

2018

REFLEXÕES

Livro XXIX

REFLEXÕES XXIX



LUIZ ALBERTO BANCI
luiz.banci@hotmail.com.br
banciblog.wordpress.com

Índice

- 6- A filosofia de Emanuel Kant ao seu alcance- Will Durant
- 57- *Sapere Aude!*- Anja Steinbauer
- 66- Sócrates – um homem para os nossos tempos- Bettany Hughes
- 72- O que você realmente quer?- Quassim Cassam
- 81- A mitologia do egoísmo- Mary Midgley
- 97- O leitor de pedra: uma revisão- David Eddmonds
- 106- Erros sobre o significado da vida- Iddo Landau
- 114- Você é sua vida e nada mais- Antonia Case
- 119- *Sprezzatura*, bom gosto e toga suja de Sócrates- Andrea Baldini
- 128- Natureza, educação e valores liberais- Roger Scruton
- 140- Como devemos estudar religião?- Daniel Dennett
- 156- O impacto do sentir- António Damásio
- 163- Pare de tentar ser feliz- Mark Manson
- 170- O caso contra o trabalho- John Danaher
- 179- Como o trabalho nos mata- The Economist

REFLEXÕES XXIX

187- Por que um tratamento de depressão "salva-vidas" não passou em testes clínicos- *David Dobbs*

208- Uma grande colaboração é tentar entender as doenças da psique- *The Economist*

212- A diferença entre fato e opinião- *John Corvino*

221- A moralidade é relativa?- *Joshua Knobe*

229- O estoico: 9 princípios para ajudá-lo a acalmar no caos- *Paul Jun*

239- A vida não começa na concepção- *Jean Kazez*

246- Por que os filósofos não falam sobre a escravidão?- *Chris Meyns*

257- Ninguém 'tem tudo', porque 'ter tudo' não existe- *Lindy West*

262- Os corredores são masoquistas, narcisistas e obsessivos?- *Pam R Sailors*

270- Mestres do amor- *Emily Esfahani Smith*

280- Doze rudes revelações sobre sexo- *Alain de Botton*

291- A filósofa dos sentimentos- *Martha Nussbaum*

318- Erro médico: ele é mais comum do que você pensa- *Tiago Cordeiro*

332- Como os chefes devem responder ao som do

REFLEXÕES XXIX

tique-taque do relógio- *The Economist*

336- A preocupação com as crianças “sexualizadas” muitas vezes não tem critérios- *The Economist*

343- Por que a vigorosa competição econômica é uma coisa boa?- *The Economist*

349- O que é o dinheiro?- *Ayn Rand*

358- A questão no Brasil não é esquerda ou direita, diz Manuel Castells- *Manuel Castells*

363- O funeral do ETA- *Ricardo Viel*

378- A eternidade sem Inferno- *Humberto Werneck*

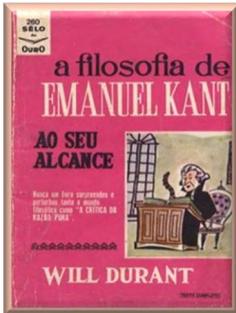
382- Estamos perdendo a guerra para o ódio- *Jamil Chade*

387- Ideias lentas- *Atul Gawande*

LUIZ BIANCI

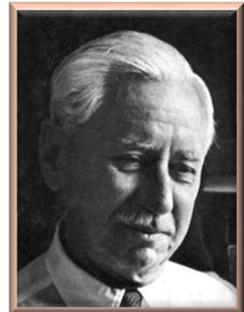
A filosofia de Emanuel Kant ao seu alcance

Will Durant



Capítulo I- Caminhos até Kant- Nunca sistema algum de pensamento dominou tanto uma época como a filosofia de Emanuel Kant dominou o pensamento do século dezanove. Após quase sessenta anos de desenvolvimento quieto e retirado, o misterioso celta de Königsberg despertou o mundo de sua "sonolência dogmática", em 1781, com a sua famosa *Crítica da Razão Pura*; e daquele ano até agora a "filosofia crítica" tem dominado o

campo especulativo da Europa. A filosofia de Schopenhauer ascendeu a um breve período de poder com a onda de romantismo que veio em 1848; a teoria da evolução varreu tudo anterior a ela após 1859; e a iconoclastia¹ jovial de Nietzsche ocupou o centro do palco filosófico quando o século ia atingindo o seu fim. Mas essas manifestações eram secundárias e de superfície; por baixo delas a corrente forte e segura do movimento kantista continuava a correr, sempre mais profunda e amplamente; até hoje seus teoremas essenciais são os axiomas² de toda a filosofia madura. Nietzsche aceita Kant como fato comprovado e segue em frente; Schopenhauer classifica a *Crítica* como "o trabalho mais importante da literatura alemã" e considera qualquer homem uma



¹ **Iconoclasmo:** doutrina bizantina (sVIII e IX) que repudiava, sob acusação de idolatria, a representação e veneração de imagens santas.

² **Axioma:** máxima, provérbio, sentença.

criança até que tenha compreendido Kant; Spencer não compreendia Kant e precisamente por esse motivo, talvez, tenha ficado um pouco abaixo da estatura filosófica mais completa. Adaptemos a frase de Hegel sobre Spinoza: para ser um filósofo é preciso que antes se tenha sido um kantista. Portanto, tornemo-nos imediatamente kantistas. Mas, aparentemente, isso não pode ser feito de imediato pois na filosofia, como na política, a distância mais longa entre dois pontos é uma linha reta. Kant é o último autor no mundo a quem devemos ler sobre Kant. Nosso filósofo assemelha-se e difere de Jeová; fala através de nuvens, mas sem a iluminação das centelhas dos raios. Despreza exemplos e as coisas concretas; teriam feito com que seu livro ficasse muito longo, explica ele. (Assim abreviado contém, de qualquer modo, oitocentas páginas.) Sua leitura era destinada apenas a filósofos profissionais e estes não precisariam de ilustrações. No entanto, quando Kant deu o manuscrito da Crítica ao seu amigo Herz, homem muito versado em especulação, Herz devolveu-o lido pela metade, dizendo que receava a insanidade se prosseguisse. O que faremos com um filósofo assim?

Aproximemo-nos dele indireta e cautelosamente, começando a uma distância segura e respeitosa: partamos de vários pontos na circunferência do assunto e depois sigamos apalpando nosso caminho na direção do centro sutil onde a mais difícil de todas as filosofias tem seu segredo e seu tesouro.

1. De Voltaire até Kant- O caminho aqui não vai da razão teórica sem fé religiosa à fé religiosa sem razão teórica. Voltaire significa o Iluminismo, a Enciclopédia, a Idade da Razão. O caloroso entusiasmo de Francis Bacon havia inspirado em toda a Europa (exceto em Rousseau) uma fé inabalável no poder da ciência e da lógica para solucionar afinal todos os problemas e ilustrar a "perfectibilidade infinita" do homem. Condorcet escreveu, na prisão, seu Quadro Histórico do Progresso do Espírito Humano (1793),

REFLEXÕES XXIX

que falava na sublime fé do século dezoito, no saber e na razão e não pedia nenhuma outra chave para a utopia a não ser uma educação universal. Até mesmo os sóbrios alemães tiveram seu *Aufklärung*, seu racionalista, Christian Wolff, e seu esperançoso Lessing. E os impressionáveis parisienses da Revolução dramatizaram esta apoteose do intelecto venerando a "Deusa da Razão," — personificada por uma encantadora jovem do povo.

Em Spinoza esta fé na razão produziu uma magnífica estrutura de geometria e lógica: o universo era um sistema matemático e podia ser descrito *a priori* por pura dedução de axiomas aceitos. Em Hobbes o racionalismo de Bacon transformara-se num intransigente ateísmo e materialismo; mais uma vez não era para existir a não ser "átomos e o vácuo". De Spinoza a Diderot os destroços da crença iam ficando na esteira da razão que avançava; um a um, os velhos dogmas desapareciam; a catedral gótica da crença medieval, com seus encantadores detalhes, desmoronou; o antigo Deus caiu de seu trono junto com os Bourbons, o céu transformou-se no mero firmamento e inferno passou a ser apenas uma expressão emotiva. Helvétio e Holbach tornaram tão elegante o ateísmo nos salões da França que até o clero o adotou e La Mettrie foi propagá-lo na Alemanha, sob os auspícios do rei da Prússia. Quando, em 1784, Lessing chocou Jacobi proclamando-se seguidor de Spinoza, tivemos o sinal de que a crença atingira seu nadir³ e de que a Razão triunfara.

David Hume, que teve papel tão importante no ataque do iluminismo à crença sobrenatural, disse que quando a razão está contra o homem, ele depressa se voltará contra a razão. A fé e a esperança religiosas, expressas nas milhares de torres que se elevavam do solo em toda a parte na Europa, tinham raízes profundas demais nas instituições da sociedade e no coração do homem para permitir uma rendição fácil ao

³ **Nadir:** o menor grau; o ponto mais baixo.

veredito hostil da razão; era inevitável que essa fé e essa esperança, assim condenadas, iriam levantar dúvidas quanto à competência daquele juiz e pediriam um exame tanto da razão quanto da religião. O que era esse intelecto que se propunha a destruir com um silogismo as crenças de milhares de anos e de bilhões de homens? Seria ele infalível? Ou seria um órgão humano como qualquer outro, com suas funções e poderes rigorosamente delimitados? Era chegada a hora de julgar esse juiz e de examinar esse impiedoso Tribunal Revolucionário que distribuía tão fartamente a morte a todas as esperanças antigas. Era chegada a hora para uma crítica da razão.

2. De Locke até Kant- O caminho para um tal exame havia sido preparado pelos trabalhos de Locke, Berkeley e Hume. No entanto, aparentemente, seus resultados eram também hostis à religião. John Locke (1632-1704) havia se proposto a aplicar à psicologia os testes e métodos indutivos de Francis Bacon; em seu grande *Essay on Human Understanding* (Ensaio sobre a Compreensão Humana) (1689), a razão, pela primeira vez no pensamento moderno, voltara-se para si mesma e a filosofia começara a investigar o instrumento em que por tanto tempo confiara. Este movimento introspectivo na filosofia cresceu passo a passo com a novela introspectiva que vinha sendo desenvolvida por Richardson e Rousseau; tal como o tom sentimental e emotivo de *Clarissa Harlowe* e *La Nouvelle Héloïse* tinha sua correspondência na exaltação filosófica do instinto e sentimento acima do intelecto e da razão.

Como surge o conhecimento? Temos nós, como o supõem algumas pessoas, ideias inatas, por exemplo, de certo e errado, de Deus, — ideias inerentes à mente desde o nascimento, anteriores a toda experiência?

