depois cai de novo no tradicional por meio de impulsos inovadores que são novamente localizados em líderes carismáticos. O ciclo é completo.

3) As crises são perturbações duradouras da interação entre os vários sistemas econômicos, políticos, culturais e sociais na complexidade organizada, causadas por imperativos estruturais decorrentes do mesmo complexo que são irreconciliáveis e não hierárquicos. O significado de crise também inclui a conexão entre integração sistêmica e integração social, entre o mundo vital e o mundo simbólico, entre sistema e validade. Existe uma influência mútua entre os subsistemas, portanto não pode haver um determinismo econômico *a priori* em um sistema. A mudança nos valores relacionais, ou seja, dentro dos subsistemas, não é compatível com um crescimento exponencial do sistema. Assim, parece que a crescente individualização fortalece as capacidades

imunológicas dos indivíduos com relação às decisões do centro de controle. Os grupos que determinaram os pontos de viragem antropológicos pertencem, como regra, àquele estrato social conhecido como a classe média e a burguesia, que, livre do premente problema da sobrevivência, tem a possibilidade de refletir sobre seu próprio futuro e o dos outros e propor um futuro diferente.

As características necessárias para qualquer salto qualitativo em uma mudança são: a idealidade, a capacidade de tomar consciência da liberdade da necessidade imediata e de uma esfera restrita; estas três qualidades contribuem naturalmente de maneiras diferentes, em momentos diferentes e com intensidade diferente, mas todas elas contribuem para quebrar o equilíbrio persistente, afirmando o novo. Nas transições de menos desenvolvido para mais, de épocas primitivas para mais modernas, a relação entre religião e direito é importante. A religião, que a princípio tem um papel totalizador e resume todos os aspectos da vida humana, na transição de uma solidez mecânica para uma solidez orgânica (usando as definições de Emile Durkeim) faz uma clara divisão de tarefas. A religião torna-se uma simples agência especializada na salvação da vida após a morte. A lei torna-se autônoma e opera com base no Estado, sua fonte legítima. A vida evoluiu mais nos últimos 80 anos do que nos séculos anteriores, e isto é verificado pelos fatos da extensão da mudança estrutural. A mudança interior pode ser deduzida. Vários fatores contribuíram para esta evolução, alguns dos quais são: queda das taxas de mortalidade e melhores condições sociais de vida.

... A INDUSTRIALIZAÇÃO

Através da revolução social, houve uma mudança de um tipo de vida natural para um tipo de vida artificial sem precedentes, feita pelo homem; isto causou o desaparecimento do tecido agregador, doutrinário, teológico e ético-político. O homem havia se cansado de esperar e de ter que depender de outros; no processo de industrialização, identifica-se uma autolibertação progressiva com respeito à escravidão da terra. Houve uma transformação no conceito de trabalho, do trabalho natural ou artesanal completo ao trabalho individual, mas unitário, da fábrica e de todo o sistema industrial. A partir desta situação contingente se desenvolvem duas filosofias, uma dirige a sua explicação para a concepção do homem-máquina ou peça que faz parte da máquina e sua intercambialidade; uma outra se baseia na manutenção, ou seja, gratifica a si mesma e isto através do trabalho para que jovens, velhos e mulheres sejam excluídos do ciclo de produção. Os problemas abertos decorrentes deste enquadramento são aqueles marcados pelo conceito de uma redefinição mais ampla do sentido do trabalho, além da gratificação econômica, na dedicação da contribuição à vida comum, de modo a reavaliar atividades e concepções desmitificadas, não mais considerando o tempo unitário como fator nostálgico, pertencente ao povo histórico, que hoje se tornou o tempo, já que mesmo o lazer, o entretenimento não está livre da restrição temporal e sim constitui uma parte, uma redução temporal subjugada, não em continuidade, mas em técnica existencial. Para a maioria da população, o processo de industrialização significou o fim do pesadelo da miséria e da incerteza, chegando assim a considerar o desenvolvimento ou o nível econômico como a única

realização humana, a gratificação social, o valor de referência de toda a existência para segmentos crescentes da população.

... O CONSUMISMO

O aumento da renda nacional significa a extensão da riqueza a proporções cada vez maiores da população nacional. O dinheiro torna-se a medida da capacidade e do sucesso, o impulso para ganhar não é um meio, mas um fim pelo qual cada movimento toma seu lugar na escala social. O dinheiro faz a seleção social, aqueles que o dispõem têm a possibilidade de cercar-se de objetos privilegiados, aqueles que não o têm tentam imitar os outros. O consumismo ligado à economia mudou os conceitos tradicionais de uso cotidiano. O desejo por dinheiro é tão forte que a maneira de obtê-lo também envolve meios ilegais: prostituição, crime. A nova orientação para o dinheiro deu origem a fenômenos importantes: um é o sentimento de ter criado um novo tipo de vida e novas dimensões do ser, que é subjetivo; o outro, mais objetivo, são as metas que se tornam ídolos para os quais se pode prostituir. Os processos de industrialização, com aumento da renda e do capital, atingiram o coração do velho mundo camponês, com seus valores, sua ordem pré-estabelecida, suas visões fatalistas e naturalistas e seus ritmos. A importância excessiva dada ao dinheiro levou à marginalização daqueles que não produzem e não produziu: jovens e velhos. A consequência da transformação da estrutura social é visível no comportamento da avaliação de certos papéis. Na sociedade camponesa os papéis de trabalhador e de pais se destacaram, na sociedade industrial o papel predominante é o de trabalhador. O homem é produtor e consumidor, papéis que contribuem para despersonalizá-lo, para torná-lo uma

massa. A maioria das necessidades que prevalecem hoje são a necessidade de relaxar, de se divertir, de se comportar e consumir de acordo com as propagandas, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam. Tudo é voltado para as necessidades econômicas. O homem se alienou de si mesmo, nossa sociedade é uma sociedade cuja principal preocupação é a produção econômica em vez de aumentar a produtividade criativa do homem: uma sociedade onde o homem perdeu seu domínio. O homem moderno está alienado dos outros homens, das coisas que usa e consome, de si mesmo e do governo de si mesmo. A moda assume os contornos e a lógica de um mecanismo no qual o indivíduo abdica de suas escolhas porque os outros escolhem. O que vale não é a qualidade do ser, o valor da pessoa, os significados da vida e da morte, o amor e os componentes emocionais, a experiência e todas as outras qualidades da vida que constituem o valor essencial do homem, mas o que o veste, o que o exterioriza, o que aparece aos outros, o valor de ter é maior do que o de ser. Existem, então, dois tipos de mobilidade: a) migração, o movimento de indivíduos ou famílias com o objetivo de encontrar um sistema econômico melhor; b) rotação vertical, intersetorial ou intra-setorial da população, típica do processo de industrialização.

.... A EMIGRAÇÃO

Há emigrações e imigrações, a segunda se concentra a atenção naqueles que partem ou naqueles que chegam. O tempo médio de permanência muda dependendo dos elementos socioeconômicos e políticos de um Estado. O fenômeno da emigração contém muitos aspectos sociológicos; a emigração representa uma cultura em movimento com todas as consequências da integração que ela pode sofrer. Um dos fenômenos

mais dramáticos da emigração é o desenraizamento do meio ambiente, que causa a sensação de não ter mais coordenadas de referência. Outro problema é o da adaptação e da integração, ou seja, o problema de desligar-se completamente da cultura existente para assimilar uma cultura completamente nova. A verdadeira integração deve, ao invés disso, pressupor um enriquecimento mútuo devido à diversidade/alteração de valores e uma reflexão comum sobre sua validade. O preconceito de que a cultura de origem é localista, provincial e vista como um obstáculo ao progresso, leva a um esquecimento gradual do dialeto, da religião e das ideias políticas de origem. As mensagens fornecidas pelas duas culturas não podem, portanto, ser integradas em códigos apropriados que permitam a expressão da utilidade social. A progressiva desintegração da cultura de origem e a inegável assunção da nova são a base da degradação social que tem o nome de criminalidade. É claro que se se quer construir novos valores socialmente válidos, deve-se ter uma visão universal com referências locais de ideais firmemente enraizados na própria cultura, que não são esquecidos na nova situação e servem de fato como testemunho.

Falar de mobilidade vertical é fazer distorções ideológicas. Pois embora possa ocorrer uma certa osmose histórica, é difícil não dar um significado único a esta situação. É por isso que as pessoas são classificadas em classes na concepção marxista, em estratos opostos à primeira, ou falamos de classes. Mas em todos os lugares, mesmo que os termos mudem, isso representa uma realidade social. Algumas razões: 1) a estratificação social está aumentando, houve um intercâmbio e uma homogeneização; 2) a tendência básica é homogeneizar os estratos tradicionais apagando até mesmo subdivisões históricas; 3) no entanto, existem estratificações culturais; 4) a tendência ao pluralismo faz com

que novas estratificações sejam criadas em torno de valores como ideologia, política, ética, consumo, religiosidade, etc.

... MARGINALIZAÇÃO

Além do pluralismo, porém, existem hoje fenômenos que têm um significado negativo, como a marginalização, cuja ação visa anular o que se pretende melhorar. A marginalização também deve ser vista em relação à gratificação econômica (por exemplo, os idosos). Os indicadores que são obtidos a partir da definição de membro do Estado: propriedade, poder, prestígio, gratificação pessoal, podem cair em três modelos de distribuição de alimentos: 1) equidistributiva de grupos estatais nascentes; 2) baseada em castas de países rigidamente estruturados; 3) competitiva de uma sociedade com alta mobilidade vertical.

- 1) O modelo equidistributivo ocorre na sociedade tribal, onde o poder é confiado aos mais velhos, mas somente formalmente, porque é equidistribuído pelo menos entre os homens. O poder de uma pessoa é distribuído em um poder constante;
- 2) O poder é dividido em camadas, nas quais quanto mais poder se tem mais apertado ele é, e as várias camadas não estão em comunicação, sendo que dentro de cada camada o poder é igual para todos;
- 3) Divisão do poder típica de nossa sociedade. O poder tem a forma de uma pirâmide, caracterizada por uma grande mobilidade, isto se deve à competitividade e há a possibilidade de passar de um grupo de poder para outro, o que é determinado pelos dados do indivíduo.

Estas três formas acima podem ser descritas através de mitos: a primeira, pelo mito do bom selvagem; a segunda, pela lei do mais forte que justifica o poder em nome do mais fraco, e a terceira, pela tecnocracia onde prevalece o mito da democracia. Estes três modelos de poder

são onipresentes em toda sociedade real e não coincidem rigidamente, mas têm uma contínua uniformidade de elementos. Os grandes ideais de igualdade em liberdade se chocam diariamente com a dura realidade de estratificação e condicionamento que é sentida em todos os níveis em que o fenômeno da urbanização, ou seja, o movimento de pessoas do campo para a cidade, que tem suas raízes nos tempos feudais antigos, sempre foi uma atração. Este fenômeno leva a um choque com as relações humanas características baseadas na relação com o cidadão, e gera repercussões psicológicas. Em termos da explosão do profano, os símbolos são vistos como uma bitola social, em que a vida na cidade tem atrações indiscutíveis e custos humanos pesados, evidenciando que na realidade das metrópoles de hoje, os mecanismos profundos em ação nelas escapam.

A NATUREZA

O que é a natureza? Todos pensam que a conhecem e entendem. Parece-nos algo com que estamos familiarizados, mesmo que talvez já não tenhamos o antigo olhar capaz de perceber a realidade física (*physis*) para compreender o crescimento de tudo o que é peculiar e específico de cada forma e de seus subsistemas. Estamos em relação diária com a natureza e, portanto, ela ilude todas as tentativas de teorização. A experiência de conhecer a natureza lembra a experiência descrita por Santo Agostinho em relação ao tempo, quando no Capítulo 11 das *Confissões* escreve: “*Si nemo a me quaerat scio, se quaerenti explicare verlim nescio*”*. E o mesmo acontece com a experiência do pensar. Se se pensa

* Nota do tradutor [*Confissões*, XI, 14]: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei. Se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei” [Trad. Portuguesa – Petrópolis: Vozes, 1999].

em nosso pensar, corremos o risco de perdê-lo, porque simplesmente nos encontraremos com algo pensado. Como é possível evitar de pensar o pensar, se cada pensamento o pressupõe? Como evitar de pensá-lo, nem que seja para experimentar sua impensabilidade?

A natureza, pode-se dizer, é encontrada fora do pensamento e mesmo antes do pensamento, que está dentro da natureza. Hoje falamos da natureza principalmente através da ciência e da biotecnologia e, no passado, falávamos dela principalmente através da poesia e da filosofia. A ironia socrática, portanto, consiste não tanto no não saber, por assim dizer, especificamente sobre os conhecimentos e tradições para os quais se dirige a pergunta que exerce uma ação destruidora sutil, mas em não saber o que sua própria pergunta traz consigo. A palavra latina *Natura* (do latim *nascor*, vir a ser por geração, que traduz o termo grego *phuo*, gerar, trazer à existência, mas sobretudo como as palavras em “ura”, designam uma determinada ação ou atividade) pode ser vista como o cenário destes dramas humanos, mas também a referência suprema com suas leis, ou seja, principalmente a temporalidade limitada do vivente. Tudo nasce para morrer, tendo-se desenvolvido para um possível destino de significado (Gargani 1992: 51-65) através de uma cadeia ininterrupta, infinitamente. A natureza carrega em si a sua verdade e o homem não pode deixar de se inspirar, sabendo que a ele pertencem o corpo e a alma, que ele vai além dela e a desenvolve de algum modo. Muitas vezes, existe uma forma não natural de lidar com a natureza: conduzindo-a, limitando-a, canalizando-a não como um fenômeno global, mas apenas através de aspectos isolados. Isto parece justificar a aversão de W. Goethe ao tratamento técnico da natureza e a tendência à distorção e às falsas extrapolações que levam a uma desnaturalização

da realidade, existindo uma diferença entre o modo pré-científico e o modo científico de nossa relação com a natureza.

Para se tornar um objeto de estudo relevante nas ciências positivas, particularmente nas ciências naturais físico-químicas, o objeto deve ser abstraído de seu ambiente natural com o meio ambiente e transformar-se em um objeto artificial. Destes últimos, apenas certos aspectos, essencialmente quantitativos e relacionais, são levados em conta, com exclusão de outros. A plenitude e diversidade dos modos de ser e de apresentação do objeto natural são reduzidas ao mínimo, a vida do objeto é destruída, a nossa relação é degradada, sujeito e objeto se confrontam. Na vida cotidiana, a natureza se apresenta ao homem da mesma forma que um ser vivo encontra outro ser vivo. Ela o desafia em sua corporeidade, entendida como um ser físico-psíquico-espiritual que interage com ela, não apenas no aspecto mecânico, mas ainda mais afetivamente na estimulação dos sentidos, no despertar das emoções, na influência do humor (Gloy 2010: 237).

A ideia da natureza, em grego *physis*, está sujeita ao domínio da crença e do desenvolvimento, do devir e da atividade. Esta palavra é encontrada na *Odisséia*, X, 302-306, quando o enviado do deus Hermes explica a Ulisses, a caminho da Circe sedutora, a natureza (*physis*) da erva mágica imaginária “*moli*”, pertencente ao reino divino, com a descrição de suas flores brancas e raízes negras, que constituem o antídoto contra a Circe encantadora, que desempenhará um papel essencial na salvação de Ulisses. Em vista da indiferenciação entre teoria e prática dentro do modo pré-científico e cotidiano de nossa relação com a natureza, tal relação pode ser definida como uma empatia tanto ativa quanto passiva. A este respeito, a concepção científico-racional da natureza aparece como um produto de abstração que restringe o fenômeno geral

da natureza a certos aspectos (Gloy 2010: 241). Além disso, não se deve esquecer que nosso conhecimento do ser mostra sempre um limite, indefinidamente removível, mas talvez não eliminável, como todo ramo do saber humano. Que este limite pertença a todo saber humano é uma dedução fácil que pode ser extraída dos exemplos mais familiares à cultura de nosso tempo. Ainda hoje, de fato, apesar do extraordinário progresso da ciência médica, o médico adora repetir: *contra vim mortis non est medicamentum in hortis**, assim como nos laboratórios mais sofisticados da medicina experimental.

A ECOLOGIA ENTRE DILEMAS E DECISÕES

A palavra ecologia apareceu pela primeira vez na língua inglesa em 1866. A crise ecológica que está cada vez mais próxima de nós traz consigo uma série de dilemas e questões urgentes, da mesma forma que chama a atenção para abordar esses dilemas e decisões. Diante de uma maneira de se relacionar com a natureza que é marcada pela transformação de tudo em um recurso, e a mobilização de tudo em processos de transformação que tornam problemática até mesmo a noção de natureza e elementos naturais, não há nada mais compreensível do que buscar formas de conter o sentido destrutivo na maneira moderna de se relacionar com a totalidade e de alimentar, com isso, a pretensão de que esse sentido poderia ser transformado pela razão humana e pela sua vontade. A questão, no entanto, é que este modo moderno não apenas produz efeitos indesejáveis que poderiam ser evitados por modificações específicas, mas se mostra essencialmente como marcado por um pacto destrutivo com a natureza. Para dizer mais claramente: a própria

* Tradução livre do tradutor: "Contra a força da morte não há remédio nos jardins".

subjetividade moderna e seus desenvolvimentos contemporâneos se revelam como a base também da situação ecológica em que vivemos. Portanto, não é possível escapar dos problemas que aí surgem apenas através de uma mudança radical na própria forma de habitação humana na terra. Esta mesma mudança, entretanto, depende de uma pergunta anterior sobre o que significa habitar a terra esquecida, para fazer dessa terra nossa casa. A presença do ser, do pensamento e da liberdade deve impedir o homem de ser um fantoche irresponsável, para permitir-lhe a possibilidade de ser um sujeito capaz de ação histórica.

A fenomenologia entra em cena neste contexto, porque procura precisamente encontrar um modo não abusivo de se relacionar com os fenômenos em geral, porque se caracteriza precisamente por um gesto libertador de tais fenômenos. No caso da natureza, antes de determinar o que ela é, a fenomenologia procura se localizar no lugar onde a natureza se mostra. Daí a possibilidade de pensar na ecofenomenologia, uma fenomenologia focada na questão dos modos de vida humanos.

A bioética não se interessa apenas com a ética médica, mas visa a autorrealização do homem na totalidade de sua vida e atividade (Kampits 1980: 328-330) e, portanto, tem interesses muito mais amplos: inclui os problemas de todos os profissionais de saúde, estende-se à pesquisa e experimentação biológica, inclui muitos problemas sociais ligados à saúde pública. Em outras palavras, ela se preocupa com a vida no sentido mais amplo e não apenas com a vida humana. Portanto, ela também se preocupa com os problemas ecológicos e ambientais: aliás, estes últimos assumem cada vez mais uma importância crescente, já que a própria existência de todos os seres vivos é posta em questão se o equilíbrio ambiental for comprometido. A problemática social e ambiental exige a necessidade urgente de que prevaleçam a justiça, a paz e a

harmonia, a oposição à desordem e a vontade de poder, para que a busca do verdadeiro, do belo e do bom sejam os elementos evocativos e simbólicos para penetrar no horizonte do mistério, pois não podem ser subjugados por nenhum poder ou ideologia. A crise ecológica evidencia como o futuro do cosmos e o futuro do homem estão interiormente em uma relação recíproca, porque a crise ecológica também implica alguns temas típicos da crise social, crises de valor e de sentido: isto significa que a relação homem-natureza deve ser considerada no quadro mais amplo da relação homem-homem, um quadro que também inclui a erradicação da pobreza, atenção aos pobres, e acesso justo para todos aos recursos da terra.