Teólogos aflitos, preocupados em que a crença na divindade desaparecesse por Deus não haver ainda aparecido em nenhum telescópio, pensaram que a fé e os costumes morais pudessem ser fortalecidos se pudesse ser demonstrado que suas ideias centrais e básicas eram inatas em todas as almas normais. Mas Locke, ainda que fosse bom cristão, pronto a

REFLEXÕES XXIX

defender eloquentemente a "Razoabilidade da Cristandade", não podia aceitar essas suposições; proclamou, tranquilamente, que todos os nossos conhecimentos vêm da experiência e através de nossos sentidos — que "nada existe na mente a não ser o que existiu primeiro nos sentidos." A mente é no nascimento uma folha limpa, uma tábula rasa, e as experiências sensoriais escrevem nela de mil maneiras até que as sensações produzam a memória e a memória produza ideias. Tudo isso parecia levar a surpreendente conclusão de que desde que somente as coisas materiais podem afetar nossos sentidos nada conhecemos a não ser a matéria e temos que aceitar uma filosofia materialista. Se as sensações são o estof⁴ do pensamento, argumentavam os apressados, a matéria tem que ser o material da mente.

De forma nenhuma, disse o Bispo George Berkeley (1684-1753), essa análise lockeana do conhecimento prova antes que a matéria não existe exceto como uma forma da mente. A ideia era brilhante — refutar o materialismo com o simples expediente de mostrar que não temos conhecimento de coisa alguma que seja a matéria; em toda a Europa somente uma imaginação gaélica poderia ter concebido essa mágica metafísica. Mas vejamos como é óbvio, disse o bispo: não nos disse Locke que todos os nossos conhecimentos são derivados de sensações? Consequentemente todo o nosso conhecimento de qualquer coisa é meramente as sensações que temos dela e as ideias derivadas dessas sensações. Uma "coisa" é meramente um aglomerado de percepções — i.e. sensações classificadas e interpretadas. Protestas que teu café é muito mais substancial que um aglomerado de percepções e que um martelo que te ensina carpintaria por meio de teu polegar tem uma grandiosa materialidade. Mas teu café, em princípio, não é nada a não ser um amontoado de sensações de visão, olfato e tato, depois, paladar, e, em seguida, conforto e calor interno. Da mesma forma, o martelo é um aglomerado de sensações de

⁴ **Estofa**: garra, fibra, energia.

REFLEXÕES XXIX

cor, tamanho, forma, peso, etc.; sua realidade não está para ti em sua materialidade, mas sim nas sensações que vêm de teu polegar. Se não tivesses sentidos, o martelo não existiria de todo para ti; ele poderia martelar teu polegar insensível e incessantemente e, no entanto, não receber de ti a menor atenção. Ele é apenas um amontoado de sensações ou um amontoado de lembranças; é uma condição da mente. Toda a matéria, ao que saibamos, é uma condição mental e a única realidade que conhecemos diretamente é a mente. Isso é tudo quanto ao materialismo.

Mas o Bispo irlandês não contara com o cético escocês, David Hume (1711-1776), que com a idade de vinte e seis anos escandalizou toda a cristandade com o seu altamente herético *Treatise on Human Nature* (Tratado sobre a Natureza Humana) —, um dos clássicos e uma das maravilhas da filosofia moderna. Conhecemos a mente, disse Hume, somente como conhecemos a matéria: por meio da percepção, embora ela, nesse caso, seja interna. Nunca percebemos qualquer entidade como a "mente"; percebemos meramente ideias separadas, lembranças, sentimentos, etc. Mente não é uma substância, um órgão que tem ideias; ela é apenas um nome abstrato para a série de ideias; as percepções, lembranças e sentimentos são a mente. Não há uma alma que se possa observar por trás dos processos do pensamento. O resultado pareceu ser de que Hume havia destruído a mente tão eficazmente quanto Berkeley destruíra a matéria. Não restava nada e a filosofia se encontrou no meio de ruínas por ela mesma causadas.

Mas Hume não se satisfez em destruir a religião ortodoxa pelo arrasamento da alma; propunha-se também a destruir a ciência pela dissolução do conceito de lei. Tanto a ciência como a filosofia, desde os tempos de Bruno e Galileu, davam grande importância à lei natural, à "necessidade" na sequência do efeito após a causa; Spinoza criara sua majestosa metafísica com base nessa esplêndida concepção. Mas observai, disse Hume, que nunca percebemos causas ou leis; percebemos

REFLEXÕES XXIX

acontecimentos e sequências e inferimos causalção e necessidade: uma lei não é um decreto eterno e necessário ao qual os acontecimentos estão sujeitos, mas sim meramente um sumário e abreviação mental de nossa experiência caleidoscópica; não temos garantia de que as sequências até aqui observadas reaparecerão sem alteração nas experiências futuras. "Lei" é um hábito observado na sequência de acontecimentos; mas não existe "necessidade" num hábito. Somente as fórmulas matemáticas possuem necessidade – apenas elas são inerentes e inalteravelmente verdadeiras e isso somente porque tais fórmulas são tautológicas — o predicado já está contido no sujeito; " $3 \times 3 = 9$ " é uma verdade eterna, e necessária apenas porque " 3×3 " e "9" são uma única e mesma coisa expressa de forma diferente; o predicado não acrescenta nada ao sujeito. A ciência, então, terá que se limitar estritamente à matemática e às experiências diretas; não poderá confiar em deduções não verificadas das "leis". "Quando correremos bibliotecas convencidos desses princípios", escreve nosso fabuloso cético, "que destruição teremos que fazer! Se, por exemplo, tomarmos em nossas mãos qualquer volume de metafísica escolar, perguntemos: 'Contém qualquer raciocínio abstrato referente a quantidade ou número?' Não. 'Contém qualquer raciocínio experimental tratando da realidade e da existência?'. Não. Jogue-o então nas chamas, pois não pode conter nada a não ser sofismas e quimeras."

Imaginem como as orelhas dos ortodoxos zumbiram com essas palavras. A tradição epistemológica — a investigação da natureza, das fontes e da validade dos conhecimentos — cessara de ser um apoio para a religião; a espada com que o bispo Berkeley abatera o dragão do materialismo voltara-se contra a mente imaterial e a alma imortal; e, no turbilhão, a própria ciência sofrera graves ferimentos. Não é de admirar que Emanuel Kant, ao ler em 1755, uma tradução alemã dos trabalhos de David Hume, tenha ficado chocado com esses resultados e tenha sido despertado, como disse ele próprio, da "sonolência dogmática" na qual aceitava sem indagações as

partes essenciais da religião e as bases da ciência. Teriam então a ciência e a religião de ser entregues aos cétricos: O que se poderia fazer para salvá-las?

3. De Rousseau até Kant- Ao argumento do Iluminismo de que a razão traz o materialismo, Berkeley ensaiou a resposta de que a matéria não existe. Mas isso conduziu, em Hume, à réplica de que da mesma forma não existe também a mente. Uma outra resposta era possível – a de que a razão não é a prova final. Existem algumas conclusões teóricas contra as quais todo nosso ser se rebela; não temos o direito de supor que esses clamores de nossa natureza têm que ser abafados pelos ditames de uma lógica que não é afinal de contas senão a interpretação recente de uma frágil e enganadora parte de nós. Quantas vezes nossos instintos e sentimentos empurram para o lado os pequenos silogismos que desejariam que nós nos comportássemos como figuras geométricas e amássemos com precisão matemática! Sem dúvida há ocasiões – e muito particularmente nas novas complexidades e artificialismos da vida urbana – em que a razão é o melhor guia; mas nas grandes crises da vida e nos grandes problemas de conduta e de crença, confiamos antes em nossos sentimentos que em diagramas. Se a razão é contra a religião, pior para a razão!

Esse era na verdade o argumento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que quase sozinho, na França, combateu o materialismo e o ateísmo do Iluminismo. Que destino para uma natureza delicada e neurótica o ser atirado no meio do robusto nacionalismo e quase brutal hedonismo dos enciclopedistas! Rousseau fora um jovem doentio, levado à meditação e introversão por sua fraqueza física e a atitude pouco compreensiva de seus pais e professores; abrigara-se das agulhadas da realidade num mundo de sonhos, onde a imaginação lhe oferecia as vitórias a ele negadas na vida no amor. Sua obra *Confissões* revela um irreconciliável complexo do mais refinado sentimentalismo com um sentido de decência e honra e misturado a isso tudo uma convicção imaculada de sua superioridade moral.

REFLEXÕES XXIX

Em 1749, a Academia de Dijon ofereceu um prêmio a um ensaio sobre o tema, "Contribuiu o Progresso das Ciências e das Artes para Corromper ou para Purificar a Conduta Moral?" O ensaio apresentado por Rousseau ganhou o prêmio. A cultura é muito antes um mal do que um bem, afirmou ele, com toda a intensidade e sinceridade de alguém que, vendo estar a cultura fora de seu alcance, propõe-se a provar que ela não tem valor. Consideremos as terríveis perturbações que a imprensa produziu na Europa. Onde quer que surja a filosofia a saúde moral da nação entra em decadência. "Corre mesmo um dito entre os filósofos de que desde que surgiram os homens cultos, não se encontra homem honesto em lugar nenhum." "Atrevo-me a declarar que um estado de reflexão é contrário à natureza e que um homem pensante" (um "intelectual" como diríamos agora) "é um animal depravado." Seria melhor abandonarmos nosso super-rápido desenvolvimento do intelecto e ter antes como finalidade o treinamento do coração e das afeições. A educação não torna bom um homem, faz apenas com que fique esperto — em geral para más ações. O instinto e os sentimentos são mais dignos de confiança do que a razão.

Em sua famosa novela, *La Nouvelle Héloïse* (1761), Rousseau explicou extensamente a superioridade dos sentimentos sobre o intelecto; o sentimentalismo tornou-se moda entre as senhoras da aristocracia e entre alguns dos cavalheiros nobres; a França durante um século foi regada com lágrimas, a princípio literárias e depois reais, e o grande movimento do intelecto europeu do século XVIII deu passagem à literatura romântico-emotiva de 1789-1848. A corrente carregava consigo um poderoso renascimento de sentimentos religiosos; os êxtases do *Génie du Christianisme* (1802), de Chateaubriand, eram meramente um eco das "Confissões de Fé do Vigário de Savoia", que Rousseau incluía em seu marcante ensaio sobre a educação, *Émile* (1762). A alegação de *Confissões* era em resumo o seguinte: ainda que a razão possa estar contra a crença em Deus e na imortalidade, os sentimentos estavam avassaladoramente em seu favor e por

que então não deveríamos nesse caso confiar no instinto, de preferência e nos entregarmos ao desespero de um ceticismo ávido?

Quando Kant leu *Émile*, abandonou seu passeio diário sob as tílias para poder terminar logo o livro. Foi um acontecimento em sua vida encontrar ali um outro homem que estava apalpando seu caminho para fora da escuridão do ateísmo e que bravamente afirmava a prioridade do sentimento sobre a razão teórica nesses assuntos suprassensoriais. Aqui, finalmente, estava a segunda metade da resposta à irreligião: agora, finalmente, todos os zombadores e levantadores de dúvidas seriam dispersados. Unir esses fios de argumentação, juntar as ideias de Berkeley e Hume com os sentimentos de Rousseau, salvar a religião da razão e ao mesmo tempo salvar a ciência do ceticismo — esta era a missão de Emanuel Kant.

Mas quem era Emanuel Kant?

Capítulo I- Kant, ele próprio- Kant nasceu em 1724 em Königsberg, Prússia. Com a exceção de um pequeno período em que ensinou numa aldeia próxima, esse sossegado professor, que gostava tanto de discorrer sobre a geografia e etnologia⁵ de terras distantes, nunca saiu de sua cidade natal. Pertencia a uma família pobre que saíra da Escócia uns cem anos antes do nascimento de Emanuel. Sua mãe era pietista, isto é, membro de uma seita religiosa que, como a dos metodistas da Inglaterra, fazia questão de um rigor e severidade absolutos nas práticas e na crença religiosa. Nosso filósofo foi tão mergulhado em religião da manhã à noite que por um lado teve uma reação que o levou a manter-se afastado de igrejas durante toda a sua vida adulta; por outro lado, conservou até ao fim o cunho sombrio do puritano alemão e sentiu, ao ir envelhecendo, um forte desejo de preservar para

5

Etinologia: estudo dos povos integrados no contexto dos seus agrupamentos naturalmente constituídos: a linguística, a antropologia, o folclore, etc.

si mesmo e para o mundo as partes essenciais, ao menos da fé tão profundamente nele inculcada por sua mãe.

Mas um jovem que se desenvolveu na era de Frederico e de Voltaire não podia isolar-se da corrente cética daquela época. Kant foi profundamente influenciado até mesmo por homens a quem mais tarde pretendeu refutar e talvez mais do que tudo pelo seu inimigo favorito, Hume. Veremos mais adiante o extraordinário fenômeno de um filósofo transcendendo o conservadorismo de sua maturidade e retornando em seu quase último trabalho, próximo à idade de setenta anos, a um liberalismo viril que lhe haveria trazido o martírio se sua idade e fama não o protegessem. Mesmo no meio de seu trabalho de restauração religiosa, ouvimos, com surpreendente frequência, os sons de um ou outro Kant a quem poderíamos quase confundir com um Voltaire. Schopenhauer achava "não ser o menor dos méritos de Frederico, o Grande, o fato de que sob seu governo Kant pudesse se desenvolver e ousar publicar sua *Crítica da Razão Pura*". Dificilmente, sob qualquer outro governo, poderia um professor "assalariado" (consequentemente, na Alemanha, um empregado do governo) "aventurar-se a tal coisa. Kant foi obrigado a prometer ao sucessor imediato do grande rei que não escreveria mais." Foi em gratidão a essa liberdade que Kant dedicou a *Crítica* a Zedlitz, o avançado e progressista Ministro da Educação de Frederico.

Em 1755, Kant começou seu trabalho como instrutor da Universidade de Königsberg. Durante quinze anos deixaram-no neste posto subalterno; duas vezes foi recusado seu pedido de se tornar professor. Finalmente, em 1770, foi nomeado professor de lógica e metafísica. Após muitos anos de experiência como professor, escreveu um livro didático sobre pedagogia e costumava dizer dele que continha muitos preceitos excelentes nenhum dos quais ele jamais aplicara. E, no entanto, foi talvez um melhor professor do que escritor; duas gerações de estudantes aprenderam a amá-lo. Um de seus princípios práticos era prestar mais atenção aos alunos de

capacidade média; os tolos, dizia ele, não podiam ser auxiliados, e os gênios tratariam de si mesmos.

Ninguém esperava que ele espantasse o mundo com um novo sistema metafísico; espantar qualquer pessoa parecia ser a última coisa que esse tímido e modesto professor faria. Ele próprio não parecia ter grandes esperanças nesse setor; na idade de quarenta e dois anos escreveu: "Tenho a sorte de ser um amante da metafísica; mas minha amante até agora poucos favores me dispensou." Nesse tempo, falava no "abismo sem fundo da metafísica" e da metafísica como "um oceano escuro sem praias ou farol," juncado⁶ de muitos destroços filosóficos. Chegava até a atacar os metafísicos como sendo aqueles que habitam as altas torres da especulação, "onde em geral há muito vento." Ele não previu que a maior de todas as tempestades metafísicas seria provocada por seu próprio sopro.

Durante esses anos sossegados seus interesses eram antes físicos do que metafísicos. Escrevia sobre plantas, terremotos, incêndios, ventos, éter, vulcões, geografia, etnologia e uma centena de outras coisas desse tipo que não se confunde facilmente com metafísica. Sua Teoria dos Céus (1755) propunha algo muito semelhante à hipótese nebular de Laplace e tentava uma explicação mecânica de todo movimento e desenvolvimento sideral. Todos os planetas, achava Kant, foram ou serão habitados e aqueles mais afastados do Sol, tendo passado por um período mais longo de crescimento, terão, provavelmente, uma espécie mais elevada de organismos inteligentes do que os até agora produzidos em nosso planeta. Sua Antropologia, (composta em 1798, das conferências de toda uma vida), sugeria a possibilidade da origem animal do homem. Kant argumentava que se a criança, nas épocas remotas quando o homem ainda estava à mercê das feras selvagens, chorasse tão alto ao chegar ao mundo

⁶ **Juncar**: estar espalhado ou espalhar em quantidade sobre.

REFLEXÕES XXIX

como o faz agora, teria sido descoberta e comida pelos animais ferozes; consequentemente, o provável era que o homem, de início, tivesse sido muito diferente daquele em que se transformara na civilização. E aí Kant prosseguiu, sutilmente: "Como a natureza agiu para produzir esse desenvolvimento e como foi auxiliada nós não sabemos. Esse comentário nos leva longe. Sugere a ideia de que talvez o atual período da história, por ocasião de alguma grande revolução física, possa ser seguido de um terceiro, no qual um orangotango ou um chimpanzé desenvolveriam os órgãos que servem para andar, tocar e falar, transformando-os na estrutura articulada de um ser humano com um órgão central a ser utilizado para a compreensão, e gradualmente iriam progredindo sob o treinamento das instituições sociais." Terá esse emprego do condicional sido a cautelosa maneira indireta de Kant apresentar seu ponto de vista sob o modo como o homem realmente se desenvolvera partindo do animal?

Assim, observamos o desenvolvimento lento desse homem pequenino, com cerca de um metro e meio, modesto, encolhido e contendo, no entanto, em sua cabeça, ou gerando dentro dela, a revolução de maior alcance na filosofia moderna. A vida de Kant, diz um de seus biógrafos, passou como o mais regular dos verbos regulares. "Levantando, tomando café, escrevendo, lecionando, jantando, andando," diz Heine, — "cada um tinha sua hora determinada. E quando Emanuel Kant, num casaco cinzento, bengala na mão, surgia à porta de sua casa e dirigia-se para uma pequena avenida de tílias, que ainda é chamada o "Passeio do Filósofo", os vizinhos sabiam que eram exatamente três e meia. Passeava assim para cima e para baixo, durante todas as estações do ano; quando o tempo estava sombrio ou nuvens cinzentas ameaçavam chuva, seu velho empregado Lampe era visto seguindo-o ansiosamente, com um vasto guarda-chuva debaixo do braço, como o símbolo da prudência.

Seu físico era tão frágil que tinha de submeter-se a um severo regime de vida: achava mais seguro fazê-lo sem médico e

assim viveu até os oitenta. Aos setenta escreveu um ensaio – Do Poder da Mente em Dominar a Sensação de Doença por Força de Decisão. Um de seus princípios favoritos era respirar somente através do nariz, especialmente quando ao ar livre: assim sendo, no outono, inverno e primavera não permitia que ninguém lhe dirigisse a palavra durante seus passeios diários; é preferível o silêncio a um resfriado. Aplicava filosofia até na maneira de segurar suas meias – por tiras que entravam nos bolsos das calças, onde terminavam em elásticos contidos em pequenas caixas. Ele pensava a fundo sobre as coisas antes de agir e, conseqüentemente, ficou solteiro a vida toda. Duas vezes pensou em pedir a mão de alguém, mas refletia tanto tempo que, num dos casos, a senhorita casou-se com um cavalheiro mais ousado e no outro a jovem mudou-se de Königsberg antes de o filósofo chegar a uma decisão. Talvez achasse, como Nietzsche, que o casamento o atrapalharia na busca honesta da verdade: "um homem casado", costumava dizer Talleyrand, "fará qualquer coisa por dinheiro". E Kant escrevera, aos vinte e dois anos, com todo o entusiasmo sadio da mocidade onipotente: "Já me decidi quanto à linha que pretendo manter. Tomarei meu rumo e nada me impedirá de segui-lo."

E assim persistiu, atravessando a pobreza e a obscuridade, rascunhando, escrevendo e reescrevendo sua *magnum opus*⁷ durante quase quinze anos: terminando-a somente em 1781, quando estava com cinquenta e sete anos. Nunca um homem amadureceu tão lentamente, mas, também, nunca um livro surpreendeu e perturbou tanto o mundo filosófico.

Capítulo III- A Crítica da Razão Pura- Qual o significado desse título? Crítica é empregado nesse caso com a ideia de análise crítica; Kant não está propriamente atacando a "razão pura", exceto, no final, para mostrar suas limitações; ele antes tem a esperança de mostrar suas possibilidades e de colocá-las

⁷ ***Magnum opus***: principal obra.

acima do conhecimento impuro que nos vem através dos canais deformantes dos sentidos. Pois razão "pura" significa o conhecimento que não vem através dos sentidos e é independente de toda a experiência sensorial; o conhecimento que nos pertence pela natureza e estrutura inerentes à mente.

Logo de início, então, Kant lança um desafio a Locke e à Escola Inglesa; o conhecimento não é todo derivado dos sentidos. Hume achava que havia demonstrado não haver alma e não haver ciência; que nossas mentes não são senão nossas ideias num seguimento e numa associação e que nossas certezas não são senão probabilidades sob o risco perpétuo de violação. Essas conclusões falsas, diz Kant, são o resultado de premissas falsas: presumes que todo conhecimento vem de sensações "separadas e distintas"; naturalmente, elas não podem te dar a necessidade ou sequências invariáveis das quais possas ter certeza eterna e, naturalmente, não podes esperar "ver" a tua alma, mesmo com os olhos do sentido interior. Concedamos ser impossível uma certeza absoluta de conhecimento se todo conhecimento advém de sensações, de um mundo externo independente que não nos deve nenhum compromisso de regularidade de comportamento. Mas, e se possuímos conhecimento que é independente da experiência sensorial, conhecimento cuja verdade está certa para nós, mesmo antes da experiência — *a priori*? Aí então a verdade absoluta e a ciência absoluta seriam possíveis, não seriam? Existe esse conhecimento absoluto? Esse é o problema da primeira Crítica "Minha indagação é o que podemos esperar alcançar com a razão quando todo o material e a assistência da experiência são retirados." A Crítica torna-se uma biologia detalhada do pensamento, um exame da origem e evolução dos conceitos, uma análise da estrutura herdada da mente. Isso, conforme acredita Kant, é todo o problema da metafísica. "Neste livro tive como objetivo principal a plenitude e ousado afirmar que não deve existir nenhum único problema metafísico que não haja sido solucionado aqui ou para a solução do qual não haja ao menos sido oferecida a chave."