Proteger o meio ambiente é um dos desafios mais importantes para toda a humanidade: a terra parece triste e inóspita quando, como a qualidade da vida humana e a do cosmos falha, não refletindo mais a beleza infinita do Criador. Recordando o símbolo Niceno-Constantinopolitano, que procurava dar um coração às fórmulas, trazendo tudo de volta para um centro e um lugar unificador privilegiado, a Igreja confessa: “Creio em um só Deus, o Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”, reafirmando que a criação é fruto da vontade e do amor de Deus, como enfatiza o Catecismo da Igreja Católica, “o mundo tem origem no livre arbítrio de Deus, que queria que todas as criaturas partilhassem de seu ser, de sua sabedoria e de sua bondade”. Em nosso tempo, a cultura é frequentemente medida pelo conhecimento que está de acordo com o critério de “cientificamente verdadeiro”, o que reduz tudo a quantidades e proporções numéricas. Os preâmbulos da fé parecem ter mudado: niilismo, pós-modernidade, predomínio do relativo, com a conseqüente imanência subjetiva, tomaram o lugar da filosofia do ser.

A responsabilidade pelo criado é uma questão importante, que está estimulando cada vez mais a fé e as práticas das diversas comunidades eclesiais. Ao seu redor há também sérios problemas de justiça e paz, muitas vezes reunidos em torno do termo eco-justiça. Como já foi argumentado, existe, de fato, uma estreita ligação entre a pobreza e os danos ambientais, tanto no sentido de que os pobres são as primeiras vítimas, quanto no sentido de que a própria pobreza às vezes força um comportamento insustentável. Hoje, mesmo em escala global, estamos experimentando profundas desigualdades no acesso a dois recursos ambientais críticos, tais como energia e alimentos, e o desafio, portanto, é buscar uma sustentabilidade multidimensional, em seus aspectos ambientais, sociais e econômicos.

Na busca de uma resposta a este desafio à fé cristã, está ocorrendo uma significativa convergência ecumênica entre o magistério católico, a reflexão ortodoxa e a pesquisa protestante. De fato, a responsabilidade pela criação tem sido uma redescoberta comum das Igrejas cristãs: é dentro da jornada ecumênica que ela se impôs como um requisito determinante e é do mundo ecumênico (antes de tudo do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla) que nasceu a proposta de uma Jornada da Criação, em 1989.

A QUESTÃO AMBIENTAL

A terra é reconduzível a um planeta, a natureza a um ambiente, a habitação a um habitat. A questão ambiental tem uma história intimamente ligada à do *homo sapiens*, que foi capaz de se adaptar às dificuldades do meio ambiente e dos predadores através da cultura, com a qual o homem buscou uma mediação com o meio ambiente, adaptando

e inclinando o meio ambiente às suas próprias necessidades através de tecnologias de habitação e da identificação de estratégias para a caça e em tempos posteriores, no período Neolítico, para a agricultura e a pecuária, mantendo ao mesmo tempo um equilíbrio substancial com a natureza. “Em 450 a.C. Artaxerxes I impôs restrições ao abate dos cedros do Líbano, provavelmente por causa das consequências negativas do desmatamento sobre a erosão do solo e a mudança climática” (Comitato Nazionale di Bioetica 1995: 11).

O progresso tecnológico, que colocou a humanidade sob uma perigosa pressão sobre o equilíbrio da natureza, progrediu exponencialmente, em que de fato, nos primeiros três bilhões de anos do aparecimento do homem na terra, houve um equilíbrio constante com o meio ambiente em geral e com a disponibilidade de alimentos, fornecidos pela caça e pela colheita de frutas. Há mais de 10.000 anos, o cultivo de cereais e a criação de animais começou. Desde então, por cerca de dez mil anos, o desenvolvimento tecnológico levou muito tempo, caracterizado, entretanto, pelo uso cada vez mais intenso do ambiente natural e por uma violência cada vez maior contra ele.

Entretanto, até o século XVIII o impacto da ciência e da tecnologia sobre o meio ambiente não era decisivo: a revolução industrial criou os primeiros problemas reais. O biólogo E. H. Haeckel em sua *Morfologia generale degli organismi* (*Morfologia Geral dos Organismos*), fala da ecologia como uma ciência que estuda “as relações mútuas de todos os organismos vivos como unidos em um mesmo vínculo, sua adaptação ao meio ambiente, suas transformações e sua luta pela sobrevivência” (Facchini 2002: 433). Todos os seres vivos precisam de um ambiente que possa garantir uma boa qualidade de vida. Isto é particularmente verdadeiro para o homem, para quem um ambiente saudável é essencial

para salvaguardar seu equilíbrio psicológico, além de ser naturalmente essencial para sua sobrevivência biológica.

Nas últimas décadas, a transformação profunda e muitas vezes irreversível da natureza causou uma crise repentina. A questão que mais preocupa a comunidade científica hoje em dia é a da eliminação de resíduos e da poluição do solo, do ar e da água, pois suscita receios de uma catástrofe iminente. Somado a isto está o problema demográfico, pois enquanto a população mundial como um todo está crescendo rápida e perigosamente, populações com civilizações tecnológicas avançadas estão restringindo severamente seu desenvolvimento em detrimento das chamadas civilizações primitivas. Em alguns casos, estamos diante do perigo do desaparecimento de populações inteiras, e este perigo preocupa não só os moralistas, mas também os antropólogos, que temem a perda de complexos genéticos particulares, adaptados a um ambiente particular, acarretando a um dano irreparável para a espécie.

É, portanto, essencial agora que a pesquisa científica se preocupe com a influência que ela tem sobre o homem e a natureza; em outras palavras, que se torne mais responsável perante a humanidade hoje e perante as gerações futuras. A natureza potencialmente perigosa e certamente inofensiva de muitas descobertas envolve responsabilidades sociais e éticas das quais até mesmo o leigo deve estar ciente. Todas as ciências estão interessadas nesta reflexão, mas a biologia em particular é fortemente chamada a fazê-lo, especialmente no que diz respeito aos aspectos relacionados à genética, que são talvez os de maior relevância para uma reconsideração da importância ética da biomedicina e, portanto, da bioética. O pesquisador deve compreender que ele próprio pertence a uma espécie, a espécie humana, cuja existência transitória

está ligada a um equilíbrio instável com os outros elementos da natureza, que hoje é profundamente perturbada por suas intervenções.

É por isso que é necessária uma nova ética, que repropõe a interação entre as diversas ciências, filosofia e metafísica, e que considere em uma única síntese os aspectos biológicos, a história e a posição do homem na Natureza. O termo “ambiente” em si não se refere a uma visão puramente material, mas é

o conjunto dos componentes naturais e sua relação recíproca. De acordo com esta visão, o homem não é alheio ao meio ambiente, mas é um componente determinante deste [...]. O homem não deve ser considerado meramente como um hóspede prejudicial do planeta terra [...]. Em vez disso, pode ser mais útil tentar definir a relação entre o meio ambiente e o homem, o que equivale a definir a ética ambiental. Poderíamos dizer que a ética ambiental trata da relação entre todos os componentes naturais, com o objetivo de construir diretrizes para a resolução de conflitos entre os diferentes interesses (humanos e naturais, atuais e permanentes), identificando os limites além dos quais a intervenção humana, na medida em que se expressa de forma irreversível que afeta negativamente os desequilíbrios naturais, não pode ser considerada lícita (Comitato Nazionale di Bioetica 1995: 13).

Nesta visão global, a questão ética torna-se, antes de tudo, uma questão antropológica e requer um repensar da relação entre o homem e a criação, pois exige um nível mais elevado de consciência e, portanto, de responsabilidade diante das ansiedades do homem prometeico. Esta relação tem sido experimentada de maneiras muito diferentes nas várias épocas históricas, sendo que na primeira fase há o domínio da Natureza sobre o homem, na segunda fase o homem tem a predominância sobre a Natureza e na terceira fase, finalmente, é imposta a necessidade de um equilíbrio renovado entre o homem e a Natureza

(Lorenzetti 1990: 303). A referência a constantes antropológicas e situações socioculturais parece ser o pré-requisito necessário para o desenvolvimento de critérios normativos. A ética sempre se refere a uma pré-compreensão antropológica: dela nasce e a ela se refere (Dell'oro 1995: 203). No caso da ética médica, não se trata apenas de respeitar certos princípios na relação médico-paciente, mas, antes de tudo, de identificar o bem a ser perseguido, que não é exclusivamente o bem de um indivíduo nem o bem da sociedade, mas se configura como uma relação entre médico e paciente na qual a recuperação é um objetivo e na qual, além disso, existe o desafio ético representado pela gestão moral das relações múltiplas e multiformes que são determinadas: as relações entre médico e paciente, valores intrínsecos e extrínsecos, necessidades individuais e sociais, objetivos pessoais e institucionais, etc (Pellegrino, Thomasma 1988: 42-43).

Quando o antigo mito humano de Prometeu parece ressurgir “disfarçado”, algumas dessas transformações nos incitam a repensar o humano, nossos modos de vida e talvez a redesenhar toda a nossa existência. Esta é uma das razões pelas quais somos todos necessariamente chamados a aprofundar e ampliar nossa reflexão bioética. [...] O problema consiste em saber o que a técnica faz o homem esperar e o que o homem pode ganhar com ela?” (Grassi, Zammit, Toniato 2019: 13).

Um aspecto que geralmente é negligenciado é que não se pode fazer bioética seriamente se não se apoia sobre um fundamento antropológico. Estamos nos referindo aqui a uma antropologia no sentido filosófico, ou seja, no sentido de um conhecimento do homem como um sujeito em sua totalidade, uma filosofia humanista atenta à compreensão do homem em todas as suas dimensões e, portanto, um humanismo mais integral possível (Malherbe 1987). Este novo

humanismo também mudou a perspectiva geral da medicina, interpretando-a não como uma simples seção da ciência da natureza, mas como um empreendimento hermenêutico mais amplo onde o conceito de saúde se refere à capacidade de cada membro da sociedade de participar da vida social com o direito de estar envolvido na decisão de cuidar. Pensar e ver a pessoa em uma perspectiva global representa o ponto de partida de qualquer sistema de qualidade para superar a abordagem fragmentária e hiper-especializada da medicina tecnológica atual em direção a um modelo mais integrado em uma perspectiva interdisciplinar. Isto significa a capacidade de criar um ambiente de qualidade com uma vontade comum e compartilhada de prestar contas de suas próprias escolhas e onde todos estão comprometidos em apoiar e melhorar a qualidade dos processos em atenção mútua a cada membro do grupo.

HABITANDO O MUNDO

“Nenhuma época conquistou tanto e tão variado conhecimento sobre o homem como o nosso... No entanto, nenhuma época conheceu o homem tão pouco como a nossa. Em nenhuma época o homem se tornou tão problemático como na nossa”.

(Martin Heidegger)

M. Heidegger escreveu que “a verdadeira crise do habitar consiste no fato de que os mortais ainda estão sempre buscando a essência do habitar, que eles devem antes de tudo aprender a habitar” (Heidegger 1987: 67).

E. Saarienen já em 1943, em seu livro *The City (A Cidade)*, atribuía a degradação das cidades ao fato de que a arquitetura criativa havia sido substituída por elementos inovadores sem qualquer ordem e correlação,

e à falta de participação pública no projeto urbano, especialmente por causa da considerável ênfase colocada no aspecto econômico.

No habitar, os mortais “abraçam espaços e permanecem neles com base em sua permanência em coisas e lugares... os mortais de acordo com sua essência abraçam espaços permanecendo neles” (Heidegger 1987: 67). Esta abertura nos é sugerida pelas referências cruzadas de significados inerentes à própria etimologia do habitar, que deriva do latim *habitare*, iterativo de *habere* “encontrar-se”, estar, “ter” como moradia, possuir, e de *habeo*, “aquele que tem” qualidades físicas, psicológicas e culturais. E “habitar” partilha a mesma raiz com *habilitare(m)*, *habilis* “capazes”: capacidade e idoneidade para fazer algo satisfatoriamente, tendo assim a capacidade de vida social: ser, existir. Esta mesma derivação etimológica é encontrada na língua gaélico-irlandesa, em que o “buan” (habitar) tem a mesma raiz que o “bin” (ser), como que para nos lembrar que os modos existenciais do ser humano são precisamente os do Ser, no sentido de habitar. “O modo como nós, homens, estamos na terra é o *Buan*, o habitar. Ser humano significa: estar na terra como um mortal; ou seja, habitar” (Heidegger 1987: 68). E mais uma vez “habitar poeticamente’ significa [...] ser tocado pela proximidade da essência das coisas. Poético’ é a existência em sua essência – o que também significa: enquanto fundada, não é um ganho merecido, mas um presente” (Heidegger 1987: 64). Segue-se então isso: “Em resumo, o homem só é na medida em que habita, o homem adquire seu Ser só na medida em que, ao construir (edificando), ele cria e conforma um espaço, na medida em que ele não só está de alguma forma no espaço, mas tem espaço vivo (*Lebensraum*) no sentido mais amplo” (Garofalo 1997; Borgna 1997: 481-501). Surge então a pergunta:

Como podemos habitar o planeta no terceiro milênio para escapar de calamidades, inundações, terremotos, erupções e cataclismos? Estamos convencidos de que, nos próximos anos, o papel da técnica será insubstituível e que ela terá que se comprometer em promover a qualidade de vida e defender o planeta de desastres naturais. É por isso que uma consideração inicial deve ser dedicada à moradia. [...] Um novo desafio se abre diante de nós, no qual nos comprometemos a construir de forma a minimizar o desperdício de energia e de recursos hídricos e a explorar energias alternativas e renováveis (Di Bianco 2010: 122-123).

Por outro lado, uma perspectiva que implica um fechamento ético, no que diz respeito às questões ambientais, poderia ser aquela que considera a biosfera como um bem instrumental (Comitato Nazionale di Bioetica 1995: 23).

O perigo de reduzir tudo a uma espécie de tecnicização do desenvolvimento e da paz, dissolvendo todo possível desenvolvimento dos povos, como a exploração de recursos não renováveis, a produção de alimentos necessários, o açambarcamento de energia, etc., numa questão exclusivamente técnica, deixaria espaço para uma absolutização da tecnologia, gerando confusão entre fins e meios, e acentuando ainda mais o hiato entre o homem e o cosmos, visto como uma espécie de magma fenomenal, para o qual ele poderia projetar sua solidão racional, organizadora e calculista.

Presume-se que o aquecimento global levará inevitavelmente a uma redução das reservas de água, com o possível risco de conflitos na tentativa de obter este bem essencial para o crescimento biológico, que é a água. Além disso, o rápido desenvolvimento da biotecnologia suscita muitas preocupações para as gerações futuras, como por exemplo, o uso indiscriminado da engenharia genética poderia levar à formação de

organismos transgênicos e novas cepas de vírus como a covid 19 que não podem ser controlados e poderiam desequilibrar o ecossistema.

Para todas estas possíveis hipóteses, podemos dizer que o planeta está em risco de destruição e aparece em toda sua dramática urgência para a humanidade contemporânea.

OS FUNDAMENTOS DA ECOLOGIA

A biologia é mais do que botânica ou zoologia. É a base sobre a qual devemos construir a ecologia, que consiste na relação entre plantas, animais, seres humanos e o ambiente físico. Portanto, se é uma questão de preservar o meio ambiente dos erros do homem ou do próprio homem, não há muita diferença. É a forma pela qual a ecologia sustenta as muitas ramificações da ética aplicada que permanece interessante, fiel à primeira definição dada a ela pelo inventor do termo “ecologia”, Ernst Haeckel (1834-1919) que foi pioneiro da teoria da evolução, preocupado com a degeneração ocorrida na espécie humana, este cientista alemão também é conhecido por seu interesse nas interações biológicas. Foi para reunir seus trabalhos sob o mesmo denominador comum que ele criou este neologismo, em uma obra publicada em 1866, que significa pelo termo ecologia a ciência das relações dos organismos com o mundo ao redor, ou seja, num sentido mais amplo, a ciência das condições de existência. O termo “ecologia”, inicialmente designado para significar a ciência das interações entre os organismos e seu “ambiente”, mais tarde assumiu o significado militante de conservação da terra, ou seja, a natureza como ambiente e a habitação como habitat.

É interessante ver como a ética contemporânea, a partir destas fontes, será permeada pela ecologia a longo prazo, mesmo em áreas nas

quais não pensamos necessariamente. Este é particularmente o caso da bioética, não é um importante ramo da ética e se destaca por ser mais uma vez anglo-saxônica na inspiração. Sobre este ponto, aqueles que olharam para as origens da ética aplicada estão certos, pois a bioética é geralmente associada à categoria das ciências da vida, onde as escolhas éticas devem ser feitas com base no progresso médico. O que é menos conhecido é que a bioética tem mantido uma estreita relação com a ecologia desde o seu início, já que o ambiente natural do homem não é ilimitado e é o futuro dos recursos biológicos da terra que preocupa Van Rensselaer Potter no mais alto grau, pois a sobrevivência da espécie humana depende disso. Muitas vezes, no pensamento ocidental, a ação é concebida como uma expressão do pensamento; ou mesmo como uma manifestação-explicação do ser: *agere sequitur esse*, diz um antigo adágio.

Tudo isso é verdade, mas apenas parcialmente. Se afirmado unilateralmente, de fato, esquece que o pensamento é, por sua vez, marcado (e não marginalmente, mas constitutivamente) pela práxis; esse ser é determinado (não, certamente, em sua estrutura ontológica, mas histórica e psicologicamente) pela ação (tanto anterior: a história à qual se pertence e a própria história; e atual: a ação que se está prestes a realizar, que afeta o sujeito no exato momento da decisão de realizar ou não tal ação). A intensa ênfase na autonomia do sujeito, que caracteriza a era moderna (não é uma teoria: basta ver a forma como as crianças se comportam desde muito cedo), além das fragilidades psicológicas e das perdas comportamentais (o hábito de se determinar; e, inversamente, um sentimento de perda e precariedade, identidade frágil, individualismo, hedonismo), leva, de fato, a dificuldades óbvias na aceitação positiva e fluida das tradições (e menos ainda de uma pedagogia que se

baseia principalmente no tema da tradição). A identidade da pessoa parece ser sempre uma dimensão exposta: na verdade, ela nunca se cumpre como uma forma estática e imutável, mas sempre e somente como um processo e construção dinâmica; em nosso tempo, então, parece ser uma dimensão muito frágil e precária: é uma das características da modernidade decadente que estamos experimentando. O cristão não escapa desta realidade, e é portanto, a partir disto que deve ser colocado o problema da identidade cristã. A mentalidade técnico-científica e o espírito crítico. Nossa cultura é uma cultura de certezas tangíveis e, ao mesmo tempo, uma cultura exigente diante daqueles que reivindicam a verdade e, ao mesmo tempo, inclinados a buscar refúgio nos territórios da irracionalidade mais explícita.