REFLEXÕES XXIX

*Exegi monumentum aere perennius!*⁸ Com um tal egotismo, a natureza nos incita à criação.

A Crítica vai logo ao assunto. "A experiência não é de todo o único meio ao qual o nosso entendimento pode ser confinado. A experiência nos diz aquilo que é, mas não que aquilo tem de ser necessariamente como é e não de outra forma. Consequentemente, ela nunca nos dá quaisquer verdades realmente gerais, e nossa razão, que anseia especialmente por essa classe de conhecimento, é por ela antes despertada do que satisfeita. As verdades gerais que têm, ao mesmo tempo, o caráter de necessidade interior, têm que ser independentes da experiência — claras e certas nelas mesmas." Isso é, elas têm que ser verdadeiras qualquer que venha a ser nossa experiência posterior; verdadeiras mesmo antes da experiência; verdadeiras *a priori*. "Até que ponto podemos avançar independentemente de toda experiência, num conhecimento *a priori*, é demonstrado pelo brilhante exemplo da matemática." O conhecimento matemático é necessário e certo; não podemos conceber que seja violado por uma experiência futura. Podemos acreditar que o Sol "se levantará" no oeste amanhã ou que, algum dia, em algum mundo de asbesto, o fogo não queimará a madeira; mas não podemos de forma alguma acreditar que duas vezes dois alguma vez poderá ser outra coisa que não quatro. Essas verdades são verdadeiras antes da experiência; não dependem de experiência passada, presente ou por vir. São consequentemente verdades independentes e necessárias; é inconcebível que algum dia deixem de ser verdadeiras. Mas de onde tiramos esse caráter de independência e necessidade? Não da experiência; pois a experiência não nos dá nada a não ser sensações e acontecimentos separados, que podem alterar sua sequência no futuro. Essas verdades derivam seu caráter necessário da estrutura inerente às nossas mentes, da maneira natural e inevitável pela qual nossas mentes têm que

⁸ Erigi um monumento mais perene que o bronze.

funcionar. Pois a mente do homem (e aqui está afinal a grande tese de Kant) não é uma cera passiva sobre a qual a experiência e as sensações escrevem sua vontade absoluta e, no entanto, caprichosa. Nem é ela um mero nome abstrato para a série ou grupo de estados mentais. Ela é um órgão ativo que molda e coordena as sensações em ideias, um órgão que transforma a multiplicidade caótica da experiência na unidade ordenada do pensamento.

Mas de que forma?

1. Estética transcendental- O esforço para responder essa pergunta, para estudar a estrutura inerente à mente ou às leis inatas do pensamento, é o que Kant chama de "filosofia transcendental", porque trata-se de um problema que transcende à experiência sensorial. "Chamo transcendental ao conhecimento que se ocupa não tanto dos objetos como dos nossos conceitos *a priori* dos objetos" – com nossas formas de correlacionar nossas experiências transformando-as em conhecimento. Há dois graus ou estágios nesse processo de transformação da matéria-prima da sensação no produto acabado do pensamento. O primeiro estágio é a coordenação das sensações aplicando-se a elas as formas de percepção – espaço e tempo; o segundo estágio é a coordenação das percepções assim desenvolvidas pela aplicação a elas das formas de concepção – as "categorias" de pensamento. Kant, empregando a palavra estética em seu sentido original e etimológico, como indicando sensação, denomina o estudo do primeiro desses estágios de "Estética Transcendental"; e empregando a palavra lógica como significando a ciência das formas do pensamento, denomina o estudo do segundo estágio de "Lógica Transcendental". Essas palavras terríveis irão tomando sentido à medida que avança a argumentação; uma vez ultrapassado esse obstáculo o caminho até Kant ficará relativamente claro.

Agora, exatamente o que se quer dizer com sensações e percepções? – e como age a mente para transformar as primeiras nas segundas? Uma sensação por si mesma é

REFLEXÕES XXIX

meramente a consciência de um estímulo; temos um gosto na língua, um cheiro nas narinas, um som nos ouvidos, uma temperatura na pele, um clarão de luz na retina, uma pressão nos dedos; ela é o começo rude, cru da experiência; ela é o que a criança sente nos princípios de sua tateante vida mental; ela ainda não é o conhecimento. Mas quando essas várias sensações agrupam-se à volta de um objeto no espaço e no tempo — digamos esta maçã; quando o cheiro nas narinas, o gosto na língua, a luz na retina e a pressão reveladora do formato nos dedos e na mão unem-se e se agrupam à volta desta "coisa", aí então há uma consciência, não tanto de um estímulo como de um objeto específico; há uma percepção. A sensação passou a conhecimento.

Mas, e essa passagem, esse agrupamento, foi automático? Colocaram-se as sensações por si próprias, espontânea e naturalmente nesse conjunto e numa ordem e assim passaram à percepção? Sim, afirmaram Locke e Hume; de forma alguma, diz Kant.

Pois essas várias sensações chegam a nós através de canais variados de sentidos, através de mil "nervos aferentes" que passam da pele, olhos, ouvidos e língua para o cérebro; que misturada de mensageiros devem constituir ao abrirem caminho para as câmaras da mente, pedindo atenção! Não é de se admirar que Platão tenha falado na "tumultuada multidão dos sentidos". E entregues a si mesmas, elas permanecem uma tumultuada multidão, uma caótica diversidade, lamentavelmente impotente, esperando ser ordenadas para adquirir sentido, finalidade e poder. Seria tão possível como as mensagens trazidas a um general de um milhar de setores da linha de frente entrelaçarem-se sem auxílio até obterem compreensão e comando. Não! Há um legislador para essa multidão, o poder diretor e coordenador que não recebe, apenas, mas sim toma esses átomos de sensações e os modela num significado.

Observa, primeiro, que nem todas as mensagens são aceitas. Uma miríade de forças cerca teu corpo neste momento; uma

tempestade de estímulos martela as extremidades dos nervos que, como uma ameba, estendes para experimentar o mundo exterior; mas nem todos que chamam são escolhidos; são selecionados somente aquelas sensações que podem ser modeladas em percepções apropriadas à tua finalidade do momento ou que trazem mensagens imperiosas de perigo e que são sempre relevantes. O relógio está andando e não o ouves; mas esse mesmo ruído, nem um pouco mais alto do que antes, será imediatamente ouvido se teu objetivo o desejar. A mãe que dorme junto ao berço do filho está surda ao turbilhão da vida; mas se o pequenino se mexe, a mãe logo encontra o caminho para o despertar atento tal como um mergulhador que sobe apressadamente para a superfície do mar. Se o objetivo for a soma, o estímulo "dois e três" produzem a resposta "cinco"; se a finalidade for a multiplicação, o mesmo estímulo, as mesmas sensações auditivas, "dois e três" produzem a resposta "seis". A associação de sensações ou de ideias não se dá meramente pela contiguidade no espaço ou no tempo, nem pela similaridade, nem pela qualidade de ser recente, pela frequência ou intensidade da experiência: ela é acima de tudo determinada pelo objetivo da mente. As sensações e os pensamentos são como servos, ficam à espera de nosso chamado, elas não vêm, a menos que necessitemos delas. Há um agente de seleção e direção que as utiliza e é o seu autor. Em acréscimo às sensações e às ideias existe a mente.

Esse agente de seleção e coordenação, segundo a opinião de Kant, utiliza antes de tudo dois simples métodos para a classificação do material que lhe é apresentado: o sentido de espaço e o sentido de tempo. Assim como o general dispõe as mensagens que lhe são trazidas conforme o lugar de onde vieram e a hora em que foram escritas e desse modo encontra uma ordem e um sistema para todas elas, assim também a mente distribui suas sensações no espaço e no tempo, atribui-as a este objeto aqui ou àquele acolá, a este tempo presente ou àquele passado. Espaço e tempo não são coisas percebidas, mas modos de percepção, maneiras de dar sentido à sensação;

espaço e tempo são órgãos de percepção.

Eles são *a priori* porque toda experiência ordenada os implica e os pressupõe. Sem eles, as sensações nunca poderiam chegar a percepções. Eles são *a priori* porque é inconcebível que jamais tenhamos alguma experiência futura em que não estejamos envolvidos. E por serem *a priori*, suas leis, que são as leis da matemática, são *a priori*, absolutas e necessárias para todo o sempre. Não é meramente provável, é certo que nunca encontraremos uma linha reta que não seja a distância mais curta entre dois pontos. A matemática, ao menos, está a salvo do ceticismo destruidor de David Hume.

Poderão todas as ciências ser igualmente salvas? Sim, se se puder demonstrar ser o seu princípio básico, a lei da causalidade — de que uma causa determinada tem sempre que ser seguida de um efeito determinado — tal como o espaço e o tempo, tão inerente em todos os processos do entendimento que não se possa conceber nenhuma experiência futura que o viole ou que dele escape. É a causalidade, também, *a priori*, um requisito essencial e condição indispensável a todo o pensamento?

2. Analítica transcendental- Passamos então do largo campo da sensação e percepção à estreita e escura câmara do pensamento; da "estética transcendental" à "lógica transcendental"; e em primeiro lugar a denominação e análise daqueles elementos em nosso pensamento que não são tanto passados à mente pela percepção como passados a percepção pela mente; aquelas alavancas que elevam o conhecimento "perceptivo" dos objetos ao conhecimento "conceitual das ligações, sequências e leis. Esses instrumentos da mente que depuram a experiência em ciência. Tal como as percepções distribuíram as sensações ao redor dos objetos no espaço e no tempo, assim a concepção arruma as percepções (objetos e acontecimentos) ao redor das ideias de causa, unidade, relação recíproca, necessidade, contingência, etc.; essas e outras "categorias" são a estrutura na qual as percepções são recebidas e por meio da qual são classificadas e moldadas nos

conceitos ordenados dos pensamentos. São eles a própria essência e o caráter da mente; mente é a coordenação da experiência.

E observam novamente aqui a atividade dessa mente que para Locke e Hume era mera "cera passiva" sob os impactos da experiência sensorial. Considerem um sistema de pensamento como de Aristóteles; será concebível que essa ordenação quase cósmica de dados poderia surgir pela espontaneidade anárquica, automática dos dados eles próprios? Vejam esse formidável catálogo das fichas da biblioteca, ordenado inteligentemente numa sequência pela finalidade humana. Depois imaginem todas essas fichas jogadas no chão, todas essas fichas espalhadas na maior desordem. Podem agora conceber essas fichas espalhadas colocando-se de pé, tal como numa história de Münchhausen, dirigindo-se tranquilamente para seus lugares alfabéticos e tópicos nas suas caixetas apropriadas e cada caixeta para sua localização apropriada no arquivo? Que história milagrosa é afinal de contas essa que nos ofereceram os cétricos?

Sensação é o estímulo desorganizado, percepção é a sensação organizada, concepção é a percepção organizada, ciência é o conhecimento organizado, sabedoria é vida organizada. Cada um é um grau maior de ordem, sequência e unidade. De onde vêm essa ordem, essa sequência, essa unidade? Não das coisas elas próprias; pois nós as conhecemos apenas pelas sensações que passam através de mil canais, ao mesmo tempo, em multidão desordenada; é a nossa finalidade que dá ordem, sequência e unidade a essa desordem importuna; somos nós, nossas personalidades, nossas mentes, que trazem a luz a esse oceano. Locke estava errado quando disse: "Não há nada no intelecto exceto o que existiu primeiro nos sentidos"; Leibnitz estava certo quando acrescentou, "nada, exceto o próprio intelecto." "Percepções sem concepções", diz Kant, "são cegas". Se as percepções se organizassem automaticamente em pensamento ordenado, se a mente não fosse um esforço ativo forjando a ordem no caos, como poderia acontecer que a

mesma experiência deixasse medíocre a um homem e numa alma que fosse mais ativa e incansável fosse elevada à luz da sabedoria e à bela lógica da verdade?

O mundo, então, tem ordem, não por si mesmo, mas porque o pensamento que conhece o mundo é em si mesmo uma ordenação, o primeiro estágio naquela classificação da experiência que no final é a ciência e a filosofia. As leis do pensamento são também as leis das coisas, pois sabemos das coisas apenas por meio desse pensamento que tem que obedecer a essas leis, já que eles e elas são unos e a lógica e a metafísica se fundem. Os princípios generalizados da ciência são necessários porque fundamentalmente eles são leis do pensamento que estão implícitas e pressupostas em todas as experiências, passadas, presentes e futuras. A ciência é absoluta e a verdade é eterna.

3. Dialética transcendental- No entanto, essa certeza, essa peremptoriedade, das mais elevadas generalizações da lógica e da ciência, são, paradoxalmente, limitadas e relativas. Limitadas estritamente ao campo da experiência real e relativas estritamente à nossa modalidade humana de experiência. Isto porque se nossa análise foi correta, o mundo como nós o conhecemos é uma construção, um produto retocado, quase que se poderia dizer um artigo manufaturado, para o qual a mente, pelas suas formas modeladoras, contribui tanto quanto contribui a coisa pelos seus estímulos. (Assim percebemos o topo da mesa como sendo redondo, enquanto que nossa sensação é a de uma elipse). O objeto como ele parece a nós é um fenômeno, uma aparência, talvez muito diferente do objeto externo antes de estar dentro do alcance de nossos sentidos; o que o objeto original era, nunca podemos saber: a "*coisa-em-si*" pode ser um objeto do pensamento ou uma inferência (um "número"), mas não pode ser experimentada, pois ao ser experimentada seria transformada pela sua passagem por meio dos sentidos e do pensamento. "Permanece inteiramente desconhecido a nós o que os objetos podem ser por si mesmos e separadamente da receptividade

REFLEXÕES XXIX

de nossos sentidos. Não conhecemos nada a não ser nossa modalidade de percebê-los; sendo essa modalidade peculiar a nós e não compartilhada necessariamente por todos os seres, porém sem dúvida por todos os seres humanos. A Lua como nós a conhecemos é meramente um feixe de sensações (como viu Hume), unificadas (como Hume não viu) pela nossa estrutura mental nata por meio da elaboração das sensações em percepções e destas em concepções ou ideias; resultado, a Lua é, para nós, meramente, nossas ideias. Não que Kant jamais ponha em dúvida a existência da "matéria" e do mundo exterior; mas ele acrescenta que não sabemos nada de certo acerca deles, exceto que existem. O conhecimento detalhado que possuímos é acerca de sua aparência, de seus fenômenos, das sensações que deles temos. Idealismo não significa, como julga o homem comum, que não existe nada além do sujeito que percebe; mas sim que uma boa parte de cada objeto é criada pelas formas de percepção e compreensão. Conhecemos o objeto tal como é transformado em ideia; o que ele é antes de ser assim transformado não podemos saber. A ciência é, afinal, ingênua; ela supõe estar lidando com *coisas-em-si*, em sua vigorosamente externa e incorrompida realidade; a filosofia é um pouco mais sofisticada e compreende que todo o material da ciência consiste antes de sensações, percepções e concepções do que de coisas. "O maior mérito de Kant", diz Schopenhauer, "é distinguir o fenômeno da *coisa-em-si*."

Segue-se que qualquer tentativa, seja pela ciência ou pela religião, de dizer exatamente o que é a realidade fundamental, tem que cair na mera hipótese; "a compreensão não pode nunca passar dos limites da sensibilidade." Uma ciência assim transcendental perde-se em "antinomias"⁹ e uma teologia assim transcendental perde-se em "paralogismos"¹⁰. A cruel função da "dialética transcendental" é examinar a validade

⁹ **Antinomia:** afirmações contraditórias a que a razão chega quando pretende determinar a natureza absoluta do mundo.

¹⁰ **Paralogismo:** erro cometido de boa-fé.

dessas tentativas da razão de se evadir do círculo circundante de sensação e aparência para o mundo, que não se pode conhecer, das coisas "em si".

Antinomias são os dilemas insolúveis nascidos de uma ciência que tenta passar por cima da experiência. Assim, por exemplo, quando o conhecimento tenta decidir se o mundo é finito ou infinito no espaço, o pensamento rebela-se contra ambas as suposições: somos levados a conceber, além de qualquer limite, algo mais longínquo, interminavelmente; e, no entanto, a infinidade é em si mesma inconcebível. E então, teve o mundo um começo temporal? Não podemos conceber a eternidade; mas não podemos também conceber nenhum ponto no passado sem sentir imediatamente que antes dele existia algo. Ou terá aquela sequência de causas, que a ciência estuda, um começo, uma Causa Primeira? Sim, pois uma cadeia interminável é inconcebível; não, pois, uma primeira causa não causada é igualmente inconcebível. Há alguma saída desses becos do pensamento? Há, diz Kant, se nos lembrarmos que espaço, tempo e causa são modalidades de percepção e concepção que têm que entrar em toda nossa experiência, já que são a teia e a estrutura da experiência. Esses dilemas surgem de se supor que espaço, tempo e causa são coisas externas independentes da percepção. Nunca teremos qualquer experiência que não seja por nós interpretada em termos de espaço, tempo e causa; mas nunca teremos uma filosofia se esquecermos que esses elementos não são coisas, mas sim modalidades de interpretação e entendimento. Assim também como os paralogismos da teologia "racional" — que tenta provar pela razão teórica que a alma é uma substância incorruptível, que a vontade é livre e está acima da lei de causa e efeito e que existe um "ser necessário", Deus, como a pressuposição de toda a realidade. A dialética transcendental tem de lembrar à teologia que substância, causa e necessidade são categorias finitas, modalidades de arranjo e classificação que a mente aplica à experiência sensorial e com validade digna de confiança apenas para os fenômenos que aparecem a uma experiência desse

tipo. Não podemos aplicar essas concepções ao mundo numeral (ou meramente inferido e conjecturado). A religião não pode ser provada pela razão teorética.

Termina assim a primeira Crítica. Podemos bem imaginar David Hume, um galês ainda mais manhoso do que o próprio Kant, observando os resultados com um sorriso sardônico. Ali estava um livro tremendo, oitocentas páginas, repleto quase que além do suportável de uma terminologia pesada, propondo-se a solucionar todos os problemas da metafísica e concomitantemente a salvar a peremptoriedade da ciência e a verdade essencial da religião. O que havia o livro realmente feito? Havia destruído o mundo cândido da ciência e o limitado, se não em grau, certamente em alcance — e a um mundo confessadamente de mera superfície e aparência, além do qual podia ela se manifestar somente em "antinomias" caricatas: assim foi "salva" a ciência! Os trechos mais eloquentes e incisivos do livro haviam argumentado que os objetos da fé — a alma livre e imortal e um criador benevolente — nunca poderiam ser demonstrados pela razão. Assim foi "salva" a religião! Não é de se admirar que os padres da Alemanha protestassem energicamente contra essa salvação e se vingassem dando o nome de Emanuel Kant a seus cachorros!

E não é de se admirar que Heine comparasse o pequeno professor de Königsberg ao terrível Robespierre: esse último havia meramente causado a morte de um rei e de alguns milhares de franceses — o que um alemão pode perdoar, mas Kant, disse Heine, havia destruído Deus e solapado os mais preciosos argumentos da teologia. "Que contraste violento entre a vida exterior desse homem e seus pensamentos destruidores e abaladores do mundo! Tivessem os cidadãos de Königsberg vislumbrado todo o significado desses pensamentos teriam eles sentido um receio mais profundo na presença desse homem do que na do carrasco que meramente mata seres humanos. Mas aquela boa gente nada via nele a não ser um professor de filosofia; e quando na hora marcada

ele dava seu passeio, cumprimentavam-no amistosamente e acertavam seus relógios."

Terá isso sido uma caricatura ou uma revelação?

Capítulo IV- A Crítica da Razão Prática- Se a religião não pode ser baseada na ciência e na teologia, no que então o poderá ser? Na moral. A base na teologia é insegura demais; é melhor que seja abandonada, até mesmo destruída; a fé tem que ser colocada além do alcance ou domínio da razão. Mas, consequentemente, a base moral da religião tem que ser absoluta, não pode ser derivada de experiências sensoriais passíveis de dúvidas ou inferências precárias; nem corrompida pela mistura com a razão falível; ela tem que ser derivada do SER interior pela intuição e percepção direta. Temos que encontrar uma ética universal e necessária; princípios de moral *a priori* tão absolutos e certos como a matemática. Temos que mostrar que "a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar por si mesma a vontade independentemente de todo elemento empírico," que o senso moral é inato e não derivado da experiência. O imperativo moral de que necessitamos como base da religião tem que ser um imperativo absoluto, categórico.