Nossas ações e objetivos devem ser avaliados em relação à qualidade de vida e à própria sobrevivência das gerações futuras, e não apenas à situação atual. O critério de discernimento é o bem dos outros e do meio ambiente, daí a transição de uma ética de autodeterminação livre para uma ética de responsabilidade compartilhada. Todos os seres humanos devem estar conscientes da interdependência presente e futura entre todos os seres humanos e a natureza e da solidariedade necessária entre todos os povos. Tanto aqueles que se colocam dentro de uma construção filosófica aberta à transcendência, como os cristãos, como aqueles que rejeitam esta abertura, podem compartilhar o chamado à responsabilidade pelo futuro da natureza e das novas gerações (Vinci 2010: 39).

As preocupações com o meio ambiente estão despertando um interesse e uma consciência renovados em nosso tempo, uma condição indispensável para uma ecologia verdadeiramente humana é que o que pertence ao humano deve ser salvo de qualquer forma de deriva existencial, social e religiosa. De fato, ao mesmo tempo em que em outros

tempos os recursos da Terra pareciam inesgotáveis, porque ainda havia territórios a explorar, hoje parece cada vez mais que o comportamento humano pode colocar o planeta em perigo e o futuro da humanidade em risco. Nunca se deve esquecer que a visão cristã sempre exaltou a criação em sua dignidade, em sua fundação e em seu destino.

É possível considerar cuidadosamente, além de qualquer representação possível, que no panorama ocidental o processo gradual de secularização visando legitimar a intenção compreensível de conseguir estabelecer secularismo, autonomia e autodeterminação na maioria dos estados democráticos, teve a consequência de produzir, para repetir as palavras de João Paulo II, uma silenciosa apostasia em relação às grandes tradições religiosas, que está na raiz da tentativa de devastar o meio ambiente (Di Bianco 2010: 123).

O ambiente natural, visto como uma sublime obra de Deus, contém uma “gramática” para um uso sábio, não instrumental e arbitrário, em estreita relação com a natureza do homem. Este, na medida em que é composto de matéria e também de espírito, é rico em significado e fins transcendentais a serem alcançados, e tem um caráter normativo também para a cultura, através do qual o homem, responsável por suas ações, interpreta e molda o ambiente natural. Os projetos de desenvolvimento humano integral não podem ignorar as gerações seguintes, mas devem ser marcados pela solidariedade e justiça intergeracionais, em que esta responsabilidade diz respeito especificamente às questões energéticas e, de modo mais geral, à governança de toda a Criação, com uma espécie de aliança entre os seres humanos e o meio ambiente. Bento XVI lembrou que

A Igreja tem uma responsabilidade pela Criação e deve fazer valer essa responsabilidade também em público. Ao fazer isso, ela deve defender não apenas a terra, a água e o ar como dons de criação pertencentes a todos. Acima de tudo, ela deve proteger o homem contra a destruição de si mesmo. Deve haver algo como uma ecologia do homem, entendida no sentido correto. A degradação da natureza está de fato intimamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a ecologia humana é respeitada dentro da sociedade, a ecologia ambiental também se beneficia (Benedetto, *Caritas in veritate*, n. 48).

Em tempos mais recentes, o Papa Francisco enfatiza que

em muitas questões concretas a Igreja não tem motivos para oferecer uma palavra definitiva e entende que ela deve ouvir e promover um debate honesto entre os cientistas, respeitando a diversidade de opiniões. [...] A esperança nos convida a reconhecer que há sempre uma saída, que podemos sempre mudar de rumo, que podemos sempre fazer algo para resolver os problemas. Entretanto, parece haver sintomas de um ponto de ruptura, devido à grande velocidade de mudança e degradação, que se manifestam como desastres naturais regionais, bem como crises sociais ou mesmo financeiras, uma vez que os problemas do mundo não podem ser analisados ou explicados isoladamente. Há regiões que já estão particularmente em risco e, além de qualquer previsão catastrófica, é certo que o sistema mundial atual é insustentável sob muitos pontos de vista, porque deixamos de pensar nos fins da ação humana: “Se você olhar ao redor das regiões de nosso planeta, você verá imediatamente que a humanidade falhou em atender às expectativas de Deus” (Francesco, *Laudato si*, n. 61).

A crise ecológica, portanto, não pode ser interpretada como um fato exclusivamente técnico, mas se refere a uma crise mais profunda porque os “desertos externos” correspondem aos “desertos internos”, assim como a morte das “florestas” corresponde aos “desertos

internos”⁴. A morte das florestas “ao nosso redor” corresponde à neurose psíquica e espiritual “dentro de nós”, e a poluição da água corresponde a uma atitude niilista em relação à vida. Desse modo, quando o homem não é considerado na totalidade de sua vocação e as exigências de uma verdadeira “ecologia humana” não são respeitadas, a dinâmica perversa da pobreza é desencadeada, comprometendo fatalmente o equilíbrio da Terra. O pensamento atual sobre ecologia considera o desenvolvimento descontrolado da tecnologia como a causa das desgraças do mundo, mas basicamente não prevê nenhum outro remédio além de um novo uso dessa mesma tecnologia. Tudo isso parece estar em sintonia com o que diz São Paulo: “A própria criação aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus; [...] ela alimenta a esperança de que também ela será libertada da escravidão da corrupção, a fim de entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus”, pois sabemos bem que toda a criação geme e sofre com dores de parto mesmo agora” (Rm8). O Papa Francisco também nos lembra da “tremenda irresponsabilidade” do ser humano em relação à Criação, afirmando que “o meio ambiente é um dom coletivo, o patrimônio de toda a humanidade, uma “herança comum” (Francesco, *Laudato si*, n. 2) que requer ser administrada e não destruída.

Mas nosso tempo parece ser o tempo em que não há problemas, mesmo que olhando as coisas e as pessoas pelo que realmente são, indo além do véu da aparência, a impressão que se tem é exatamente o oposto. A ideia de paleopositivismo, na qual a realidade ainda está em grande parte imersa (e que transforma a razão em uma mera ferramenta de cálculo), segundo a qual a civilização, o conhecimento e a

⁴ Cfr. Benedetto XVI, Omelia per l’inizio del Ministero Petriano, 24 aprile 2005.

tecnologia resolverão gradualmente todas as questões, provou ser um fracasso: uma utopia ruim que também contribuiu para um certo entorpecimento e para colocar as pessoas para dormir em um sono seguro de si mesmas em direção a uma ciência que eliminará todos os problemas no futuro. O filósofo da vocação, cuja tarefa é despertar os adormecidos, é ao invés disso aquele que decidiu permanecer acordado, alimentando-se dessa “filosofia da suspeita”, necessária para reconhecer os problemas pelo que são, de modo a mostrar àqueles que podem e querem olhar o que é relevante.

Após o entrelaçamento destas etapas significativas, tudo nos leva a acreditar que entramos em um tempo marcado pela angústia, porque ainda há muitas perguntas e cultura sem resposta, entendida como a assunção da vontade de dispor do mundo, só pode nos levar à realização definitiva do nada. Em um universo caótico, somente a religião pode manter juntos o que parece ser fragmentos separados, e ligá-los através do significado. Contra tal ideia de razão abstrata, o modelo de uma possível superação desta crise é desejável: unir a ação com a ética deve ser o novo imperativo a ser buscado para não correr o risco de uma inversão do progresso tecnocientífico que parece ameaçar até mesmo as características de um sonho. Neste tempo de leveza, a exaltação do sujeito, tão característica da modernidade, corre o risco de levar a uma perda do eu, não esquecendo que o significado de tudo o que aparece não se resolve em sua aparência pura, mas na interioridade à qual a incompletude do significado do que aparece fenomenologicamente parece se referir. E assim uma vontade que, desarmada, se encontra aceitando o novo, é fatalmente salva por uma ética que acaba desejando o já desejado, a repetição, e que a relega ao mundo imaginário e inútil do hábito. Na verdade:

O homem contemporâneo afirma lançar uma luz completa sobre sua existência e sobre a realidade. Desta forma, o homem vê bem o que tem, mas não o que ele é. Ele nunca será grande quem se mistifica com ilusões. Como resultado de seu delírio de onipotência, o homem tem dificuldade de se comunicar com outros homens e experimenta a impossibilidade do caminho da salvação, que consiste precisamente em não ceder ao imediatismo, mas em se deixar pensar por si mesmo, em se deixar pensar por uma instância mais profunda que ele na atitude de escuta e reverência – na qual a poesia, a alma e a religião consistem – diante das coisas – sejam elas quais forem. Esta possibilidade de deixar-se pensar por si mesmo, por parte do homem implica que a psique, a esfera do pensamento, não está mais reservada e restrita à zona iluminada da consciência e do eu (Gargani 1995/1996).

Na vida, a experiência do espaço vai desde uma simples busca ingênua de auto-reconhecimento, até formas nas quais o movimento no mundo é configurado das formas mais complexas. O espaço é uma realidade na qual tudo, inclusive o homem, é mantido unido por relações que se expandem ao infinito, e isto significa a necessidade de viver estabelecendo nela sua morada, descobrindo na vastidão do mundo o livre surgimento de lugares que concedem um lar às coisas e ao homem um ser amigável entre eles. Às vezes a alma perde a familiaridade de morar, enquanto diante dela se abrem áreas desmatadas nas quais o espaço perde seus lugares, aparecendo como uma extensão uniforme, fria e sem direção. É ter o mundo à disposição que sustenta cada homem na característica original de estar inevitavelmente orientado em relação à sua própria vida.

A consciência ética não pode ser identificada com a autoconsciência do ego. Consciência é o reconhecimento do outro e da reciprocidade. Não é o sujeito que é o critério decisivo da consciência, mas a verdade sobre o homem, a consciência é *cumscire*, é *con-sapere*, é o encontro da interioridade do

homem com a verdade, é escutar a voz da verdade dentro do ser humano. Em nossos julgamentos não seria possível para nós dizer que uma coisa é melhor que outra – escreveu Santo Agostinho – ‘se a própria noção de bem não nos impressionasse (*nisi esset nobis impressa notio ipsius boni*)’ (*De Trinitate*, VIII, 3,4; PL 42, 949). No ser humano é como se infundido, como diria Platão, com uma memória original (anamnese) do bem e da verdade, um sentido inato, uma capacidade conceitualmente desarticulada de reconhecer o mal. Esta voz interior deve ser despertada, escutada, reconhecida e libertada no homem, para que ele possa testemunhá-la na vida e deixar-se iluminar no julgamento”⁵.

REFLEXÕES FINAIS

O poeta deve ter a capacidade de nos devolver à Terra que é a nossa casa!

(J. Bate)

Como o ar que sabe se transformar na *paraeidolie* das nuvens, como a água que abraça, acaricia e parece arranhar as rochas, assim como a vida é livre em altura e unida em profundidade, a palavra também pode tocar uma mensagem quase humana nas contradições do cosmos. Como nos lembra o Salmo 8, o homem é aquele ser finito a quem foi confiada a tarefa de abraçar tudo o que existe e de escutinar esta vastidão e, como um itinerário *pulchritudinis*, como uma forma de recuperar os valores da vida, de desfrutar a beleza do que foi feito.

Na verdade, ele diz: “Se eu olho para seu céu, o trabalho de seus dedos, a luz e as estrelas que você fixou, o que é o homem que você deve lembrar dele e o filho do homem que você deve se importar com ele?”. Os tempos em que vivemos são difíceis de interpretar, assim como as palavras subjacentes, aquelas que encontram aquele infinito

⁵ F. Bellino, *Persona, coscienza e valori*, Atti del II Congresso Nazionale della Società Italiana per la Bioetica ed i Comitati Etici., 57.

representado pelo céu e que revelam o que é mais humano na realidade não existe e que requer uma capacidade antrópica de planejar o futuro com idealismo saudável. Um mundo cheio de contradições, certamente; às vezes controverso, muitas vezes explorado demais; mas no final um caleidoscópio, no qual todos nós, como seres humanos, podemos nos encontrar. Porque não é supérfluo lembrar que todos nós, sem distinção, somos feitos principalmente de água.

Pelo contrário, teremos que redescobrir o sentido do que temos em comum, além de nossas fronteiras nacionais, para manter a Terra respirável para todos, para compreender o respeito universal e o amor de poder ver esta tapeçaria que é o universo e ter consciência disso, ou seja, reconhecer a realidade, tudo, o universo inteiro, como um sinal do infinito. Somente nessa perspectiva o universo, em sua beleza e profundidade, nos aparece como um ícone do mistério infinito que faz todas as coisas. No limite da realidade, como Jorge Luis Borges escreve: “Um homem se propôs a tarefa de desenhar o mundo. Ao longo dos anos, ele povoou um espaço com imagens de [...] reinos, ilhas, montanhas [...] estrelas [...]. Pouco antes de morrer, ele descobriu que aquele poderoso labirinto de linhas traçava a imagem de seu rosto”. O enigma, na medida em que está sempre no limite de uma determinada forma de saber, torna inteligível, talvez constitutivamente, a referência contínua de um círculo hermenêutico para outro” (Borges 1963: 135).

Mas parece acontecer que “o réu dormiu. Ele teria que se apresentar - disse ele - se tivesse sido convocado (raiva), mas convocar a si mesmo, isso era a coisa mais absurda que se poderia fazer”⁶. O cuidado com o mundo pertence ao homem desde suas origens porque faz parte

⁶ M. Heidegger, *Zur sache des Denkens*, Tubingen 1969, 58 (trad. it. A cura di E. Mazzarella, *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli 1980, 158).

de seu “Ser”, como lembra um antigo mito latino relatado por Caius Julius Hyginus.

Cuidado, um dia, depois de atravessar um rio, modela algo com argila. Enquanto ele pensa no que acaba de formar, Júpiter chega. Cura suplica-lhe que infunda o espírito em sua forma de barro, e o deus lhe concede imediatamente a permissão. Neste ponto, ela também quer dar seu próprio nome ao seu trabalho, mas Júpiter o proíbe e exige impor o dele. Enquanto os dois ainda discutem, Tellus, a terra, se levanta e exige que seu nome seja dado ao que ela deu, um pedaço de seu próprio corpo. Está decidido que Saturno deve intervir como juiz, que formula o veredicto justo: “Você, Júpiter, tendo dado o espírito, no momento da morte você terá o espírito de volta; você, Tellus, tendo dado o corpo, você terá o corpo de volta; mas Cura, que foi a primeira a moldar esta forma, a possuirá pelo tempo em que ela viver. Quanto ao nome, a criatura será chamada de Homo, porque foi forjada a partir de *húmus* (Apud Blumenberg 2005: 179-182).

O primeiro passo de todo método científico é observar, olhar, levantar os olhos para o céu e depois fortalecer a visão com a efusão da luz táctica, o que parece convidar a ir além das coisas habituais da vida cotidiana, a observar as estrelas com mais frequência, como Pavel Florenskij já sugeria a seus filhos em seu Testamento Espiritual de 1917:

Observar as estrelas com mais frequência. Quando você tiver um fardo em sua alma, olhe para as estrelas ou para o céu azul. Quando você se sente triste, quando se sente ofendido, quando algo não funciona para você, quando a tempestade se abate em sua alma, saia para o ar livre e entretenha-se sozinho com o céu. Então sua alma encontrará a paz.

Mesmo se, às vezes, considerado ausente, o eterno permanece em cada momento, ao longo do cansativo caminho de tornar-se: somente repensando-o neste sentido, a relação entre tempo e eternidade torna

possível e salvaguarda a habitabilidade humana da terra, um aspecto essencial para a construção de um mundo que o homem possa habitar.

REFERÊNCIAS

- Bellino, F., *Persona, coscienza e valori*, Atti del II Congresso Nazionale della Società Italiana per la Bioetica ed i Comitati Etici., 57.
- Benedetto XVI. 2005. Omelia per l'inizio del Ministero Petrinò, 24 aprile 2005.
- Benedetto XVI. 2009. *Caritas in Veritate*.
- Blumenberg, H. 2005. *L'ansia si specchia sul fondo*. Bologna: Il Mulino.
- Borges, J.L. 1963. *L'artefice*. Milano: Rizzoli.
- Borgna, E. 1997. L'abitare come struttura antropologica e come situazione predepressiva, Arch. Psicol. *Neo Psichiatria*, fasc. V, Edizioni del Cerro, p. 481-501.
- Clark, J. *An Ecological Imaginary*, sul sito <<https://theanarchistlibrary.org/library/john-clark-a-social-ecology#toc8>>.
- Comitato Nazionale di Bioetica. 1995. *Bioetica e ambiente*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- Dell'Oro, R. 1995. Antropologia ed etica. *Rivista di Teologia Morale*, v. 27, n. 106, p. 203-220.
- Di Bianco, N., 2010. La tempesta sedata (Mt 8,23-27): un miracolo ecosoteriologico?, *Asprenas-Rivista di Teologia*, v. 57, n. 3, anno 2010, p. 122-123.
- Facchini, F. 2002. Ecologia. In: Tanzella Nitti, G., Strumia, A. (a cura di). *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. Roma: Città Nuova, Urbaniana University Press.
- Francesco. 2015. Lettera Enciclica *Laudato si* (25 maggio 2015).
- Gargani, A. G. 1992. La copia e l'originale. In: *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo. Roma-Bari: Laterza, v. 53, p. 51-65.

- Gargani, A. G. 1995/1996. Comunicazione, anima e malattia. In: Ancona, M; Orbecchi, E. Torre (a cura di). *L'arte medica: tra comunicazione, relazione, tecnica e organizzazione*, Atti del Convegno, Torino 6-8, Aprile 1995; Torino, Scriptorum 1996.
- Garofalo, A. 1997. Oltre la “dimora” istituzionale. Riflessioni fenomenologiche sull’Abitare, *Neo Psichiatria*, fasc. I-II. Edizioni del Cerro.
- Gehlen, A. 2003. *L'uomo nell'era della tecnica*. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale. Roma: Armando Editore.
- Gehlen, A. 2005. *Prospettive antropologiche*. L'uomo alla scoperta di se. Bologna: Il Mulino.
- Gloy, K. 2010. *Les types fondamentaux des acces culturels a la nature*. In: Bourg, D.; Roch, P. (dir). *Crise ecologique, crise des valeurs? Defis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Labor et Fides. Geneve.
- Grassi, P., Zammit, R., Toniato, E. 2019. *Viaggio intorno alla bioetica tra scienza e cinema*. Todi: Tau.
- Heidegger, M. 1969. *Zur sache des Denkens*. Tubingen; trad. it. A cura di E. Mazzarella, *Tempo ed Essere*. Napoli: Guida, 1980.
- Heidegger, M. 1987. *Saggi e discorsi*. In: _____. *Tempo ed essere*. Napoli: Guida.
- Kampits, P. 1980. *Natur also Mitwelt*. In: Morscher, E.; Stranzinger, R. (eds). *Ethik. Grundlagen, Probleme und Anwendungen, Akten des 5*, p. 328-330. Internationalen Wittgenstein Symposium, 25-31 August 1980. Wien: Holder- Pichler- Tempsky.
- Lorenzetti, L. 1990. Questione ecologica. Questione morale, *Rivista di Teologia Morale*, n. 87.
- Malherbe, J.F. 1987. *Pour une éthique de la medecine*. Paris: Larousse.
- Pellegrino, E.D.; Thomasma, D.C. 1988. *For the Patient's Good*. New York: Oxford University Press.
- Valerio G. 1998. Il corpo tra grazia e tenerezza, *Alfazeta*, VIII, n. 3-4, p. 71.
- Vinci, R. 2010. *Etica dell'ambiente e destino del mondo*. Un confronto tra diverse teorie, *Asprenas – Rivista di Teologia*, v. 57, n. 3, Anno 2010, p. 39.