Agora, a mais surpreendente realidade em toda a nossa experiência é justamente nosso senso moral, nossa sensação inevitável, diante da tentação, de que isso ou aquilo é errado. Podemos ceder, mas a sensação não obstante estará lá. *Le matin je fais des projets et le soir je fais des sottises*,¹¹ mas sabemos que elas são *sottises* e tornamos a tomar resoluções. O que é que traz a picada do remorso e as novas resoluções? É o imperativo categórico dentro de nós, a ordem incondicional de nossa consciência de "agir como se a máxima de nossa ação fosse se tornar por nossa vontade uma lei universal da natureza." Sabemos, não pelo raciocínio, mas por uma sensação intensa e imediata, que temos de evitar um

11 De manhã eu faço planos e à noite eu faço bobagens.

REFLEXÕES XXIX

comportamento que, se adotado por todos os homens, tornaria impossível a vida em sociedade. Quero escapar de um compromisso com uma mentira? Porém, "ainda que possa desejar a mentira, não posso de forma alguma desejar que mentir seja uma lei universal. Pois com uma tal lei não haveria de todo promessas." Daí a sensação em mim de que não devo mentir, mesmo que me seja vantajoso. A prudência é hipotética; seu lema é "Sinceridade quando essa é a melhor política; mas a lei moral em nossos corações é incondicional e absoluta.

E uma ação é boa não porque tem bons resultados ou porque é sábia, mas sim porque é feita em obediência a esse sentido interior de dever, essa lei moral que não provém de nossa experiência pessoal, mas rege imperiosamente e *a priori* todo nosso comportamento, passado, presente e futuro. A única coisa absolutamente boa neste mundo é uma vontade boa — a vontade de seguir a lei moral, indiferentemente aos lucros ou perdas para nós mesmos. Não te preocupes com tua felicidade; faz teu dever. "Moralidade não é propriamente a doutrina de como podemos nos tornar felizes, mas sim de como podemos nos tornar dignos da felicidade." Busquemos a felicidade dos outros; mas, para nós, a perfeição — quer ela nos traga felicidade ou dor. Para conseguir a perfeição em ti mesmo e a felicidade nos outros, "age de forma a tratar a humanidade, quer na tua própria pessoa ou na de um outro, em todos os casos como um fim, nunca apenas como um meio — isso também, como sentimos diretamente, é parte do imperativo categórico. Vivamos em conformidade com um tal princípio e muito em breve criaremos uma comunidade ideal de seres racionais. Para criá-la precisamos apenas agir como se já pertencêssemos a ela. Temos de aplicar a lei perfeita no estado imperfeito. É uma ética dura, dizes — essa colocação do dever acima da beleza, da moralidade acima da felicidade; mas é só assim que podemos cessar de ser animais e começar a ser deuses. Reparem, entretanto, que esse absoluto comando do dever, prova enfim a liberdade de nossa vontade. Como poderíamos jamais ter concebido uma tal noção de dever se

REFLEXÕES XXIX

não nos sentíssemos livres? Não podemos provar essa liberdade pela razão teórica; provamo-la ao senti-la diretamente na crise da escolha moral. Sentimos essa liberdade como a própria essência de nosso ser interior, do "Ego puro"; sentimos dentro de nós a atividade espontânea de uma mente modelando as experiências e escolhendo as metas. Nossas ações, uma vez que as iniciamos, parecem seguir leis fixas e invariáveis, mas isso apenas porque percebemos seus resultados por meio dos sentidos que vestem tudo que transmitem nas vestes daquela lei causal que nossas próprias mentes elaboraram. Não obstante, estamos além e acima das leis que fazemos a fim de compreender o mundo de nossa experiência; cada um de nós é um centro de força iniciadora e poder criador. De um modo que sentimos, mas não podemos provar, cada um de nós é livre.

E também, apesar de não o poder provar, sentimos que somos imortais. Percebemos que a vida não é como essas peças de teatro tão queridas pelo povo — nas quais todo vilão é punido a toda ação virtuosa tem sua recompensa; todo dia aprendemos de novo que aqui a astúcia da serpente funciona melhor do que a mansidão da pomba e que qualquer ladrão pode triunfar se roubar bastante. Se a mera utilidade e conveniência mundanas fossem a justificativa da virtude, não seria sábio ser bom demais. E, no entanto, sabendo disso tudo, sendo-nos isso atirado ao rosto com insistência brutal, ainda assim sentimos o comando à retidão, sabemos que devemos fazer o bem desvantajoso. Como poderia sobreviver esse sentido do dever se em nossos corações não sentíssemos ser esta vida apenas uma parte da vida, este sonho terreno apenas um prelúdio embriônico de um novo nascimento, um novo despertar; se não soubéssemos vagamente que naquela vida posterior e mais longa o equilíbrio será restabelecido e nem um copo d'água será dado generosamente sem que seja mil vezes devolvido?

Finalmente, e pelo mesmo indício, existe um Deus. Se o senso do dever implica a crença em recompensas futuras e a

justifica, "o postulado da imortalidade... tem que levar à suposição da existência de uma causa adequada a esse efeito; em outras palavras, tem que postular a existência de Deus." Isso também não é prova por meio da "razão"; o senso moral, que trata com o mundo de nossas ações, tem que ter prioridade sobre aquela lógica teórica que foi desenvolvida apenas para tratar com os fenômenos sensoriais. Nossa razão nos deixa livres de crer que por trás da *coisa-em-si* há um Deus justo; nosso senso moral ordena que acreditemos nisso. Rousseau tinha razão: acima da lógica da mente está o sentimento no coração: o coração tens razões próprias, como disse Pascal, que a mente nunca poderá compreender.

Capítulo V- Da religião e razão- Parece isso vulgar, tímido e conservador? Mas não o era: pelo contrário, essa negação ousada da teologia "racional", essa redução franca da religião à esperança e à fé moral, provocou protestos de todos os ortodoxos da Alemanha. Enfrentar essa "força de quarenta clérigos" (como teria dito Byron) exigia mais coragem do que normalmente se associa ao nome de Kant. Ser ele bastante valente foi demonstrado claramente quando publicou, aos sessenta e seis anos, sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, e, aos sessenta e nove anos, sua *A Religião dentro dos Limites da Razão Pura*. No primeiro desses livros, Kant volta à discussão do argumento do traçado que, em sua primeira *Crítica*, rejeitara como prova insuficiente da existência de Deus. Começa correlacionando traçado e beleza; o belo, julga ele, é qualquer coisa que revela simetria e unidade de estrutura, como se houvesse sido traçado pela inteligência. Observa de passagem (e aqui Schopenhauer aproveitou-se bastante de sua teoria da arte) que a contemplação de um traçado simétrico sempre nos dá um prazer desinteressado; e que "um interesse pela beleza da natureza por ela mesma é sempre um sinal de bondade." Muitos objetos na natureza demonstram uma tal beleza, uma tal simetria e unidade que quase nos leva à ideia de um traçado sobrenatural. Mas por outro lado, diz Kant, existem também na natureza muitos exemplos de desperdício e caos, de multiplicação e repetição desnecessária; a natureza

preserva a vida, mas à custa de quanto sofrimento e morte; a aparência de um traçado externo, então, não é uma prova conclusiva da Providência. Os teólogos que usam tanto essa ideia deviam abandoná-la e os cientistas que a abandonassem deveriam usá-la; uma indicação magnífica e conduz a centenas de revelações. Pois existe sem dúvida um traçado; mas é um traçado interno, o traçado das partes pelo todo; e se a ciência interpretar as partes de um organismo em termos de sua significação para o todo, ela terá um saldo admirável para aquele outro princípio heurístico¹² — a concepção mecânica da vida — que também é fértil para descobertas, mas que, sozinho, nunca poderá explicar nem mesmo o crescimento de uma folha de grama.

O ensaio sobre religião é um trabalho extraordinário para um homem de sessenta e nove anos; é talvez o mais ousado de todos os livros de Kant. Já que a religião tem que ser baseada não na lógica da razão teórica, mas sim na razão prática do senso moral, segue-se que qualquer bíblia ou revelação tem que ser julgada por seu valor para a moralidade e não pode ela própria ser o juiz de um código moral. Igrejas e dogmas têm valor só na medida em que assistem o desenvolvimento moral da raça. Quando meras doutrinas ou cerimônias usurpam a prioridade sobre a excelência moral como um teste de religião, a religião desapareceu. A igreja verdadeira é uma comunidade de pessoas, por mais espalhadas e divididas que estejam, que estão unidas pela devoção à lei moral comum. Foi para estabelecer uma tal comunidade que Cristo viveu e morreu; foi essa igreja verdadeira que ele exibiu em contraste ao clericalismo dos fariseus. Mas um outro clericalismo quase oprimiu essa nobre concepção. "Cristo trouxe o reino de Deus mais para perto da terra; mas ele foi mal interpretado e em lugar do reino de Deus foi estabelecido o reino do padre entre nós." Doutrina e ritual substituíram novamente a vida reta; e

¹² **Heurística**: arte de inventar, de fazer descobertas; ciência que tem por objeto a descoberta dos fatos.

em vez de os homens serem ligados pela religião, estão divididos em mil seitas; e todas as formas de "tolices piedosas" são inculcadas como "uma espécie de prestação de serviços na corte celestial por intermédio da qual pode se conseguir por meio de lisonjas a proteção do governante do céu." Além disso, milagres não podem provar a religião, pois nunca podemos confiar inteiramente nas declarações que os sustentam; e a oração é inútil se sua finalidade é a suspensão das leis naturais que vigoram para todas as experiências. Finalmente, o nadir da perversão é atingido quando a igreja torna-se um instrumento nas mãos de um governo reacionário; quando os sacerdotes, cuja função é consolar e guiar uma humanidade atribulada com a fé religiosa, a esperança e a caridade, são usados como instrumentos do obscurantismo teológico e da opressão política. A audácia dessas conclusões estava no fato de que era precisamente isso o que havia acontecido na Prússia. Frederico, o Grande, morreu em 1786 e seu sucessor fora Frederico Guilherme II, a quem as ações liberais de seu predecessor pareciam cheirar impatrioticamente ao Iluminismo francês. Zedlitz, que fora Ministro da Educação sobre Frederico, foi demitido e seu cargo foi dado ao pietista Wollner, a quem Frederico havia acusado de ser "um sacerdote intrigante e traidor" que dividia seu tempo entre a alquimia e mistérios rosacruzistas, e que subiu ao poder oferecendo-se como "um instrumento indigno" para a política do novo monarca de restabelecer a fé ortodoxa pela compulsão. Wollner expediu, em 1788, um decreto que proibia qualquer ensinamento, nos colégios ou universidades, que divergisse da forma ortodoxa do protestantismo luterano; ele estabeleceu uma severa censura sobre todos os tipos de publicações e ordenou a dispensa de todos os professores suspeitos de qualquer heresia. Kant, a princípio, foi deixado em paz porque ele era um homem velho e — como disse um conselheiro da corte — só poucas pessoas o liam e essas não o compreendiam. Mas o ensaio sobre a religião era muito compreensível; e, apesar de ressoar com fervor religioso, revelava um estilo que lembrava demais Voltaire para passar

pela nova censura. O *Berliner Monatsschrift*, que planejara publicar o ensaio recebeu ordem de não o fazer. Kant agiu então com um vigor e uma coragem difíceis de se acreditar num homem que havia quase completado setenta anos. Enviou o ensaio a alguns amigos seus em Iena e por meio deles conseguiu publicá-lo na seção de imprensa da universidade de lá. Iena estava fora da Prússia, sob a jurisdição daquele mesmo liberal Duque de Weimar que agora tomava conta de Goethe. O resultado foi que em 1794 recebeu uma eloquente ordem do gabinete do rei prussiano, que dizia o seguinte: "Nossa pessoa mais elevada teve grande desprazer em observar como o senhor dá um mau emprego à sua filosofia utilizando-a para minar e destruir muitas das mais importantes e fundamentais doutrinas das Sagradas Escrituras e do cristianismo. Exigimos que nos dê imediatamente uma explicação precisa e esperamos que no futuro não mais de tais motivos de ofensa, mas sim que, conforme é seu dever, empregue seu talento e autoridade de forma a que nossa finalidade paternal seja mais e mais alcançada. Se continuar a se opor a essa ordem poderá contar com consequências desagradáveis. Kant respondeu que todo estudioso deveria ter o direito de formar opiniões independentes sobre assuntos religiosos e de fazê-las conhecidas; mas que durante o reinado do atual imperador ele se manteria em silêncio. Alguns biógrafos que sabem ser muito valentes por procuração, condenaram-no por essa concessão, mas nós devemos lembrar que Kant estava com setenta anos, que tinha pouca saúde e não estava apto a uma luta; além disso, já tinha difundido sua mensagem para o mundo.

Capítulo VI- Da política e da paz eterna- O governo prussiano poderia ter perdoado a teologia de Kant se ele não fosse também culpado de heresias políticas. Três anos após o acesso de Frederico Guilherme II, a revolução francesa fazia tremer todos os tronos da Europa. Numa ocasião em que a maioria dos mestres das universidades prussianas apressaram-se em apoiar a monarquia legítima, Kant, na

idade de sessenta e cinco anos, saudara com alegria a revolução com lágrimas nos olhos e dizia aos amigos: "Agora posso dizer como Simeão, 'Senhor, deixai agora Vosso servo partir em paz pois meus olhos já viram Vossa Salvação.'"

Ele havia publicado, em 1784, uma breve exposição de sua teoria política sob o título "O Princípio Natural da Ordem Política considerada em conexão com a ideia de uma História Cosmopolita Universal"; o título em si já era uma porção considerável do ensaio. Kant começa reconhecendo, naquela luta de cada um contra todos que tanto havia chocado a Hobbes, o sistema da natureza de desenvolver as capacidades ocultas de vida; a luta é o acompanhamento indispensável do progresso. Se os homens fossem inteiramente sociais, o homem ficaria estagnado; uma certa mistura de individualismo e competição é necessária para fazer com que a espécie humana sobreviva e se desenvolva. "Sem qualidade de tipo antissocial... os homens poderiam ter levado uma vida arcádica de pastores numa total harmonia, satisfação e amor mútuo; mas nesse caso seus talentos teriam ficado para sempre escondidos no embrião." (Kant não era, conseqüentemente, um servil seguidor de Rousseau). "Graças sejam dadas então à natureza por essa característica antissocial, por esse ciúme invejoso e essa vaidade, por esse desejo insaciável de posse e de poder... O homem deseja a concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a espécie; e ela deseja a concórdia, para que o homem seja impelido a um novo esforço de seus poderes e a um desenvolvimento adicional de suas capacidades naturais.

A luta pela existência não é, então, totalmente, um mal. Os homens, todavia, logo percebem que ela tem que ser restringida dentro de certos limites e regulada por regras, costumes e leis: daí a origem e o desenvolvimento da sociedade civil. Mas aí "a mesma característica antissocial que forçou os homens a uma sociedade torna-se novamente a causa de cada comunidade assumir a atitude de liberdade incontrolada em suas relações exteriores — isto é, como um

Estado em suas relações com outros Estados; e, conseqüentemente, qualquer um dos Estados tem que esperar de qualquer um dos outros a mesma espécie de males que anteriormente oprimiu os indivíduos e os obrigou a entrar numa união civil regulamentada pela lei." É tempo que as nações, tal como os homens, emergjam do estado selvagem da natureza e entrem em acordo para manter a paz. Todo o sentido e evolução da história é a sempre maior restrição da combatividade e violência, e contínua ampliação da área de paz. "A história da raça humana, vista como um todo, pode ser considerada como a realização de um plano oculto da natureza para produzir uma constituição política, interna e externamente perfeita, com o único estado em que todas as capacidades por ela implantadas na humanidade possam ser integralmente desenvolvidas." Se não ocorre um tal progresso, os trabalhos das civilizações sucessivas são como os de Sísifo, que outra vez e mais outra vez "empurrava uma imensa pedra redonda até ao alto de um morro íngreme", apenas para que ela rolasse de volta quando estava quase no cume. A História então não seria nada mais do que uma loucura interminável e tortuosa: "e poderíamos supor, como os hindus, que a terra é um lugar para a expiação de velhos e esquecidos pecados."

O ensaio sobre a "Paz Eterna" (publicado em 1795, quando Kant tinha setenta e um anos) é um nobre desenvolvimento desse tema. Kant sabe como é fácil rir dessa frase; e sob o título ele escreve: "Essas palavras foram uma vez colocadas por um estalajadeiro holandês no seu quadro de avisos, como uma inscrição satírica, sobre um cemitério." Kant, anteriormente havia se queixado, como aparentemente o faz cada geração, de que "nossos governantes não têm dinheiro para gastar com a educação pública... porque todos os seus recursos já estão colocados nas despesas da próxima guerra." As nações não serão realmente civilizadas até que todos os exércitos permanentes sejam abolidos. A audácia dessa proposta ressalta quando nos lembramos que foi a própria Prússia que, sob o pai de Frederico, o Grande, fora a primeira a estabelecer o recrutamento militar. "Exércitos permanentes

incitam os países a sobrepujar um ao outro no número de seus homens armados, o que não tem limite. Devido às despesas por isso ocasionadas, a paz torna-se finalmente mais opressiva do que uma pequena guerra, e os exércitos permanentes são, por conseguinte, a causa das guerras de agressão empreendidas a fim de se livrar desse fardo." Pois em tempo de guerra o exército se sustentaria com os produtos do campo, por requisição, aquartelamento e pilhagem; de preferência no território do inimigo, mas, se necessário, em sua própria terra; até mesmo isso seria melhor do que sustentá-la com os fundos do governo.

Uma grande parte desse militarismo, na opinião de Kant, devia-se ao fato de ter a Europa se expandido na América, África e Ásia, com as resultantes disputas dos ladrões sobre as novas presas. "Se compararmos os exemplos bárbaros de inospitalidade... com o comportamento cruel dos Estados civilizados, e especialmente dos comerciais, as injustiças praticadas por ele mesmo em seu primeiro contato com terras e povos estrangeiros enchem-nos de horror; sendo uma simples vista a esses povos considerada por eles como o equivalente a uma conquista. A América, as terras dos negros, as Ilhas Molucas, o Cabo da Boa Esperança, etc.... ao ser descobertos, foram tratados como países que a ninguém pertenciam; pois os habitantes aborígenes foram considerados como nada... E tudo isso foi feito por nações que fazem grande estardalhaço quanto à sua santidade e que, ao mesmo tempo em que sorvem iniquidades como água, querem ser olhadas como as próprias eleitas da fé ortodoxa." A velha raposa de Königsberg ainda não fora reduzida ao silêncio!

Kant atribuía essa cobiça imperialista à constituição oligárquica dos Estados europeus; as presas iam para uns poucos selecionados e continuavam a ser substanciais mesmo depois da divisão. Se fosse estabelecida a democracia, e todos participassem do poder político, as presas do assalto internacional teriam que ser tão subdivididas que passariam a ser uma tentação resistível. Daí "o primeiro artigo

peremptório das condições da Paz Eterna" ser o seguinte: "A constituição civil de todo Estado será republicana e a guerra não será declarada a não ser por um plebiscito de todos os cidadãos." Quando aqueles que têm que enfrentar a luta tiverem o direito de decidir entre a guerra e a paz, a história não mais será escrita com sangue. "Por outro lado, numa constituição onde o súdito não é um membro votante do Estado, o qual conseqüentemente não é republicano, a resolução de ir à guerra é um assunto de somenos importância no mundo. Pois, neste caso, o governante, que, como tal, não é um mero cidadão, mas o dono do Estado, não precisa sofrer pessoalmente em nada com a guerra, nem tens ele que sacrificar seus prazeres da mesa ou da caça, ou seus agradáveis palácios, festivais da corte, ou coisas similares. Ele pode, portanto, decidir pela guerra por razões insignificantes, como se ela não fosse senão uma expedição de caça; e, quanto ao que concerne à sua conveniência, ele pode deixar sua justificação, sem se preocupar por isso, ao corpo diplomático, que está sempre por demais pronto a prestar seus serviços para essa finalidade." Como a verdade é contemporânea!

A vitória aparente da revolução sobre os exércitos da reação, em 1795 deu a Kant a esperança de que as repúblicas iriam agora multiplicar-se por toda a Europa e que uma ordem internacional surgiria baseada numa democracia sem escravidão e sem exploração, devotada à paz. Afinal de contas, a função do governo é auxiliar e fazer progredir o indivíduo, e não se servir dele. "Todo homem tem que ser respeitado como um fim absoluto em si mesmo; e é um crime contra a dignidade que lhe pertence como ser humano, usá-lo como um mero meio para alguma finalidade externa." Isto também é uma parte e parcela daquele imperativo categórico sem o qual a religião é uma farsa hipócrita. Kant, conseqüentemente, clama pela igualdade, não de aptidão, mas de oportunidade para o desenvolvimento e aplicação da aptidão; ele rejeita todas as prerrogativas de nascimento e classe e dá como origem de todos os privilégios hereditários alguma conquista violenta no passado. No meio do obscurantismo da reação e da

união de toda a Europa monárquica para esmagar a revolução, ele toma posição, a despeito de seus setenta anos, a favor da nova ordem, pelo estabelecimento da democracia e liberdade em toda a parte. Nunca antes falara com tanta bravura a velhice com a voz da mocidade. Mas ele agora estava exausto. Correrá sua corrida e combaterá sua luta. Foi fenecendo lentamente numa senilidade que por fim passou a ser uma insanidade inofensiva: um a um, seus sentidos e seus poderes o deixaram; e, em 1804, na idade de setenta e nove anos, morreu, tranqüila e naturalmente, como uma folha caindo de uma árvore.