10

O EXISTENCIALISMO FILOSÓFICO E A COVID-19: UMA LEITURA COM ÓCULOS DA ACADEMIA AFRICANA - “O HOMEM É REMÉDIO DO OUTRO HOMEM” ¹

Celestino Victor Mussomar ²

INTRODUÇÃO

Partindo dos conceitos do Existencialismo como: a existência, a angústia, o sofrimento e a morte, propostos por autores como Sörren Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, este último como o apogeu da reflexão existencialista filosófica, sem esquecer de chamar a nossa atenção aos que os precederam no tema da existência como, por exemplo, Agostinho de Hipona, Blaise Pascal, Giambattista Vico, Johann George Hamman, revela-se pertinente categorizar o Existencialismo no pensamento ocidental na sua dialéctica conflitual em Existencialismo Filosófico Cristão e Existencialismo Filosófico Ateu, e, apontar para o Existencialismo Africano.

A partir de uma releitura histórica, cultural e gnosiológica africana, procuraremos apontar, também, para a existência do Existencialismo *Ubúntico*, que parte do *Munthu* concebido como ser de

¹ O presente texto nos foi cedido pelo Prof. Celestino.

² É colaborador da Universidade de Estudos de Roma Tor Vergata e docente convidado da Universidade Eduardo Mondlane – UEM (Moçambique). Doutorado em História, Ciências Filosóficas e Sociais pela Universidade de Estudos de Roma Tor Vergata e em Filosofia pelo Pontifício Ateneu Sant’Anselmo de Roma. É membro da Sociedade Italiana de Teoria Crítica-SITC e membro fundador do Centro de Estudos Africanos na Itália-CeSAI.

solidariedade, de hospitalidade, de gratuidade e de humanidade. Este, assim como aquele cristão, admite a existência de Deus, ou seja, faz a imanência dialogar com a transcendência. Já o Existencialismo Ateu parte de uma concepção de que o Homem pode e deve salvar-se por si só, ou seja, não tem outros recursos responsáveis pela sua redenção, senão, ele mesmo. Este tem uma visão dialéctica conflitual histórica e reduzida à imanência, um humanismo ateu e, por vezes, chega a ser nihilista, onde a imanência é absolutizada. O Existencialismo Cristão e aquele *Ubúntico* têm uma visão de um humanismo humano onde o ser é para a vida e não para a morte, como preconiza o Humanismo Ateu, e, constroem um diálogo entre imanência e transcendência.

A pandemia do Covid-19 fez perceber o quanto o Existencialismo Filosófico Ateu ou o Humanismo Ateu não apresenta pressupostos sólidos para a própria existência integral do homem (Maritain 2000). Partindo da mundovisão africana onde a solidariedade é a base, poderíamos dizer que África e Moçambique têm uma ecologia humana para combater o Covid-19, pois, as medidas de combate à pandemia foram para além das questões médicas e apontaram para a necessidade de um humanismo humano. Mais ainda, esta experiência mostrou-nos a necessidade do Estado como uma via para salvar a existência do ser humano. Outrossim, que ninguém se pode salvar sozinho. Por isso, o individualismo da Época Moderna, radicalizado pelo Capitalismo selvagem e Neoliberalismo, e as atuais guerras com indícios de uso de armas nucleares apontam para a via africana segundo a qual o homem é remédio de outro homem, como a via plausível para combater toda a espécie de pandemias. Somente a solidariedade nos pode salvar (Rodotà 2017). Pensar a solidariedade na contemporaneidade individualista é

robustecer a visão africana. Parece que a pandemia do Covid-19 nos autoriza a pensar que o Homem é remédio do Outro Homem.

1. COVID-19 E PERDA DE HORIZONTE

A crise do Covid-19 colocou a existência humana num ponto limite, ou seja, num beco sem saída ou abismo abraçando-se, deste modo, aos velhos, mas sempre novos problemas, como a guerra, a corrida aos armamentos, a pobreza, a fome, a questão ecológica entre outras desgraças humanas que chamam atenção para se pensar com urgência num constitucionalismo global (Ferrajoli 2022; Pacciotti 2011). Retornaram com vigor os conceitos fundamentais da existência e do Existencialismo Filosófico como: a morte, a angústia, a pobreza antropológica e material, a liberdade, a relação entre a razão e existência, a tristeza e a crise humanitária, objetivação entre outros. De modo particular, anestesiou-se a razão. O deus razão com a sua forma de razão instrumental eclipsou-se, usando a expressão de Theodor Adorno (Adorno 1947)³, e não conseguiu salvar um número elevado de vidas humanas durante o período crítico da pandemia. Até hoje a razão instrumental continua a eliminar vidas humanas. A eclosão do conflito russo-ucraniano é a sinopse de uma crise de generalizada das relações entre o mundo euro-atlântico e oriental-asiático. O mundo encontra-se a aumentar os armamentos com o uso de armas de destruição em massa. Reemerge o dilema denunciado pelos cientistas denunciaram na década de 1950, nomeadamente, “poremos fim ao género humano, ou a humanidade saberá renunciar à guerra?” (Manifesto Russel-Einstein,

³ O eclipse da Razão, ou seja, a razão instrumental e o positivismo de Augusto Conte que afirmava que a Razão salvaria a Humanidade vem mais uma vez negada com o Covid 19 onde a onipotência da Razão mais uma vez foi colocada em questão.

09/VII/1955). A humanidade encontra-se não preparada para combater a pandemia do Covid-19, mas, também a do individualismo e da guerra. Na complexidade os Estados tornaram-se “Estados de Exceção” e tornaram-se indústrias ou fábricas de decretos-leis com eternos e repetitivos estados de emergência o que colocou em estado de suspensão o poder legislativo. No campo das ciências naturais, sobretudo, da medicina e da biologia molecular, nasceu uma disputa sobre a gênese do Covid-19 o que aumentou a bifurcação da dialética conflitual entre o mundo euro-atlântico, encabeçado pelos EUA, e o mundo oriental, encimado pela China. Travaram-se duas posições diametralmente opostas. Uma que afirma que o Covid-19 foi inventado no laboratório, posição liderada pelo cientista virólogo, biólogo molecular e vencedor do prémio Nobel de medicina no ano de 2008, o francês Luc Montagnier, descobridor do HIV-SIDA. Este teria afirmado que os cientistas queriam elaborar uma vacina contra o HIV-SIDA, mas falharam e criaram o Covid-19. Esta tese gerou uma visão complotista segundo a qual a China teria criado o vírus para combater as nações ocidentais com recurso a uma guerra bacteriológica. Por outro lado, estava o grupo dos cientistas que duramente criticaram os defensores da teoria de fabricação laboratorial do vírus e apontam para uma gênese natural do Covid-19.

Além destas duas posições existem os negacionistas, ou seja, aqueles que afirmam a não existência do Covid-19. Como consequência, temos os famosos *Non Vax* ou não vacinados. Para quem esteve nos cuidados intensivos, tal é o caso do estudioso macua, Dalmacia Colombo, de 84 anos, chegou afirmar que o bicho existe. Com o seu testemunho e de tantos recuperados, também, diante da morte que tantos levou em pouco tempo a pergunta agora não é: *se existe ou não? Mas, qual é a sua gênese?* Enquanto o debate continua, a Organização Mundial da Saúde

(OMS) afirma desconhecer a gênese do SARS-Cov-2. As hipóteses continuam em aberto: serão os morcegos da cidade de Uam que infectaram as pessoas? Ou, será um vírus elaborado no laboratório?

A crise aberta pelo Covid-19 mostrou a fragilidade do ser humano, daquele que se considera onnipotente e a crise do antropocentrismo. Por um lado, este viu a sua existência ameaçada e abriu desafios para as estruturas médicas, políticas, económicas e sociais e, por outro, criou sem precedentes uma situação de desinformação ou *faknews* com um novo neologismo a *infopandemia*, que, quis substituir *infodemia* devido as teorias complotistas e negacionistas, ou seja, tendências de dar informações infundadas e contrárias entre elas. Quando falamos de teorias complotistas nos referimos àqueles que, por exemplo, pensam que a crise do Covid-19 tenha sido inventada pela Microsoft de Bill Gates. Este modo de raciocínio é aquele que toma algumas teorias como verdadeiras quando são o seu antónimo, ou seja, falsas. O *complot* conduz ao negacionismo. Algumas pessoas ainda estão convencidas de que o Corona vírus seja falso e que nasceu para alimentar as indústrias farmacêuticas e interesses políticos e económicos. Por isso, as imagens das urnas que os carros militares transportavam na cidade de Bergamo, na Itália, eram fantochadas para os negacionistas, ou seja, as urnas estavam vazias. A filosofia agudizou a sua crise de falta de referências e alguns filósofos caíram no ridículo. Estes chegaram a negar as evidências e apontaram irracionalidades, o que criou um desconforto no mundo académico, tal é o caso dos filósofos G. Agamben e Massimo Cacciari, na Itália, (que caíram no negacionismo e complotismo). Para eles, o Covid-19 serviu para perpetuar o estado de emergência e interesses obscuros. Agamben e Cacciari chegam a negar o *green pass*, ou seja, o certificado verde e o concebem como uma forma de excluir a categoria

dos não vacinados. Contra as posições de Giorgio Agamben e Massimo Cacciari, intervieram pensadores como Sebastião Maffettone, filósofo político e Marta Bertolaso, do Campus Biomédico de Roma. A posição destes contra a crítica negativista de Agamben e Cacciari sentencia que as vacinas servem para salvaguardar o bem comum.

Enquanto o debate girava em torno da gênese do Covid-19 e da liberdade de mobilidade, as máscaras e o negacionismo na Europa, especificamente, na Itália, Espanha e Inglaterra, França e Rússia, e, na Ásia, particularmente, na Índia, as salas de cuidados intensivos estavam superlotadas. O mesmo assistiu-se na América do Norte – EUA e no Brasil, na América Latina. Em África, somente a África do Sul teve o número de mortes mais elevado do continente. A política fragilizou-se, viu-se mais uma vez incapaz de resolver um problema fundamental da sua vocação ou existência. O Estado fragilizou-se e não respondeu a missão da sua própria gênese, ou seja, salvar vidas, como diz Hobbes na sua obra *Elementa Philosophica de Cive*, no livro XIII, *Salus populi suprema lex* (a saúde do povo é a lei suprema). O Estado existe para salvar vidas ou salvar o povo. Será que os líderes ou governos de hoje pensam no bem-estar e existência do povo? Será que existe povo ou existe população? Para Hobbes, ainda que aquele que governa tenha um poder supremo seu dever é de melhorar a saúde do seu povo e salvar a vida humana. A experiência do Covid-19 mostrou-nos a necessidade de repensar a nossa existência e as próprias categorias políticas.

Na África, onde a economia é praticamente informal, a preocupação era com o problema da fome. Faltou a renda diária para alimentar as famílias, dada a crise da renda familiar imposta pelo conjunto de restrições adoptadas pelos Estados. Os governantes durante a pandemia deixaram o povo a sua mercê. Estes deveriam saber que tem o dever de

manter a saúde dos seus povos ou o dever de garantir os bens necessários para a sobrevivência. Contudo, estes copiando o perpetuar-se do estado de emergência com os *lockdown* e sem ajuda social, assistiu-se entre os cidadãos de baixa renda o medo de morrer por conta da fome e não do Covid-19. O *lockdown* nos países ocidentais ou desenvolvidos esteve paralelamente ligado à políticas de ajudas sociais, facto que os Estados africanos, como simples repetidores de políticas ocidentais, não conseguiram assegurar. As assimetrias económicas aumentaram e as pessoas começaram a morrer da pandemia de injustiças, da pandemia de desinformação e da pandemia da fome. A crise do Covid-19 fez-nos entender que a África precisa de ativar e organizar o sistema de assistência social. Esta deve recuperar as associações de caridade, porque, o Estado tem como neurónios a sociedade civil. Em países como Moçambique onde não existe uma classe média estável ou consolidada, o *lockdown* transformou-se em uma pandemia de fome. No futuro os Estados africanos deveriam alargar a ideia do associativismo para serem o neurónio do Estado em vista a suplementar a incapacidade do Estado alcançar a todos.

2. A CRISE DO COVID-19 E O AUMENTO DO RACISMO

Durante o Covid-19 manifestou-se o fenómeno do racismo. No início da crise os chineses e os italianos ficaram desesperados e as políticas continentais e de mobilidade foram marcadas por racismo (Mussumar 2022). O *greenpass* substituiu o passaporte. O Ocidente e a OMS esperavam uma hecatombe em África, facto até hoje refutado pelos números nas salas mortuárias, enquanto resposta ao cepticismo daqueles que pensam que as estatísticas africanas estão longe de ser certas. Nas casas

mortuárias, sob o ponto de vista empírico, observamos que o número das vítimas do Covid-19 continua reduzido seja na África que nos países ocidentais. O fenômeno pode ser explicado facilmente com recurso a questões de fraca concentração demográfica da população em seus territórios e, igualmente, explicada pela jovialidade de sua população. É nesta óptica que podemos falar de uma hecatombe fugitiva na África, o que nos leva a mudar a nossa mentalidade em relação ao continente.

A outra polémica é aquela ligada a questão das vacinas. Há quem defende que estas deveriam ser experimentadas em África, porque, os africanos são uma espécie de cobaias. A intervenção do Diretor Geral da OMS, Tedros Adhanom Ghebreyesus, contrária à tese de objetivação dos africanos, levou a uma descolonização da mente racista ocidental que reduz o africano a objeto de experimento laboratorial. Este facto produziu uma razão emancipatória da parte dos africanos negando uma visão racista ocidental dentro de um paradoxo onde a crise pandémica do Covid-19 era pior na Europa. Porque, então, a vacina deveria ser experimentada em África? Por que a existência do africano é reduzida a um objeto de experimento? Será que o africano não é uma pessoa ou ser-aí como os outros? Será que o africano não está condenado a ser livre, na esteira do pensamento de Sartre? Se a essência da pessoa é a sua liberdade, como afirma Jaspers, e o africano é pessoa, então, não está em falta a ideia desta como um projeto, como o entende Ortega? Porque o homem é liberdade ou ser aberto, um ser-aí como possibilidade (Heidegger)? Será que o africano não pode ser tal como os demais seres humanos desta terra?

Nesta óptica, urge-nos pensar a liberdade como humanidade e abertura de todos ser humanos como ponto *arquimédico* para uma existência autêntica, porque, quem pensa o contrário está vivendo uma

existência inautêntica. A crise do Covid-19 mostrou-nos que todo o ser Humano, sob o ponto de vista existencialístico, é um projeto, uma possibilidade (Heidegger), liberdade (Sartre e Jaspers). Somos ser-aí, ou seja, existência que é a própria pessoa humana. Não há rico ou pobre, africano, branco, latino-americano ou asiático perante o caminhar nesta terra. Todos somos seres humanos, como projetos inacabados, ser *viator* ou ser em caminho de Gabriel Marcel.

3. TEOLOGIA NEGATIVA OU TEODICEIA DURANTE COVID-19

Durante o Covid-19 assistiu-se a angústia e o desespero. Nasceu uma forma de teodiceia, usando o termo leibniziano, perante o limite da morte. A pergunta que surgiu no campo da teodiceia ou teologia e filosofia natural foi e continua a ser: *Se Deus é onipotente porque não salva o mundo do Covid-19?*

Um dos problemas que caracterizou a modernidade foi negação de Deus. De facto, Emmanuel Kant teria negado a possibilidade de sua existência na sua razão a priori, ou seja, a possibilidade da sua existência sob o ponto de vista teórico, mas, depois o recupera, sob o ponto de vista prático. Nietzsche o nega com a proclamação de sua morte, afirmando: “Deus morreu, fomos nós que o matamos”. Assim, ele propôs um niilismo radical e suas consequências continuam até aos nossos dias. Hoje, por exemplo, temos Michel Onfry que amplia ainda esta visão. Segundo ele, Deus ainda não morreu. Por isso, precisamos de elaborar um niilismo radical diferente daquele de Nietzsche, de modo a eliminar Deus. Com as teorias materialistas, existencialistas ateias na primeira metade do século XX, pensava-se que Deus seria morto filosoficamente. Na entrada da segunda metade do século XX inicia-se o diálogo entre a

Filosofia e a Teologia para recuperar o estatuto epistemológico da teologia e abriu-se a possibilidade de falar de Deus em Filosofia. É neste contexto que nasceu na Teologia o que se chama o Tomismo Transcendental, ou seja, a leitura de Kant em diálogo com São Tomas de Aquino. Dentro deste debate encontramos Karls Rahner e o seu discípulo Filipe José Couto que empreendera essa engenhosa tarefa de travar a batalha e salvar o estatuto epistemológico da Teologia, ou seja, o discurso de Deus na Filosofia. No mundo hebraico encontramos Martin Buber que entende que Deus não morreu, mas, eclipsou-se. Por isso, o Homem moderno não o consegue ver. Na mesma linha, Hans Jonas questiona-se: será que é possível falar de Deus depois de Auschwitz? (Jonas 1993). Depois da grande barbaridade contra os Hebreus será que podemos acrescentar os africanos? Nos campos de concentração não estavam só hebreus, mas também, africanos e ciganos. Sergé Bille negou a tese histórico-reducionista que pretendia reduzir no campo histórico somente os Hebreus. É possível falar de Deus durante e depois do Covid-19? De que modo podemos falar de Deus filosoficamente perante vidas inocentes?

No contexto moçambicano, temos duas filosofias com uma dialética conflitual. Por um lado, aquela que não quer falar de Deus e só quer falar da filosofia sem Deus. Podemos a chamar existencialistas ateias, materialistas e historicistas que pensam que Deus não é relevante, mas uma invenção. E, do outro lado, temos aquelas que falam de Deus e o seu plano de redenção, do seu amor à humanidade apesar da finitude do Homem. Nesta última, se podem enquadrar Filipe José Couto, Brazão Mazula, Ezio Bono, Celestino Mussomar, Rafael Sapato entre outros.

Olhando o que aconteceu durante a crise do Covid-19, como a aplicação de muitas medidas de contenção, as vulgarmente chamadas

lockdown, a ecologia melhorou. Poder-se-ia pensar que na pandemia exista também a mão do Homem. Se fizéssemos a *questio: Se Deus é onipotente porque não salva o mundo do Covid-19?* Com uma *disputation* a conclusão seria, do meu ponto de vista, a de que a culpa não é de Deus. A culpa, olhando para os ganhos da ecologia, poderia ser do Homem que se separou de Deus e abandonou a natureza. A sinfonia entre Deus, Natureza, Homem, como descreveu Romano Guardini, no seu livro *o fim da época moderna*, rompeu-se.

A época moderna caracterizou-se, também, pela influência de GiamBattista Vico que inverteu o aforisma medieval *vero est ens* (é verdadeiro o Ser) em *Vero quia fatum* (é verdadeiro o que se faz), o que conduziu a uma visão do historicismo, existencialismo e ateísmo moderno. Mas, uma leitura de Vico com os óculos da atualidade e sem a influência do ateísmo moderno aponta para a existência da possibilidade e abertura ao transcendente.

Em síntese, a modernidade foi marcada por duas visões. Uma que tende a manter o diálogo entre Deus, Natureza e o Homem e outra onde estas instâncias se encontram separadas. As duas formas de ver o mundo influenciaram as duas formas de Existencialismo Filosófico, nomeadamente, o Existencialismo Filosófico Cristão e o Existencialismo Filosófico Ateu, onde, o primeiro, procura manter a visão da ligação entre Deus, a Natureza e o Homem e, o segundo é aquele que vê Deus, Natureza e Homem separados e o Homem ou a pessoa humana é vista como aquela que deve lutar para defender-se, pois, não existe nenhuma redenção ou salvador que o possa ajudar. Estas duas visões evidenciaram-se durante o período do Covid-19 dentro de uma condição de complexidade, o que conduziu o Homem a viver um estágio de distração. A sociedade atual é distraída, porque, a onnipotência do *antropos* a leva

a não ter pontos de referência uma vez que afastou-se de Deus, da Natureza e permanece só nas suas elucubrações.

Heidegger afirmou, no fim da sua carreira: “agora só um Deus nos pode salvar”. Esta afirmação é uma importante lição capaz de fazer regressar à humanidade a sinfonia entre Deus, Natureza e Homem. Com o Covid-19 a deusa razão rendeu-se e gritou: “agora só um Deus nos pode salvar”. Até agora as vacinas não abrangem a humanidade na sua totalidade e sua eficiência e imunidade está abaixo dos 100%. Precisamos duma filosofia do retorno. O Covid-19 mostrou a fragilidade do Homem e colocou em questão o antropocentrismo e a onipotência do Homem moderno. Mais uma vez, viu-se que a sua existência é praticamente liberdade aberta, um projeto inacabado que só no diálogo entre a transcendência e a imanência se pode realizar a sua existência autêntica. O Covid-19 abriu uma estrada nova para uma Teologia pós-secular como nos propõe Carmelo Dotolo, ou seja, é a retrotopia baumaniana.

Para o contexto africano e moçambicano é difícil pensar o momento africano ou moçambicano no mundo, como nos propõe o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, enquanto o mesmo africano não for independente ou livre, como almejavam os pais das independências. Por isso, só podemos pensar uma Filosofia em crise. Uma Filosofia da História nos pode ajudar a pensar uma Teologia e Filosofia da esperança. Desta forma, uma Filosofia Existencialista ou Existencialismo Filosófico, quer seja de matriz cristã, quer seja laica e acrescentamos a africana e a moçambicana pode ser uma possibilidade para uma neocultura libertadora africana. Existe uma convicção de que devemos passar das independências às liberdades, mas, nos vislumbramos acorrentados de todos os lados. O período do Covid-19 que ainda não passou pode ser um *Kairos* para uma reflexão profunda, para melhor pensar a nossa

existência, para pensar Deus, Natureza e o Homem na sinfonicidade. E vai depender de como colhermos deste tempo. As propostas como aquelas de José Castiano, nomeadamente, a Inter-Munthu, a tecno-Cultura e a Tecno-Natura vão nesta direção. Não basta pensar somente o que liga o Munthu (*antropos*) à Natureza. Falta o *Teos* para poder nos salvar. Esta é uma proposta ligada só a imanência. Todas as pretensões de reduzir o *Munthu* ou pessoa humana e a realidade à imanência, como diz Luciano Canfora, estão condenadas ao falimento. As nossas culturas sempre agem na escatologia presencial onde o invisível e o visível confluem na existência ou ser-aí.

4. O EXISTENCIALISMO FILOSÓFICO A MEIO DO COVID-19

Antes de fazer uma análise do Existencialismo a meio do Covid-19, precisamos contextualizar o Existencialismo Filosófico como modo do filosofar. Para o efeito devemos que entender a seguinte questão: o que é a existência? Esses elementos nos conduzem a uma reflexão, porque, esta filosofia poder ser de grande ajuda para refletir a presente crise pandêmica do Covid-19.

Quando se fala de Existencialismo Filosófico, entende-se a filosofia ligada a uma atmosfera de crise da primeira metade do século XX. Esta crise generalizada foi trazida à ribalta pela literatura e arte (Adorno et al 1979: 29). Outrossim, a primeira metade do século XX foi assinalada pelas duas grandes guerras mundiais e a crise de 1929.

Em Kierkegaard encontramos conceitos como indivíduo, angústia para reivindicar a existência humana. O Existencialismo insiste no conceito existência em contraposição à Filosofia Essencialista, porque, o Existencialismo quer responder o homem aqui e agora. Este homem que

sofre e está condenado à morte e, no caso presente, pelo Covid-19. A finitude não é só como ser mortal, mas, também, o saber humano é finito. O Existencialismo Filosófico fala não de um homem especulativo, mas, de um homem concreto, ou seja, de um homem carne e osso. Nesta óptica, podemos dizer que a filosofia existencialista moçambicana e africana deveriam ocupar-se do homem concreto que se encontra na sala de reanimação, do homem que quer água potável, condições dignas de paz e segurança. Não de um moçambicano hipotético que se calhar não existe.

O Existencialismo Ateu radicaliza a questão da finitude e o ser para morte como encontramos em Heidegger, no seu livro *Sein et Zeit* ou Ser e Tempo, enquanto aquele Existencialismo Cristão procura salvaguardar a dimensão religiosa e ligar o ser humano e o seu criador, ou seja, ligar a imanência à transcendência.

O Existencialismo Filosófico fala da liberdade como responsabilidade e risco concreto do próprio Homem. Sartre fala do Homem condenado a ser livre, mas, um Homem concreto e não uma ideia. Para Sartre esta liberdade se confronta com o nada porque procura eliminar a própria liberdade. Para ele a liberdade de um Homem depende da liberdade do outro Homem. Por isso, chega à conclusão de que o inferno são os outros. É nesta óptica que nada torna-se uma categoria filosófica, seja para Sartre, assim como para Heidegger. Ambos se perguntam: por que existe o Ser e não o Nada?

A tese de Sartre advinda da obra de Martin Heidegger lida na sua antropologização do *Dasein*, ou seja, o ser-aí. Sartre estava convencido de que depois da morte de Deus era preciso salvar os valores do Homem através da existência humana, onde a existência é a prior à essência. Sartre publicou o *Ser e Nada* no ano de 1943 depois de ler *Ser e Tempo* de

Heidegger, do ano de 1927. A obra de Martin Heidegger sofreu muitos descaminhos com a leitura sartriana a ponto de este ser considerado um existencialista ateu. Hoje partindo das críticas que o próprio Heidegger fez a Sartre, sobretudo, na obra *Carta sobre Humanismo* (Heidegger 1995), do ano 1946, fazendo uma leitura da obra de Sartre *O Existencialismo é Humanismo*, de 1945, e a carta que escreveu no mesmo ano à Sartre, Heidegger nega algumas interpretações de Sartre sobre o *Ser e Tempo*, sobretudo, o reducionismo antropológico. A carta sobre Humanismo é a parte última que não tinha sido publicada com *Seit und Zeit* ou *Ser e Tempo* em 1927, onde Heidegger corrige a interpretação da sua filosofia e mostra que o seu interesse era aquele de partir de Heráclito e Parmênides para falar do ser em esquecimento e, se dedica a questão da verdade em Platão. A outra correção é a conclusão a que chega no final de sua vida: “agora só um Deus nos pode salvar”.

Hoje, com a interpretação de Gianni Vattimo, um dos maiores estudiosos de Heidegger e Nietzsche, o pensamento fraco poderia dizer que temos uma visão complexiva heideggeriana que não é de um Humanismo Ateu, mas sim, de um Humanismo Humano, ainda que a interpretação das obras heideggerianas seja um problema aberto, pois, a questão de Heidegger ser ou não um filósofo ateu prevalece. Mas, podemos dizer que as críticas de Heidegger a Sartre nos iluminam, pois recuperam o conceito de atenção (*Cura*) e *Aleteia*, ou seja, não esconimento, porque, a Filosofia como a Metafísica foi sempre da Antiguidade, como diz o próprio Heidegger na *Identität und Differenz* (identidade e diferença), um esconder e não um revelar (Heidegger 2013: 64).

A liberdade como responsabilidade encontra-se ameaçada. Com Sartre o Existencialismo manifesta-se como uma filosofia de batalha do homem para a sobrevivência, porque, somente pode salvar-se sozinho

do nada. Está no eterno campo conflitual dialético. O Homem, assim, é projeto em relação ao outro Homem. Por isso, Sartre chega a dizer que o Existencialismo é um Humanismo, mas este não é um Humanismo Humano, sim, um humanismo ateu, porque, o Homem não pode confiar em ninguém para salvar-se. O Homem deve salvar-se sozinho. Nem Deus, nem o outro Homem o podem salvar. O Covid-19 poderia ser pensado como anulamento do Homem, como morte do Homem. Contrariando o aforisma de Sartre, podemos dizer que o Homem sozinho não pode salvar-se. Ele precisa de Deus ou de outros seres humanos para se salvar.

Durante o Covid-19 o aforisma sartriano *o inferno são os outros* deveria e deve ser contrariado em *o paraíso são os outros*. Por exemplo, sem os médicos, muitos teriam perdido a vida. Partindo de Henry De Lubac, no seu livro *o Drama de Humanismo Ateu*, podemos atestar “que a pretensão de conceber o Homem na modernidade sem Deus empobreceu o Homem e está a conduzir a um abismo sem precedentes”. É nesta lógica de ideias que uma Filosofia enraizada na cultura africana poderia ser uma luz para ver a existência como Humanismo Humano e não Humanismo Ateu, ou seja, *Ubuntu*.

A Filosofia Moderna e Contemporânea identificam-se como filosofias da liberdade, sobretudo, na sua forma de ontologia, como Lugi Pareyson tratou, assim como Schelling e Hegel. Ou seja, se quisermos traduzir toda a filosofia da modernidade em um conceito, poderíamos dizer que esta trata da liberdade. Todo o liberalismo da Época Moderna como cultura foi marcado por este paradigma libertário apesar da sua paradoxalidade. Por isso, a liberdade dos existencialistas colhe também a paradoxalidade. É uma liberdade com carne e ossos, ou seja, o Homem é liberdade. Se o Homem está condenado a ser livre, esta liberdade se

percebe na responsabilidade e na co-responsabilidade e *accountability* ou no direito de justificar. Recolher alguém que não respeita a política de contenção durante o *lockdown* é justo, porque, quem se faz ao espaço público sem a máscara atenta contra a saúde pública, dado o facto de o Covid-19 ser altamente contagioso. É justo ainda, apresentando um outro exemplo, obrigar alguém a vacinar-se, porque, a vacina poderia garantir a imunidade das ovelhas e salvar vidas. Podemos dizer, que partindo da filosofia existencialista, logramos buscar a ideia da liberdade como responsabilidade para combater o Covid-19.

Karl Jaspers, partindo da filosofia kierkegaardiana que concebe o homem como ser para a possibilidade e da problematicidade, ou seja, o homem é um problema, elabora uma religião racional, como ele mesmo o diz, uma “fé filosófica”. Para Jaspers o objetivo principal da Filosofia Existencial ou existencialismo filosófico é garantir a ligação entre a razão e a existência como pontos fundamentais da pessoa humana. Para tal a Filosofia serve para conduzir o Homem à verdade e este não é um dado científico objetivo, porque, sempre precisa de uma clarificação. Por isso, para Jaspers a Filosofia não é um sistema. Poderíamos dizer que não é uma escola filosófica ou um partido ideológico, mas, sim, «clarificação da existência». Este modo de pensar está ligado àquilo que denunciamos: é hora de parar com o ensino da filosofia e iniciar a filosofar em Moçambique ou em África, porque, continuar a Filosofia sem filosofar é remar contra o vento. O Covid-19 mostrou-nos isso, porque, em vez de refletir sobre a nossa existência no modo situado, começamos a copiar modelos de contenção no modo descontextualizado.

REFERÊNCIAS

- Abagnano, N. 2013. *Dizionario di filosofia*: Torino: UTET.
- Adorno F. et al. 1979. *Storia della filosofia con testi e letture critiche*. Volume III. Roma - Bari: Laterza.
- _____. Adorno, T. 1947. *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press.
- Ferrajoli, L. 2022. *Per una Costituzione della Terra*. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, M. 1995. *Lettera Sull'“Umanesimo”*. Trad. Petra dal Santo. Milano: Adelphi.
- _____. M. 2013. *Identità e differenza*, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Hobbes, T. *Elementa philosophica de Cive*, Lib. XIII.
- Jonas, H. 1993. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz, una voce ebraica*. Genova: Il Melangolo.
- Maritain, J. 2000. *Humanismo Integral*. São Paulo: Cultor de Livros.
- Mussomar, C. 2022. *Altra vittima della guerra in Ucraina: l'África se ne va verso Oriente, non supporta più la politica euro-atlantica e non condanna la Russia*, *Africa Express*, Roma, 22 de Aprile de 2022.
- Pacciotti, E. (Cord.). 2011. *Diritti Umani e Costituzionalismo Globale*. Roma: Carocci.
- Rodotà, S. 2017. *Solidarietà. Un'topia necessaria*. Roma: Laterza.
- Villa, M.M. 2000. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus.

11

FILOSOFIA E SAÚDE: OS EFEITOS DA PANDEMIA NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA – MG ¹

Edvaldo Antonio de Melo ²

João Lucas Ferreira Basílio ³

Claudinei Corrêa de Freitas ⁴



Descrição: Nesta imagem⁵ podemos notar as mãos segurando a lâmpada e dentro desta lâmpada o símbolo da saúde, indicando que as mãos amparam a ideia referente à saúde. Assim as mãos demonstram doação, indo além, transmitindo o pensamento de cuidado. Elas amparam a lâmpada que traz dentro de si o bordão de Esculápio, ou seja, amparam a ideia, entregam como oferta, como algo importante digno de ser cuidado como a saúde.

Por fim os tons verdes das letras significam esperança que nunca pode ser perdida.

¹ O presente capítulo é resultado do projeto de pesquisa desenvolvido na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), sendo coordenado pelo Prof. Dr. Pe. Edvaldo Antonio de Melo. O projeto visa investigar os efeitos do covid-19 na área territorial da Arquidiocese de Mariana, Minas Gerais, trazendo as reações por parte das paróquias, os meios utilizados durante o enfrentamento ao vírus e o atual estado de cada uma. A pesquisa foi feita com base nos dados censitários através do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os seminários desenvolvidos pela FDLM conjuntamente com o centro de pastoral arquidiocesano na elaboração dos gráficos das ações paroquiais durante a pandemia.

² Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG). Professor, diretor acadêmico e coordenador do curso de Graduação em Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

³ Graduado em Geografia pelo Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG). E atualmente, graduando em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). E-mail: basiliojoaolucas@gmail.com

⁴ Graduando em filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). E-mail: dineifreitas@gmail.com

⁵ *Crédito de Imagem:* Eudvanio Dias Soares⁹. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG, graduando em Teologia pela Diocese de Governador Valadares-MG.

No final de 2019, em uma província da República Popular da China, chamada Wuhan, surgiu o primeiro caso de uma doença respiratória aguda. Sabe-se atualmente que esta enfermidade é ocasionada pelo Coronavírus, SARS-CoV-2 (COVID-19). Devido a falta de conhecimento inicial e pelos sintomas semelhantes ao de uma gripe comum, a doença espalhou-se mundialmente em uma velocidade que a Organização Mundial da Saúde (OMS), no dia 11 de março de 2020, elevou esse fato que era considerado um surto local à categoria de pandemia⁶.

A capacidade de transmissão, permitiu que em pouco tempo, esse vírus se estabelecesse no território brasileiro, segundo o ministério da saúde – através do jornal G1 Ciência e saúde⁷ – no dia 26 de fevereiro de 2020: “Trata-se de homem que mora em São Paulo, tem 61 anos, e veio da Itália”. Neste sentido, no dia 02 de março de 2020, o ministério da saúde toma a medida de ampliar a capacidade laboratorial para diagnóstico do coronavírus em todo o território nacional⁸.

Todavia, mesmo com tais iniciativas e prevenções, o ministério da saúde⁹ confirma o primeiro caso de coronavírus no estado de Minas Gerais no dia 08 de março de 2020. À vista disso o avanço do vírus foi notável, denotando a incapacidade do sistema de saúde em combatê-lo e, por falta de um conhecimento prévio, provocou grandes mudanças na

⁶ Organização Mundial da Saúde declara novo coronavírus uma pandemia. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2020/03/1706881>>. Acesso em 27/06/2021.

⁷ Ministério da Saúde confirma primeiro caso de coronavírus no Brasil. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2020/02/26/ministerio-da-saude-fala-sobre-caso-possivel-paciente-com-coronavirus.ghtml>>. Acesso 27/06/2021.

⁸ Brasil amplia diagnóstico para o coronavírus. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/brasil-amplia-diagnostico-para-o-coronavirus>>. Acesso 27/06/2021.

⁹ Minas Gerais tem o primeiro caso confirmado de coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/03/08/minas-tem-primeiro-caso-confirmado-de-coronavirus-diz-ministerio-da-saude.ghtml>>. Acesso 27/06/2021.

sociedade em seus diversos âmbitos, como: social, econômico, acadêmico e até mesmo religioso (Harvey, 2020).

Diante disso, para este estudo, todos os âmbitos citados anteriormente serão abordados dando ênfase ao religioso. Assim sendo torna-se objeto deste estudo a região da Arquidiocese de Mariana, Minas Gerais. Com seus 275 anos de fundação e 22.680 km² de extensão territorial localizada no centro-sul do estado.

Nesta perspectiva, a Arquidiocese de Mariana não ficou petrificada ao mal causado pelo COVID-19, uma vez que no dia 29 de fevereiro de 2020, antes mesmo da OMS elevar a categoria de pandemia, divulgou orientações pastorais, nelas em seu primeiro parágrafo, Dom Airton José dos Santos, Arcebispo metropolitano, diz:

Considerando os crescentes casos de transmissão do “Corona vírus” e que em nossa Arquidiocese cidades e lugares com muita afluência de turistas e estudantes, tendo em vista a salvaguarda da boa saúde de nossos fiéis, assim como o zelo, intrínseco ao nosso ministério, pelos Sacramentos e pela Igreja¹⁰.

Todavia, no dia 17 de março de 2020, o Exmo. Revo. Dom Airton publicou as Orientações da Arquidiocese de Mariana diante da pandemia do COVID-19¹¹ em que devido a circunstância os párocos devem seguir as orientações da secretaria de saúde e do plano Minas Consciente¹², em que fica proibida a aglomeração pública, incluindo os cultos

¹⁰ Orientações Pastorais para evitar a transmissão do coronavírus. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/wp-content/uploads/2020/02/0001.jpg>>. Acesso: 27/06/2021.

¹¹ Orientações da Arquidiocese de Mariana diante da pandemia do COVID-19. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/wp-content/uploads/2020/03/0001-2.jpg>>. Acesso: 27/06/2021. Manual do aluno 2020/2021. Disponível em: <<https://faculdadedomluciano.com.br/wp-content/uploads/2021/07/Manual-do-aluno-2021-adaptado-com-a-pandemia.pdf>>. Acesso: 27/06/2021.

¹² Plano Minas Consciente. Disponível em: <<https://www.mg.gov.br/minasconsciente>>. Acesso: 27/06/2021.

religiosos. Porém, ainda é permitido as idas aos templos para oração individual e rápida.

Neste mesmo dia, a direção da FDLM e do Instituto de teologia, por meio de Ofício (014/2020), informou a suspensão das aulas e que no 01 de abril, as aulas seriam retomadas, de forma remota, por plataformas digitais¹³. Com isso, todos os seminaristas foram para suas casas e o seminário manteve suas atividades, dentro do possível, de forma remota.

A situação teve seu agravamento, no dia 24 de março de 2020, houve uma nova orientação¹⁴ em que a partir deste momento as igrejas devem permanecer fechadas, assim as celebrações com a participação dos fiéis ficam suspensas e o povo de Deus é aconselhado a acompanhar as missas de suas casas por transmissões via rádio, televisão e internet.

Deste modo, a pandemia nos aprisiona na representação da impotência, ao mesmo tempo em que reafirma seu grande potencial destrutivo da formação imaginária da plenitude e da autossuficiência que sustenta as sociedades. Nota-se um vírus desgovernado que impôs o seu ritmo e demonstrando o quanto o ser humano é frágil e insignificante perante uma ameaça microscópica.

Apesar desta situação imposta pela pandemia, a área acadêmica não parou completamente e em 14 de agosto de 2020 a Faculdade Dom Luciano Mendes, de forma remota, desenvolveu um seminário sobre “Filosofia e Saúde”. Dando ênfase a situação vivida no primeiro semestre e no que pensa o coordenador do curso, aponta aspectos

¹³ Ofício curricular 014/2020. Disponível em: <https://faculadedomluciano.com.br/wp-content/uploads/2020/03/Oficio014-comunidade-academica_-mar%c3%a7o_2020_FDLM.pdf>. Acesso: 18/07/2021.

¹⁴ Novas orientações da Arquidiocese de Mariana diante da pandemia do COVID-19. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/noticia/novas-orientacoes-da-arquidiocese-diante-do-agravamento-da-pandemia-do-covid-19/>>. Acesso: 27/06/2021.

significativos do desenvolvimento filosófico sobre esse tempo de pandemia, como é mostrado no site da Arquidiocese¹⁵. Segundo padre Edvaldo, professor e Coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Dom Luciano:

O Seminário “filosofia e saúde” surge no contexto do imediato no qual todo mundo está sendo obrigado a viver, a pandemia causada pela COVID-19. O risco é perder a razão, mas o papel da filosofia é o convite ao pensamento. E o melhor é pensarmos juntos, no coletivo. Neste sentido, escolhemos como eixo principal do seminário pensar a partir do sofrimento humano. Fazendo memória a 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”.

A peste contemporânea assusta por seu ineditismo e imprevisibilidade ao atacar os corpos sem piedade, atingindo-os sem distinção de qualquer natureza. Ao ponto que as únicas esperanças são: A ciência e a Fé. Sendo assim, para este estudo veremos as duas, porém, daremos ênfase na segunda, à luz dos próprios presbíteros que compõem o clero da Arquidiocese, para que assim possamos compreender como todas as paróquias, foranias e regiões que foram atingidas passaram e passam pela pandemia.

Para uma melhor compreensão desta problemática, devemos entender que o coronavírus obrigou as autoridades sanitárias globais a tomarem medidas de contenção e prevenção no enfrentamento da pandemia, uma vez que ainda não existem remédios para tratamento e que as vacinas ainda estão em fase de pesquisa. Por essa razão, uma das

¹⁵ Seminário “Filosofia e Saúde” abre o Semestre Letivo na Faculdade Dom Luciano. Disponível em: <<https://arqmariana.com.br/noticia/seminario-filosofia-e-saude-abre-o-semester-letivo-na-faculdade-dom-luciano/>>. Acesso: 18/07/2021.

principais estratégias eficazes até o momento tem sido o distanciamento social.

Levando em consideração tais informações e associando-as as explosões de informações de várias fontes e formas (impresso, TV, rádio e internet), além de presenciar pessoas próximas e familiares sendo contaminados com o vírus e vindo a óbito, nota-se que tudo isso desencadeou em um contexto complexo que impactou a saúde mental tanto do povo quanto, por conseguinte, dos padres. O “novo normal” trouxe uma série de elementos que corroboram para uma maior precarização da saúde do corpo e principalmente da mente.

Tendo em considerações tais fatos, o que podemos pensar em relação às demandas psicológicas que podem emergir em decorrência da pandemia que o povo da Arquidiocese de Mariana enfrenta? Então, para isso devemos ter em mente que a pandemia não chegou de forma gradual e seu avanço foi veloz. As inúmeras medidas restritivas que eram alteradas, conforme o número diário de contaminados, aumentava ou diminuía tendo como consequência uma insegurança por parte da população, causando assim um medo e em derivação uma ansiedade.

Neste ponto, Silva, Santos e Oliveira (2010: 5) dizem:

O sentimento de medo é compreendido com uma reação natural e sadia diante de uma ameaça real e eminente, que demanda muitas vezes um agir racional para seu enfrentamento, pautado em informações realistas e concretas, com a finalidade de subsidiar, nesse caso, as medidas de proteção disponíveis. Entretanto, situações em que o medo se faz presente podem, eventualmente, gerar ansiedade, podendo causar, dependendo do grau de intensidade, um grande mal-estar aos indivíduos, acentuando ainda mais os desafios postos pela pandemia.

Desta forma, durante o desenvolvimento epidêmico, alguns pesquisadores notaram uma forte relevância nos aspectos emocionais concomitantemente à ocorrência da COVID-19, trazendo assim a ideia de uma “pandemia do medo” ou a “coronafobia”. Logo Barros (2020: 2) apresenta que:

[...] a maioria dos estudos verificou efeitos psicológicos negativos, e que os principais fatores de estresse identificados foram a duração da quarentena, o medo da infecção, os sentimentos de frustração e de aborrecimento, a informação inadequada sobre a doença e seus cuidados, as perdas financeiras e o estigma da doença. Os estudos revistos relatavam a ocorrência, nas pessoas em quarentena, de sintomas psicológicos, distúrbios emocionais, depressão, estresse, humor depressivo, irritabilidade, insônia e sintomas de estresse pós-traumático. Outros aspectos que vêm sendo identificados como estressores na pandemia de COVID-19 são a veiculação de informações falsas e sem base científica, as notícias alarmantes e o excesso de tempo dedicado às notícias sobre a pandemia, além de condições bastante concretas de falta de alimentos, de recursos financeiros e de medicação para outras doenças.

Com base nisso, a Igreja, e no caso deste estudo, a Arquidiocese de Mariana e seu clero têm papel fundamental no processo de combate ao coronavírus, não em linha de frente como os médicos e enfermeiros, mas como amparo psicológico e, principalmente, espiritual, ou seja, com a sustentação da esperança que é a Fé. Neste sentido, vamos aprofundar e entender como se deu o processo de combate ao coronavírus desde o início até os períodos atuais nas paróquias que compõem a Arquidiocese de Mariana, uma vez que, todo o movimento eclesial foi parado devido a pandemia.

Um dos pilares da Igreja é o Magistério e dentro dele encontramos a Pastoral, nela os presbíteros, em representação do arcebispo, tem

contato direto com o povo. Assim nos diz o Catecismo da Igreja Católica (2003: 457, §1676):

Há necessidade de um discernimento pastoral para sustentar e apoiar a religiosidade popular e, se for o caso, para purificar e retificar o sentido religioso que embasa essas devoções e para fazê-las progredir no conhecimento do mistério de Cristo (cf. CT 54). Sua prática está sujeita ao cuidado e julgamento dos bispos e às normas gerais da Igreja.

A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sabedoria popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criativamente o divino e o humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria, inteligência e afeto. Esta sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio a uma vida muito dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado e asfixiado com outros interesses.

Outro pilar da Igreja que os ministros ordenados lidam diretamente com o povo são os Sacramentos, para Eles a Igreja em seu catecismo diz (2003: 339, §1210):

Os sacramentos da nova Lei foram instituídos por Cristo e são em número de sete, a saber: o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Ordem e o Matrimônio. Os sete sacramentos tocam todas as etapas e momentos importantes da vida do cristão: outorgam nascimento e crescimento, cura e missão à vida de fé dos cristãos. Há aqui uma certa semelhança entre as etapas da vida natural e as da vida espiritual.

Assim fica nítido como é intrínseco à Igreja, enquanto clero, o contato com o povo e, enquanto povo, o apoio espiritual, ou seja, aquilo que alimenta o espírito e a mente. Logo, a fé, para aqueles que a possuem, torna-se algo tão essencial quanto o ato de beber água. Contudo, diante das medidas para prevenção ao COVID-19, todos os sacramentos – salvo a sagrada eucaristia na santa missa e a liturgia de exéquias – e a pastoral foram suspensas por um período muito longo.

Deste modo, podemos afirmar que não há Igreja sem povo e povo sem pastor, a pandemia trouxe consigo além de um impedimento social, para muitos, trouxe também uma restrição espiritual. Haja vista que em muitas paróquias os padres celebravam sozinhos como um pastor sem suas ovelhas, já em outras o povo acompanhava de forma remota, a santa missa que, com tanta dificuldade era transmitida. Neste sentido surgem inúmeros questionamentos, que este estudo pretende explorar, dentre eles, como fica a saúde mental e espiritual do clero e do povo? De que modo o vírus vem proporcionando distanciamento, medo e ansiedade? Como ter uma rotina normal sabendo que a todo momento pode se contaminar com a COVID-19 e vir a óbito?

Para compreender a chegada e o avanço da covid-19 no território arquidiocesano de Mariana, faz-se necessário entender que antes mesmo da pandemia a Igreja tem o papel importantíssimo de ajudar as pessoas além de evangelizá-las.

Neste papel de evangelizar, o documento *Evangelii Gaudium*¹⁶ (cap. III, §111) diz:

¹⁶ Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Santo Padre Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#l.%C2%A0Todo_o_povo_de_Deus_anuncia_o_Evangelho>. Acesso: 07/07/2021.

A evangelização é dever da Igreja. Este sujeito da evangelização, porém, é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus. Trata-se certamente de um mistério que mergulha as raízes na Trindade, mas tem a sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador, que sempre transcende toda a necessária expressão institucional.

Deste modo, o pilar central é a pastoral. É neste lugar que, principalmente, o sacerdote é convidado a ser “pastor com o ‘cheiro das ovelhas’, ser pastor no meio do seu rebanho e pescador de homens”¹⁷. Contudo, a pandemia impossibilitou a ação física da pastoral, deixando as paróquias “paradas” em suas atividades. Nesse sentido, faz-se necessário a compreensão de como essa situação comprometeu os serviços pastorais e quais as perdas e os aprendizados para que em um futuro breve, com a erradicação do vírus, cada paróquia possa saber onde atuar com maior eficácia no atendimento pastoral, assim como nos diz o *Evangelii Gaudium*¹⁸ (cap. III, §114):

Ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai. Isto implica ser o fermento de Deus no meio da humanidade; quer dizer anunciar e levar a salvação de Deus a este nosso mundo, que muitas vezes se sente perdido, necessitado de ter respostas que encorajem, dêem esperança e novo vigor para o caminho. A Igreja deve ser o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho.

¹⁷ Cf. Francisco, Papa. O Papa aos sacerdotes: sede pastores com o “cheiro das ovelhas” e pescadores de homens. Disponível em: <<https://www.acidigital.com/noticias/o-papa-aos-sacerdotes-sede-pastores-com-o-cheiro-das-ovelhas-e-pescadores-de-homens-80276>>. Acesso: 07/07/2021.

¹⁸ Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Santo Padre Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#l.%C2%A0Todo_o_povo_de_Deus_anuncia_o_Evangelho>. Acesso: 07/07/2021.

Nessa perspectiva, o clero também sofre com a pandemia. Na ausência do povo, o padre sente-se sozinho é como um pastor que precisa ir a campo para pastorear. Porém, todas as ovelhas tiveram que ficar no redil. Além disso, cada pároco tem, infelizmente, a dolorosa missão de avisar o povo que a igreja ficará de portas fechadas. O quanto é angustiante dizer a alguém que infelizmente não há a possibilidade de comparecimento presencial a uma missa ou até mesmo uma visita à capela do Santíssimo.

Deste modo, vários padres como pastores que cuidam e amparam o seu rebanho, são conduzidos, por vezes obrigados, a tomar medidas que machucam, no entanto, são imprescindíveis. É necessário também entender como cada padre percorreu o período de pandemia, muitos, inclusive, dentro do grupo de risco¹⁹, outros que foram contaminados e alguns que vieram a óbito. Assim dentro destas situações a lida administrativa da paróquia, a pastoral e até a espiritualidade podem entrar em declínio e, por vezes, em colapso.

Nesse seguimento, o povo que já sofre com a quarentena e as ondas de restrições de sua rotina diária, começam a sofrer na fé. A vida de oração nesse sentido, em meio ao mar revolto, começa a se abalar e o naufrágio parece certo. Todavia, o Santo Padre recorda em uma homilia no dia 27 de março de 2020²⁰:

“Ao entardecer...” (Mc 4, 35): assim começa o Evangelho, que ouvimos. Desde há semanas que parece o entardecer, parece cair a noite. Densas trevas

¹⁹ Grupo de risco a COVID-19. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/covid19#:~:text=Idosos%20e%20pessoas%20com%20doen%C3%A7as,quadros%20graves%20da%20COVID%2D19>>. Acesso: 07/07/2021.

²⁰ Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia – Presidido pelo Papa Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html>. Acesso: 08/07/2021.

cobriram as nossas praças, ruas e cidades; apoderaram-se das nossas vidas, enchendo tudo dum silêncio ensurdecedor e um vazio desolador, que paralisa tudo à sua passagem: pressente-se no ar, nota-se nos gestos, dizem-nos os olhares. Revemo-nos temerosos e perdidos. À semelhança dos discípulos do Evangelho, fomos surpreendidos por uma tempestade inesperada e furibunda. Demo-nos conta de estar no mesmo barco, todos frágeis e desorientados, mas ao mesmo tempo importantes e necessários: todos chamados a remar juntos, todos carecidos de mútuo encorajamento. E, neste barco, estamos todos. Tal como os discípulos que, falando a uma só voz, dizem angustiados “vamos perecer” (cf. 4, 38), assim também nós nos apercebemos de que não podemos continuar estrada cada qual por conta própria, mas só o conseguiremos juntos.

Assim, é imprescindível entender a situação individual da paróquia e, posteriormente, do coletivo forâneo, para que com as informações possam ser elaborados mapas, gráficos e relatórios, além de formações. Essas informações são muito significativas, pois, através de um mapa, por exemplo, é possível identificar e gerenciar diversas atividades interligadas. A partir desse levantamento de dados, o mapeamento torna-se de suma importância para a organização, pois permite uma visibilidade contínua. Além de tudo, auxilia na organização para entender os processos e propor melhorias de forma mais eficaz.

Neste sentido, torna-se pertinente investigar e compreender os impactos causados pela pandemia do Coronavírus na Arquidiocese de Mariana, trazendo a primeira reação por parte da paróquia, os meios que ela utilizou durante o enfrentamento e o atual estado de cada uma, além de colaborar com resultados para elaboração das atividades paroquiais. Com esse desenvolvimento, as leigas, os leigos e os padres poderão enxergar claramente as dificuldades criadas pela pandemia e,

possivelmente, as já pré-existentes de forma mais agravadas e suscitar meios para vencê-las de forma mais próxima e nítida.

Por fim, é interessante ressaltar o que o Papa Francisco disse no “Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia”²¹:

“Porque sois tão medrosos? Ainda não tendes fé?” O início da fé é reconhecer-se necessitado de salvação. Não somos autossuficientes, sozinhos afundamos: precisamos do Senhor como os antigos navegadores, das estrelas. Convidemos Jesus a subir para o barco da nossa vida. Confiemos-Lhe os nossos medos, para que Ele os vença. Com Ele a bordo, experimentaremos – como os discípulos – que não há naufrágio. Porque esta é a força de Deus: fazer resultar em bem tudo o que nos acontece, mesmo as coisas ruins. Ele serena as nossas tempestades, porque, com Deus, a vida não morre jamais. O Senhor interpela-nos e, no meio da nossa tempestade, convida-nos a despertar e ativar a solidariedade e a esperança, capazes de dar solidez, apoio e significado a estas horas em que tudo parece naufragar. O Senhor desperta, para acordar e reanimar a nossa fé pascal. Temos uma âncora: na sua cruz, fomos salvos. Temos um leme: na sua cruz, fomos resgatados. Temos uma esperança: na sua cruz, fomos curados e abraçados, para que nada e ninguém nos separe do seu amor redentor. No meio deste isolamento que nos faz padecer a limitação de afetos e encontros e experimentar a falta de tantas coisas, ouçamos mais uma vez o anúncio que nos salva: Ele ressuscitou e vive ao nosso lado. Da sua cruz, o Senhor desafia-nos a encontrar a vida que nos espera, a olhar para aqueles que nos reclamam, a reforçar, reconhecer e incentivar a graça que mora em nós. Não apaguemos a mecha que ainda fumeja (cf. Is 42, 3), que nunca adoece, e deixemos que reacenda a esperança.

Assim sendo, este trabalho não vem somente da demanda acadêmica de cunho filosófico sobre a saúde, mas da necessidade de um povo

²¹ Momento extraordinário de oração em tempo de epidemia – Presidido pelo Papa Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html>. Acesso: 08/07/2021.

que sofre e sofreu por mais de um ano a mercê de um vírus que tirou tudo, até mesmo a oportunidade de ir às igrejas e receberem a sagrada Eucaristia. Além disso, este trabalho possibilita uma atenção com o próprio clero que sofreu conjuntamente com o povo e, por fim, auxiliar no desenvolvimento de medidas pastorais, administrativas, econômicas e espirituais, dentre outras. Tendo em vista a recuperação das ações paroquiais, este trabalho visa, elaborar um mapa de localização que viabilize a proposta do Papa em ir “atrás das ovelhas perdidas”.

Visto isto, foram desenvolvidos campos de pesquisa; população, clero e seminário, tendo ênfase neste artigo o campo de estudo da população arquidiocesana que está subdividido em eixos; administrativo, econômico, pastoral, comunicação e espiritualidade. Para este artigo é dada ênfase ao eixo caridade e socorro aos pobres.

O desenvolvimento deste estudo teve como base os dados censitários do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), no censo de 2010, com estimativa de 2020, os tópicos são: População, Área km²²², Média da Pirâmide Etária, População Residente Católica, População Ocupada²³, Média Salarial²⁴, Índice de Pobreza²⁵, Saneamento Domiciliar Urbano, Saneamento Domiciliar Rural²⁶. Além disso, foram levantadas as informações de COVID-19 (05/11/2021) e elaborado o cruzamento de todos os dados fazendo a ligação com os 79 municípios da Arquidiocese de

²² População e área respeitando os limites políticos dos municípios.

²³ Pessoas que estão trabalhando de forma legal seguindo as normas da CLT. Não são aposentados e não estão em férias.

²⁴ Média Salarial com base 2010 R\$980,00 – base estimada de 2020 R\$ 1100,00

²⁵ Renda abaixo de US\$ 5,50 dia – R\$ 31,21 dia – R\$ 655,41 (jornada de 44 horas semanais)

²⁶ O saneamento pode ser adequado tendo a disposição água tratada encanada, esgoto encanado e coleta de lixo periódica. Semiadequado quando há ausência de uma destas três ações. Inadequado quando não há nenhuma destas ações.

Mariana, suas 5 regiões pastorais, 132 paróquias, 1 quase-paróquia, 2 reitorias e 1 curato.²⁷

A partir disto, torna-se possível uma melhor visualização socioeconômica do território arquidiocesano, resultando em algumas concepções, além de alguns destaques como na figura abaixo. Assim, nota-se que em 22.971,288 Km² tem-se uma população de 1.255.271 hab. A média etária está entre 19 e 29 anos e uma população relativa católica de 1.000.353 (79,7% da população). A população ocupada é de 17% e a média salarial é de quase dois salários-mínimos (1,9). O índice de pobreza é de 32,5%. Os domicílios urbanos ao todo são 269.078, com saneamento adequado são 216.070, semiadequados 51.663 e inadequados 1.345. Os domicílios rurais ao todo são 73.322, com saneamento adequado são 4.326, semiadequado 24.856, inadequada 44.140. Os dados da COVID-19 são 130.050 (10,36%²⁸) casos confirmados, 2.593 óbitos (0,18%), 999.704 tomaram a 1ª dose (79,6%), 751.511 tomaram a 2ª dose (59,9%).

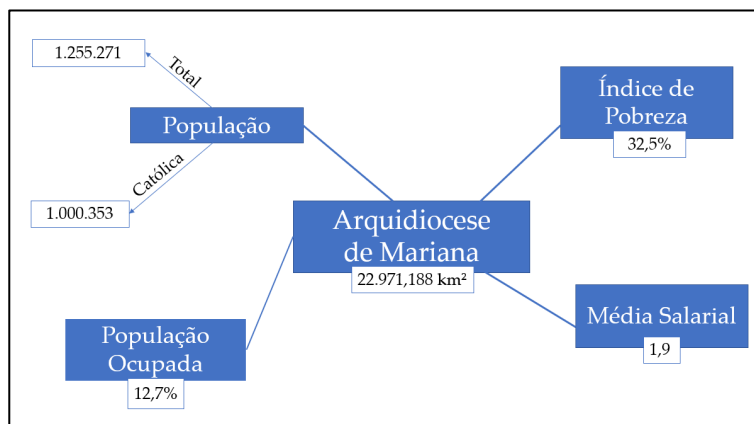


Figura 01: Tabela censitária e econômica da Arquidiocese de Mariana

Fonte: Elaborado pelo autor

²⁷ Para o acesso a estes dados de forma completa segue o link: <https://drive.google.com/u/0/uc?id=1kdc_B0TSq9yqy3hbtlr51L2oCSs00Zbi&export=download>.

²⁸ Todas as porcentagens da COVID-19 são referentes à população arquidiocesana total.

Como supracitado, a Arquidiocese de Mariana compreende uma área total de 22.971,288 Km² e tem-se uma população de 1.255.271 hab. Sua divisão é feita a partir de 5 regiões pastorais: Norte, Sul, Leste, Oeste e Centro. Deste modo, após feito uma explanação da Arquidiocese de modo geral, faremos a seguir esta mesma explanação por regiões.

Na região Centro²⁹, temos uma área de 2.239,808 Km² com 9 municípios, 9 paróquias e uma população de 64.694 hab, sendo Piranga a cidade com maior população, com 17.634 hab e Lamin a cidade com menor população, com 3.379 hab. A população ocupada é de 9,6%, sendo Senador Firmino a cidade com a maior taxa de ocupação (12,1%) e Porto firme sendo a menor (6,6%). A média salarial é de quase dois salários-mínimos (1,5), tendo os municípios de Piranga a maior média (1,8) e de Catas Altas da Noruega com a menor (1,2). O índice de pobreza é de 34%, sendo Senhora de Oliveira a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (42,35%) e Presidente Bernardes o menor (26,45%).

Na região Leste³⁰, a maior região pastoral da Arquidiocese, temos uma área de 8.505,934 Km² com 33 municípios, 41 paróquias, 1 quase-paróquia e uma população de 387.406 hab, sendo Viçosa a cidade com maior população com 79.388 hab e Sem Peixe a cidade com menor população com 2.606 hab. A população ocupada é de 13,6%, sendo Ponte Nova a cidade com a maior taxa de ocupação (30,5%) e Pedra Bonita sendo a menor (4,6%). A média salarial é de quase dois salários-mínimos (1,7), sendo Viçosa a cidade com a maior média (3) e Sericita com a menor (1,2). O índice de pobreza é de 33,7%, sendo Araponga a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (51, 26%) e Divinésia o menor (20,77%).

²⁹ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 06, anexo.

³⁰ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 07, anexo.

Na região Oeste³¹, temos uma área de 2.820,947 Km² com 12 municípios, 28 paróquias, 1 Reitoria e uma população de 270.426 hab, sendo Conselheiro Lafaiete a cidade com maior população, com 129.606 hab e Queluzido a cidade com menor população, com 1.943 hab. A população ocupada é de 23,4%, sendo Jeceaba a cidade com a maior taxa de ocupação (85,4%) e Caranaíba sendo a menor (8,5%). A média salarial é de quase dois salários-mínimos e meio (2,2), sendo Jeceaba a cidade com a maior média (4,4) e Itaverava com a menor (1,5). O índice de pobreza é de 30,5%, sendo São Brás do Suaçuí a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (47,29%) e Ouro Branco o menor (12,55%).

Na região Norte³², temos uma área de 249,791 Km² com 6 municípios, 22 paróquias, 1 Reitoria, 1 Curato e uma população de 25.183 hab, sendo Ouro Preto a cidade com maior população, com 74.558 hab e Catas Altas a cidade com menor população, com 5.421 hab. A população ocupada é de 25,7%, sendo Itabirito a cidade com a maior taxa de ocupação (33,4%) e Santa Bárbara sendo a menor (20,3%). A média salarial é de dois salários-mínimos e meio (2,5), sendo Ouro Preto a cidade com a maior média (3,1) e Catas Altas com a menor (1,9). O índice de pobreza é de 32,6%, sendo Barão de Cocais a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (40,25%) e Itabirito o menor (26,78%).

Na região Sul³³, temos uma área de 5.154,708 Km² com 19 municípios, 32 paróquias e uma população de 274.562 hab, sendo Barbacena a cidade com maior população, com 138.204 hab e Paiva, a cidade com menor população, com 1.523 hab. A população ocupada é de 17,0%, sendo Barbacena a cidade com a maior taxa de ocupação (22,5%) e Cipotânea

³¹ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 09, anexo.

³² Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 08, anexo.

³³ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 10, anexo.

sendo a menor (6,5%). A média salarial é de quase dois salários-mínimos e meio (1,9), sendo Rio Pomba a cidade com a maior média (2,5) e as cidade de Dores do Turvo, Ibertioga e Mercês com a menor (1,5). O índice de pobreza é de 32,5%, sendo Cipotânea a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (47,37%) e Carandaí o menor (26,78%).

Analisando os dados da Arquidiocese³⁴ em sua totalidade, temos uma área política de 22.971,188 Km² com 79 municípios, 132 paróquias, 1 quase-paróquia, 2 Reitorias, 1 Curato e uma população de 1.255.271 hab, sendo Barbacena a cidade com maior população com 138.204 hab e Paiva a cidade com menor população com 1.523 hab. A população ocupada é de 12,7%, sendo Jeceaba a cidade com a maior taxa de ocupação (85,4%) e Pedra Bonita sendo a menor (4,9%). A média salarial é de quase dois salários-mínimos (1,9), sendo Jeceaba a cidade com a maior média (4,6) e Itaverava com a menor (1,5). O índice de pobreza é de 32,5%, sendo Araponga a cidade que apresenta maior índice de pobreza da região (50,26%) e Ouro Branco o menor (12,55%).

Dado os fatores censitários, tomaremos agora algumas informações acerca da relação da COVID-19 na Arquidiocese. Os dados da COVID-19 são 130.050 (10,36%) casos confirmados, 2.593 óbitos (0,18%), 999.704 tomaram a 1ª dose (79,6%), 751.511 tomaram a 2ª dose (59,9%). De acordo com esses dados, podemos perceber que o número de casos confirmados é equivalente a toda a cidade de Conselheiro Lafaiete contaminada. Os casos de óbitos são suficientes para dizimar várias cidades da Arquidiocese como, Paiva, Casa Grande, Queluzito, Oliveira Fortes e Silverânea.

A população mundial hoje é de 7,8 bilhões de pessoas. Foram confirmados 250 milhões de casos de COVID. Esse número equivale a 2,74%

³⁴ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 05, anexo.

da população mundial. O mesmo que toda a população Brasileira tivesse testado positivo. Desses casos, houve 5,06 milhões de óbitos, o que equivale a 0,07% da população mundial. O mesmo que toda a população da Finlândia fosse dizimada.

O Brasil possui – pela atual estimativa do IBGE – uma população de 211.755.692 pessoas. Foram confirmados 21 milhões de casos de COVID. Esse número equivale a 9,91% da população ou quase todo o estado de Minas Gerais. Desses casos, houve 610 mil óbitos, o equivalente a 0,28% da população ou quase todo o estado de Roraima dizimado. Em relação às campanhas de vacinação, tem-se os seguintes resultados: 75,6% da população recebeu pelo menos uma dose da vacina e 57,9% já tomou as duas doses da vacina.

Assim, os dados refletem uma região de âmbitos urbanos concentrados em alguns polos históricos e industriais, contudo, ainda há uma grande distribuição em regiões agrárias. O território arquidiocesano como um todo apresenta muitos desafios, muitos destes ligados ao êxodo rural, emigração de jovens para cidades mais desenvolvidas e com mais oportunidades de estudo e emprego, imigração de pessoas de outras regiões para tentar a vida em novas terras e cidades. Contudo, em um cenário em que estas situações não possuem muito controle dos municípios, podem ser desenvolvidos problemas como trabalhos de “boia-fria”, trabalho sem qualquer respaldo da CLT, tendo assim poucos ou nenhum dos direitos trabalhistas.

Aliado a isto, as regiões mais industrializadas e urbanas contam com problemas sociais e ambientais como falta de moradia ou precariedade da mesma, violência, enchentes, alagamentos, excesso de lixo, poluições, o abuso de poder por parte das autoridades, entre outros. A condição salarial juntamente com o índice de pobreza aponta a dificuldade do povo que

vive em uma linha da pobreza e muitos de forma mais precárias. Algumas cidades³⁵ tem o destaque para estes problemas como as maiores cidades da Arquidiocese, por exemplo, Barbacena, Conselheiro Lafaiete, Viçosa e Ouro Preto. Contudo há cidades menores que possuem índices mais altos, principalmente, ligados ao índice pobreza, população ocupada e média salarial, como Araponga, Pedra Bonita e Itaverava.

Em uma outra perspectiva, a Arquidiocese de Mariana apresenta um povo piedoso com uma população relativamente católica muito grande, correspondendo a 79,7% da população. Os índices de desenvolvimento, como o saneamento, mostram uma melhora na qualidade de vida e na urbanização de cidades mais no interior. Além disso, durante o período inicial da pandemia (2020-2021) foram feitos inúmeros trabalhos nas paróquias e através de um estudo de sondagem foi possível apresentar o seguinte resultado:

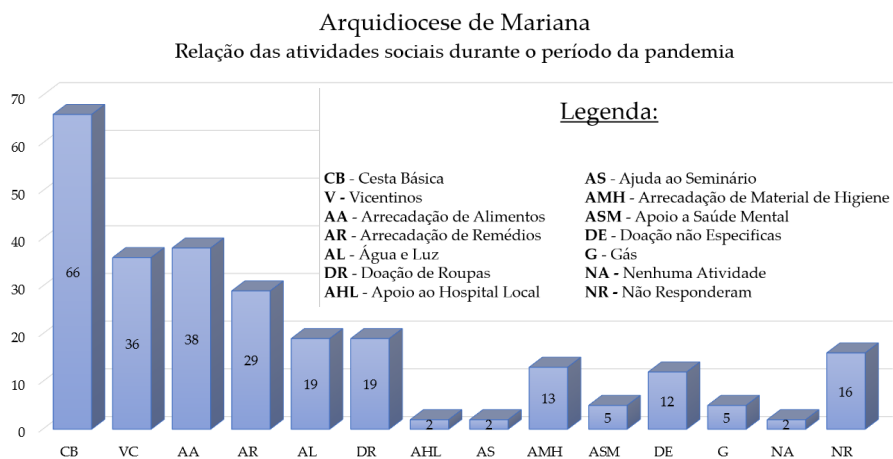


Figura 02: Gráfico da relação das atividades sociais arquidiocesano durante o período da pandemia

Fonte: Elaborado pelo autor

³⁵ Para detalhamento dos índices nas regiões pastorais, conferir a figura 05, anexo.

Neste gráfico é possível perceber que muitas paróquias desenvolveram mais de uma atividade, com ênfase em cestas básicas, no movimento vicentino, arrecadação de remédios e auxílio no pagamento de contas de água e luz. A realidade desnudada pela pandemia mostrou que, apesar dos inúmeros desafios já apresentados, a Arquidiocese de Mariana em sua totalidade foi de encontro aos mais pobres, àqueles em situação de rua e às pessoas mais carentes. Ademais, esta igreja particular contribuiu para o combate à propagação do vírus e auxiliou as famílias afetadas e os contaminados, sendo assim um exemplo de defesa da saúde a ser seguido.

REFERÊNCIAS

- Abdalla, Maurício; Sandín, Máximo. 2020. A ciência e a origem obscura do novo coronavírus, *Outras Palavras*, São Paulo, 12 jun. 2020. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/alemdamercadoria/a-ciencia-e-a-origem-obscura-do-novo-coronavirus/>>. Acesso em: 07 jul. 2021.
- Agamben, Giorgio. 2020. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia*. Tradução de Isabella Marcatti. São Paulo: Boitempo.
- Barros, Marilisa Berti de Azevedo et al. 2020. Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. *Epidemiol. Serv. Saúde*. Brasília, v. 29, n. 4.
- Catecismo da Igreja Católica. 2003. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria.
- Francesco, Papa. 2020. *La vita dopo la pandemia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Guia Geral da Arquidiocese de Mariana. 2016. Mariana: Editora Dom Viçoso.
- Harvey, D. 2020. Política anticapitalista em tempos de COVID-19. In: Davis, M. et al. Coronavírus e a luta de classes. *Brasil: Terra sem Amos*, p. 5-12.

Melo, Edvaldo Antonio de; Pieterzack, Cristiane (Orgs). 2021. *Filosofia e Saúde: Pensando a pandemia na época da insensatez*. v. 1, Porto Alegre: Editora Fi.

Minayo, Maria Cecília de Souza (Org.). 2001. *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. ed. 18. Petrópolis: Vozes.

Nietzsche, F. W. 2001. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1998. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Peixoto, Miriam Campolina Diniz (Org.). 2009. *A saúde dos antigos: Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola.

Santos, Boaventura de Sousa. 2020. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina.

_____. 2006. *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Silva, H.G.N.; Santos, L.E.S.; Oliveira A.K.S. 2020. Efeitos da pandemia no novo Coronavírus na saúde mental de indivíduos e coletividades. *J. nurs. health*. n. 10.

Spadaro, Antonio. et al. 2020. *Covid19*. Santiago de Chile: MA-Editores.

Tostes, Anjuli; Filho, Hugo Melo. 2020. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. Bauru, Canal 6. (Projeto Editorial Praxis).

ANEXO DO CAPÍTULO 11

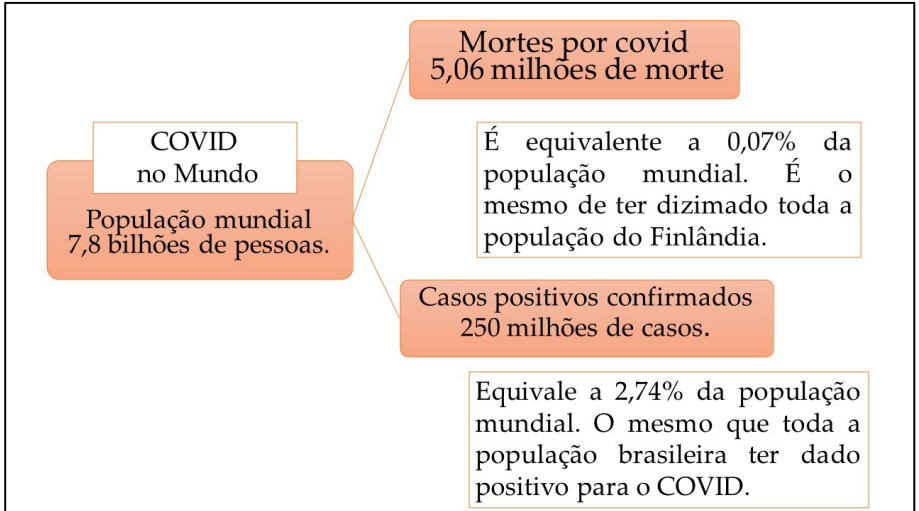


Figura 03: Relação dos casos de COVID-19 no mundo.

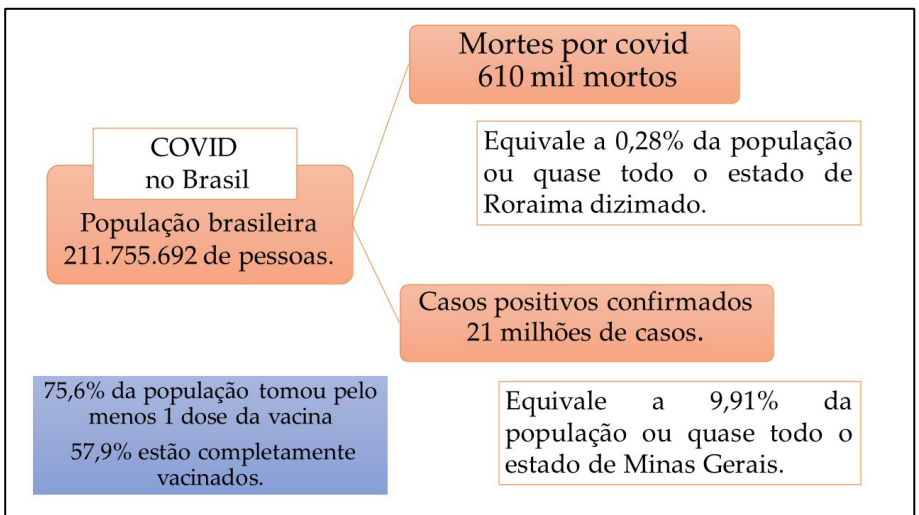


Figura 04: Relação dos casos de COVID-19 no Brasil.

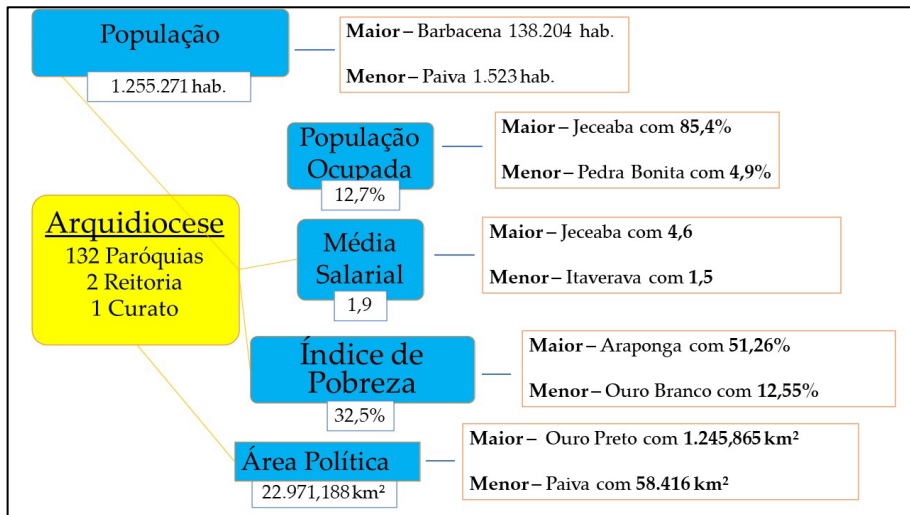


Figura 05: Fatores censitários arqui-diocesano – destaque para os maiores e menores índices.

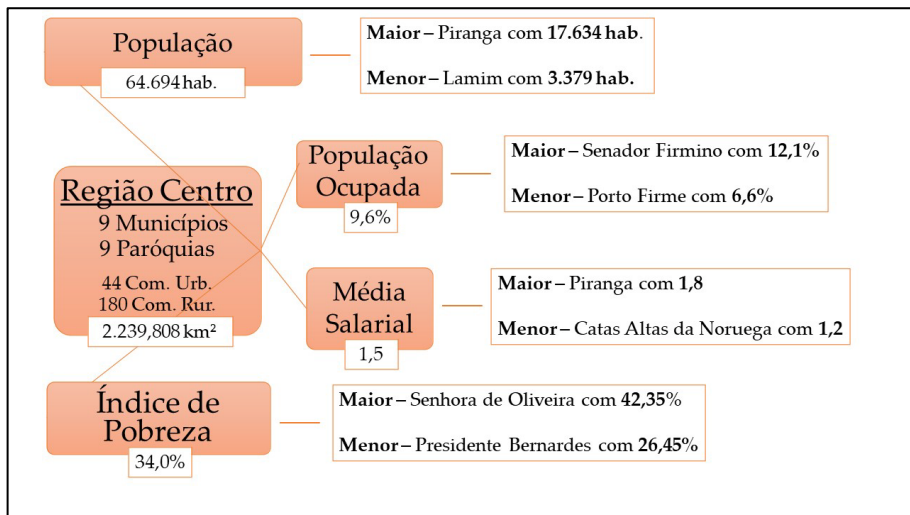


Figura 06: Fatores censitários Região Pastoral Centro – destaque para os maiores e menores índices.

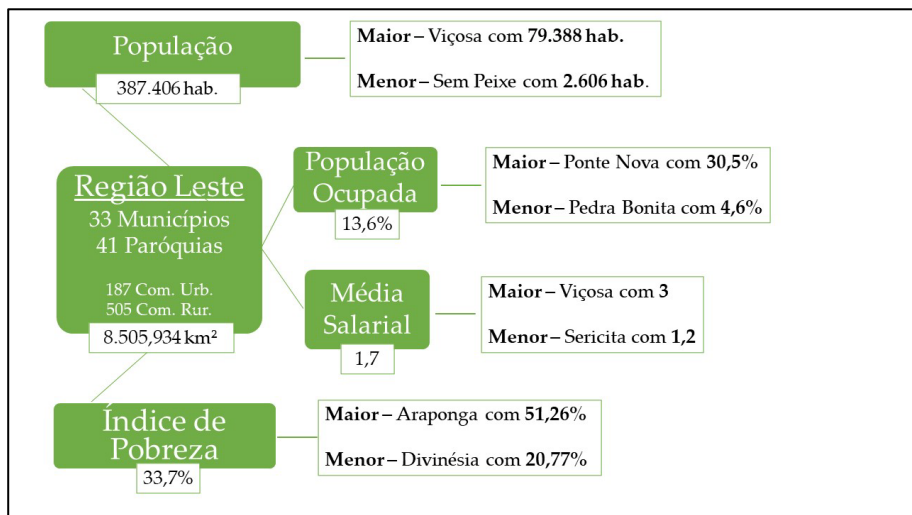


Figura 07: Fatores censitários Região Pastoral Leste – destaque para os maiores e menores índices.

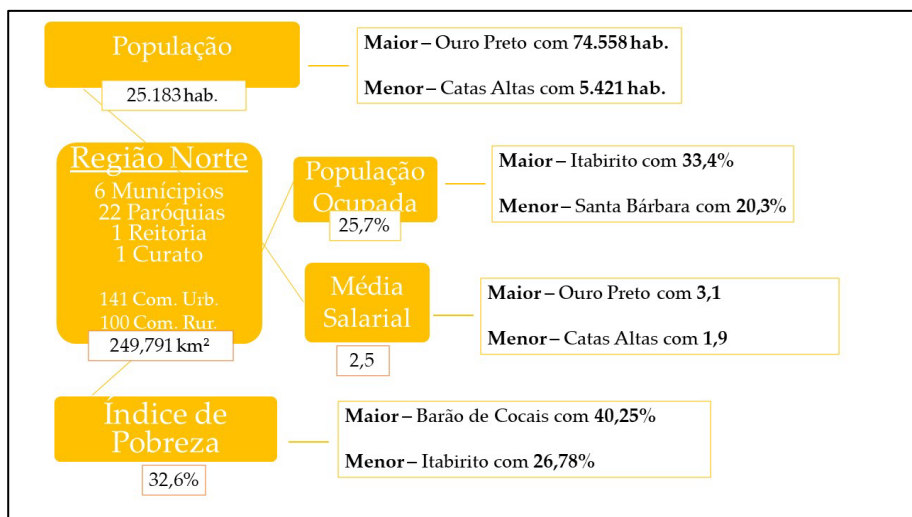


Figura 08: Fatores censitários Região Pastoral Norte – destaque para os maiores e menores índices.

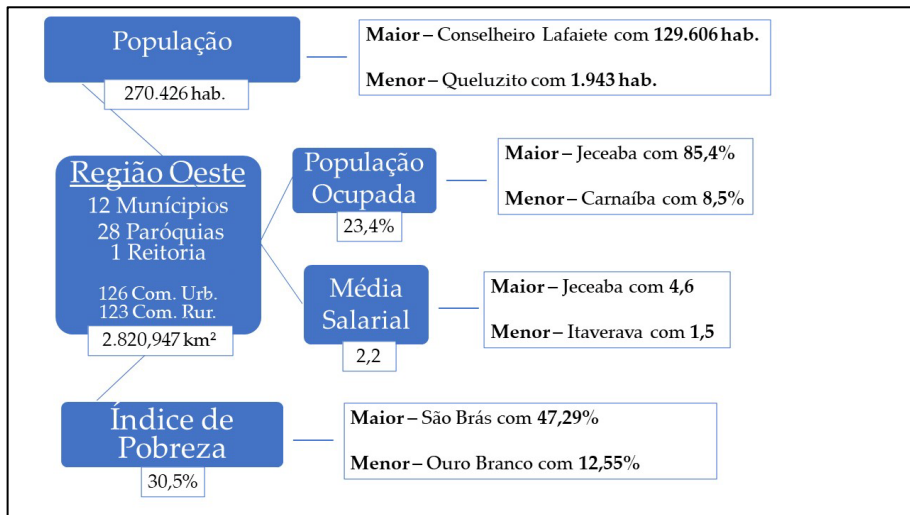


Figura 09: Fatores censitários Região Pastoral Oeste – destaque para os maiores e menores índices.

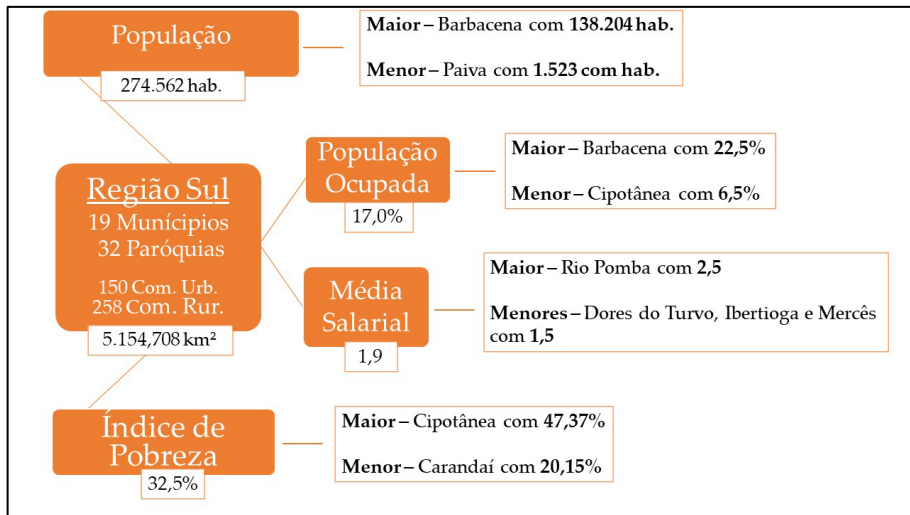


Figura 10: Fatores censitários Região Pastoral Sul – destaque para os maiores e menores índices.

Legenda:**CB** - Cesta Básica**V** - Vicentinos**AA** - Arrecadação de Alimentos**AR** - Arrecadação de Remédios**AL** - Água e Luz**DR** - Doação de Roupas**AHL** - Apoio ao Hospital Local**AS** - Ajuda ao Seminário**AMH** - Arrecadação de Material de Higiene**ASM** - Apoio a Saúde Mental**DE** - Doação não Específicas**G** - Gás**NA** - Nenhuma Atividade**NR** - Não Responderam

Figura 11: Legenda dos gráficos da relação das atividades sociais na Arquidiocese.

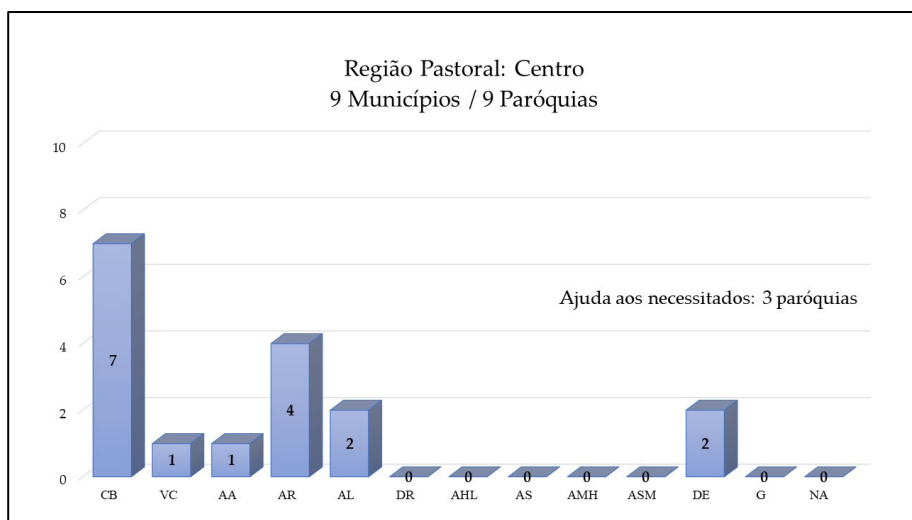


Figura 12: Gráfico da relação das atividades sociais da Região Pastoral centro durante o período da pandemia.

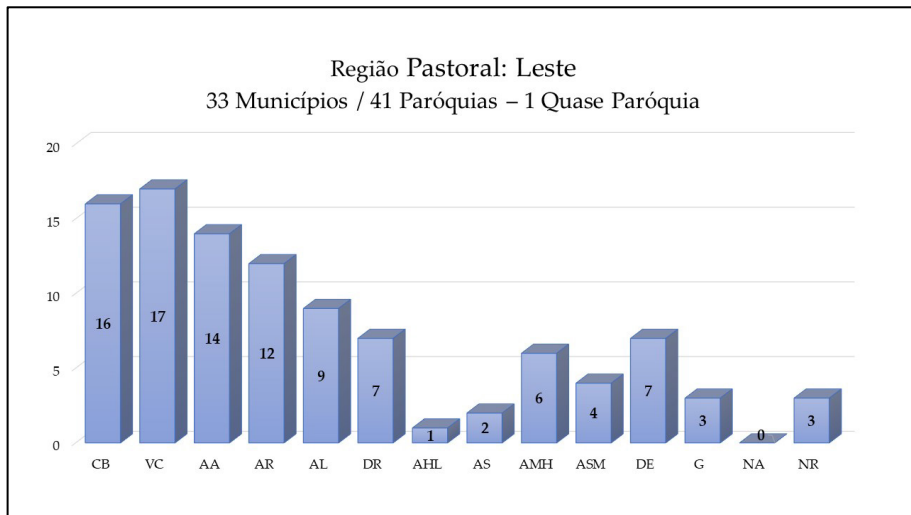


Figura 13: Gráfico da relação das atividades sociais da Região Pastoral Leste durante o período da pandemia.

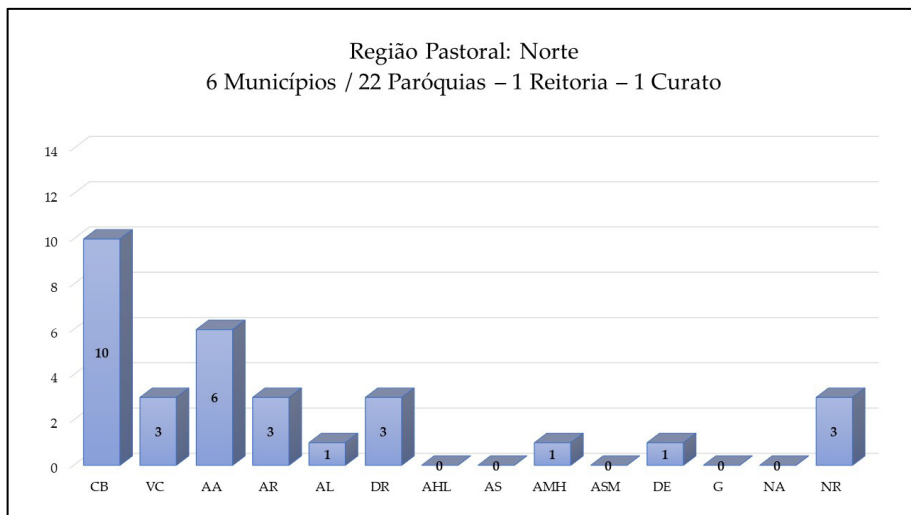


Figura 14: Gráfico da relação das atividades sociais da Região Pastoral Norte durante o período da pandemia.

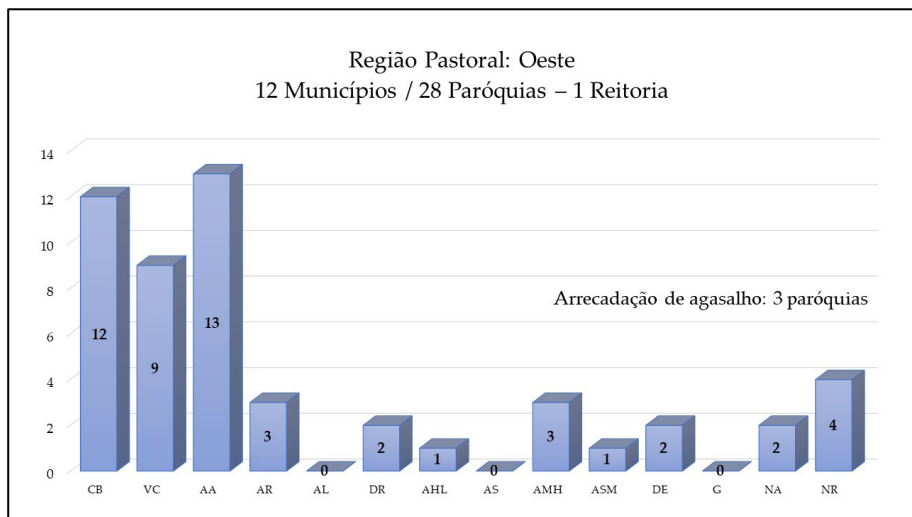


Figura 15: Gráfico da relação das atividades sociais da Região Pastoral Oeste durante o período da pandemia.

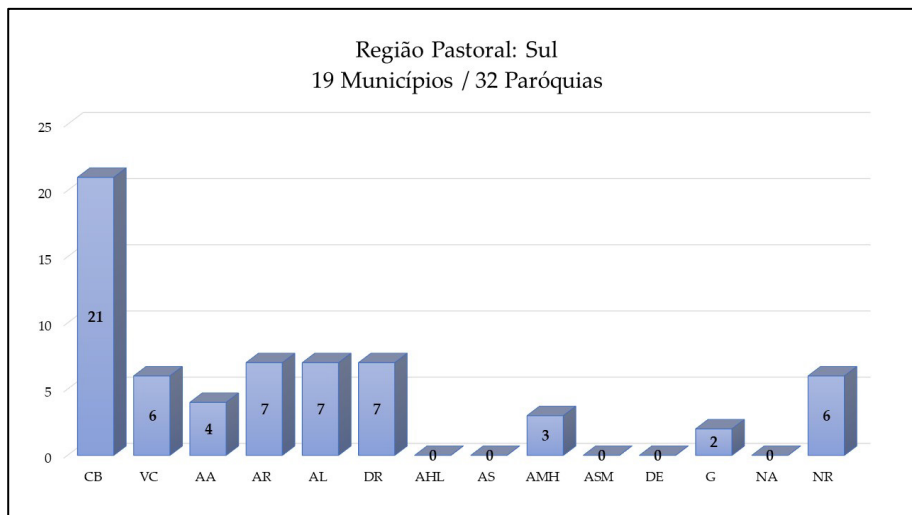


Figura 16: Gráfico da relação das atividades sociais da Região Pastoral Sul durante o período da pandemia



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org