Capítulo VII- Crítica e avaliação- E como se mantém, nos dias de hoje, esta complexa estrutura de lógica, metafísica, psicologia, ética e política, depois que as tormentas filosóficas de um século a açoitaram? É agradável poder responder que o grande edifício permanece; e que a "filosofia crítica" representa um acontecimento de importância permanente na história do pensamento. Mas muitos detalhes e revelins¹³ da estrutura foram abalados. Primeiro, então, é o espaço uma mera "forma da sensibilidade", não tendo uma realidade objetiva independente da mente perceptiva? Sim e não. Sim, pois o espaço é um conceito vazio quando não está cheio de objetos percebidos; "espaço" significa meramente que certos objetos estão, para a mente perceptiva, em tal e tal posição, ou distância, com relação a outros objetos percebidos, e não é possível uma percepção externa a não ser dos objetos no espaço. O espaço é então, sem dúvida, uma "forma necessária da faculdade de percepção externa." E não, pois é certo que tais fatos espaciais, como o circuito elíptico anual, à volta do Sol, que faz a Terra, apesar de determináveis apenas pela mente, são independentes de qualquer percepção; o profundo e escuro oceano azul agitava-se antes que Byron lhe dissesse para fazê-lo e depois que ele deixou de existir. Nem é o espaço uma "construção" da mente por meio da coordenação de

¹³ **Revelim:** fortaleza.

sensações fora do espaço; percebemos o espaço diretamente por meio de nossas percepções simultâneas de diferentes objetos e diversos pontos — como quando vemos um inseto movimentando-se num fundo imóvel. Da mesma forma: o tempo como uma sensação de antes ou depois, ou uma medida de movimento, é evidentemente subjetivo e altamente relativo; mas uma árvore envelhecerá, fenecerá e apodrecerá quer o lapso de tempo seja ou não medido ou percebido. A verdade é que Kant estava ansioso demais em provar a subjetividade do espaço, como um refúgio do materialismo. Receava o argumento de que se o espaço é objetivo e universal, Deus tem que existir no espaço e, conseqüentemente, ser espacial e material. Poderia ter-se contentado com o idealismo crítico que mostra que toda realidade torna-se conhecida a nós primariamente como nossas sensações e ideias. A velha raposa abocanhou mais do que podia mastigar.

Ele poderia também muito bem ter-se contentado com a relatividade da verdade científica, sem fazer tanto esforço na direção daquela miragem, o absoluto. Estudos recentes como os de Pearson, na Inglaterra, Mach, na Alemanha, e Henri Poincaré, na França, concordam antes com Hume do que com Kant: toda ciência, até mesmo a mais rigorosa matemática, é relativa na sua verdade. A ciência, ela própria, não se preocupa com essa questão; um elevado grau de probabilidade a contenta. Talvez, afinal de contas, o conhecimento — “necessário” não seja necessário.

O grande feito de Kant é o de ter mostrado, uma vez por todas, que todo o mundo externo nos é conhecido apenas como sensação; e que a mente não é mera e impotente tábula rasa, a vítima inativa da sensação, mas sim um agente positivo que seleciona e reconstrói a experiência quando ela chega. Podemos fazer subtrações dessa realização sem ferir sua grandeza essencial. Podemos sorrir, como Schopenhauer, diante da dúzia exata de categorias, tão lindamente arrumadas em trincas, e depois esticadas, encolhidas e interpretadas tortuosa e implacavelmente para se ajustarem e cercarem

todas as coisas. E podemos mesmo pôr em dúvida se essas categorias, ou formas interpretativas do pensamento, são inatas, existindo antes da sensação e experiência. Talvez assim seja no indivíduo, como o concedeu Spencer, apesar de adquiridas pela raça; e, provavelmente, também adquiridas pelo indivíduo. As categorias podem ser rotinas de pensamento, hábitos de percepção e concepção, gradualmente produzidos pelas sensações e percepção ao se ajeitarem automaticamente, a princípio de forma desordenada, depois por uma espécie de seleção natural de métodos de disposição, de forma ordenada, ajustável e esclarecedora. É a memória que classifica e interpreta as sensações transformando-as em percepções e as percepções em ideias; mas a memória é um acréscimo. Aquela unidade de mente que Kant julga inata (a "unidade transcendental da apercepção") é adquirida —, mas não por todos; e pode tanto ser perdida como obtida —, como na amnésia, ou na personalidade alternadora ou ainda na insanidade. Os conceitos são um feito, não um dom.

O século XIX tratou com dureza a ética de Kant, a sua teoria de um senso moral absoluto, inato, *a priori*. A filosofia da evolução sugeriu irresistivelmente que o senso de dever é um depósito social no indivíduo; o conteúdo da consciência é adquirido, ainda que a vaga disposição a uma conduta social seja inata. A pessoa moral, o homem social, não é uma "criação especial" originando-se misteriosamente das mãos de Deus, mas sim o produto último de uma evolução vagarosa. Os preceitos morais não são absolutos; eles são um código de conduta desenvolvido mais ou menos acidentalmente para a sobrevivência de grupo e variando conforme a natureza e as circunstâncias do grupo. Um povo cercado por inimigos, por exemplo, considerará imoral — aquele mesmo individualismo entusiasmado e inquieto que uma nação jovem e segura em sua prosperidade e isolamento aprovará como um ingrediente necessário na exploração dos recursos naturais e na formação do caráter nacional. Nenhuma ação é boa em si mesma, como o supõe Kant. Sua infância pietista e sua vida severa de deveres infundáveis e divertimentos pouco frequentes, deram-

He uma inclinação moralista; ele por fim advogou o dever pelo próprio dever e assim caiu sem querer nos braços do absolutismo prussiano. Há qualquer coisa de um severo calvinismo escocês nessa oposição do dever à felicidade; Kant dá continuação a Lutero e à Reforma Estoica, como Voltaire dá continuação a Montaigne e à Renascença Epicurista. "Ele representava uma reação severa contra o egoísmo e o hedonismo no qual Helvécio e Holbach haviam formulado a vida de sua era dissipada, tal como Lutero reagira contra a luxúria e relaxamento da Itália mediterrânea. Mas após um século de reação contra o absolutismo da ética de Kant, encontramos-nos novamente num turbilhão de sensualismo e imoralidade urbana, de individualismo implacável não moderno pela consciência social ou sentimento de honra aristocrático e talvez chegue em breve o dia em que uma civilização em desintegração receba de bom grado novamente o chamado ao dever de Kant.

A maravilha da filosofia de Kant é seu vigoroso restabelecimento, na segunda Crítica, daquelas ideias religiosas de Deus, liberdade e imortalidade, que a primeira Crítica havia aparentemente destruído. "Nas obras de Kant", diz Paul Ree, amigo muito ferino de Nietzsche, "sentimo-nos como se estivéssemos numa feira de diversões. Pode-se comprar dele qualquer coisa que se queira — liberdade de vontade e independência de vontade, idealismo e uma refutação do idealismo, ateísmo e o bom Deus. Tal como um prestidigitador com uma cartola vazia, Kant tira do conceito de dever um Deus, imortalidade e liberdade, para grande surpresa de seus leitores." Schopenhauer também faz sua zombaria a respeito da derivação de imortalidade da necessidade de recompensa: "A virtude de Kant, que a princípio se mantinha tão bravamente na direção da felicidade, perde mais tarde sua independência e estica a mão para uma gorjeta." O grande pessimista acha que Kant era na verdade um cético que, havendo deixado de crer hesitava em destruir a fé do povo, por receio das consequências para a moral pública. "Kant desvenda a falta de base da teologia

especulativa e deixa intacta a teologia popular, aliás, não, ele até coloca numa forma mais nobre como uma fé baseada no sentimento moral. Isto posteriormente foi distorcido pelos falsos filósofos em apreensão racional, consciência de Deus, etc.; enquanto que Kant, ao demolir velhos e respeitadores erros, sabendo o perigo de o fazer, tinha antes o desejo de, por intermédio da teologia moral, meramente substituir alguns poucos e fracos suportes temporários, de maneira a que a ruína não caísse sobre ele e tivesse tempo de fugir." Também Heine, no que é sem dúvida uma caricatura intencional, representa Kant, após ter destruído a religião, saindo para uma volta com seu empregado Lampe e percebendo subitamente que os olhos do velho estão cheios de lágrimas. "Então Emanuel Kant sente compaixão e mostra que não é apenas um grande filósofo, mas também um bom homem; e meio bondosa e meio ironicamente, diz: "O velho Lampe precisa ter um Deus ou então não poderá ser feliz, diz a razão prática; de minha parte, a razão prática pode, então, garantir a existência de Deus." Se essas interpretações fossem verdadeiras teríamos que adaptar o título de uma seção da primeira Crítica e chamar toda a segunda Crítica de uma Anestésica Transcendental. E Kant, sem dúvida, errou ao procurar resguardar a religião de ataques, propondo, como ele diz, "fazer a fé independente do conhecimento." Que consolo eterno para as solteironas! —, mas de nenhum auxílio para qualquer crença masculina.

Mas essas aventurosas reconstruções do Kant interior não precisam ser levadas muito a sério. O fervor do ensaio sobre "A Religião dentro dos limites da Razão Pura" indica uma sinceridade intensa demais para ser posta em dúvida e a tentativa de mudar a base da religião da teologia para a moral, do credo para a conduta, só poderia ter sido feita por uma mente profundamente religiosa. "É realmente verdade", escreveu ele a Moisés Mendelssohn em 1776, "que acho muitas coisas com a mais clara convicção, ... que nunca tenho coragem de dizer; mas nunca direi algo que não ache." Naturalmente, um tratado longo e obscuro como a grande

Crítica presta-se a interpretações rivais; um dos primeiros comentários sobre o livro (feito por Reinhold uns poucos anos após o aparecimento da Crítica) disse tanto quanto se pode dizer atualmente: "A Crítica da Razão Pura foi proclamada pelos dogmatistas como a tentativa de um cético que solapa a certeza de todo conhecimento; — pelos céticos como uma peça de presunção arrogante que intenta erigir uma nova forma de dogmatismo sobre as ruínas dos sistemas prévios; — pelos supernaturalistas como um artifício sutilmente planejado para deslocar os fundamentos históricos da religião e estabelecer o naturalismo sem polêmicas; — pelos naturalistas como uma nova escora para a agonizante filosofia da fé; — pelos materialistas como uma contradição idealista da realidade da matéria; — pelos espiritualistas como uma injustificável limitação de toda realidade ao mundo corpóreo, dissimulado sob o nome do domínio da experiência." E na verdade a glória do livro está em sua apreciação de todos esses pontos de vista; e a uma inteligência tão penetrante como a de Kant, pode bem parecer que ele realmente os havia reconciliado todos e os fundido numa tal unidade de vontade complexa como a filosofia nunca havia visto antes em toda sua história.

Quanto à sua influência, todo pensamento filosófico do século XIX girava à volta de suas especulações. Após Kant, toda a Alemanha começou a falar em metafísica. Schiller e Goethe o estudaram; Beethoven citou com admiração suas famosas palavras sobre as duas maravilhas da vida — por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral"; e Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer produziram, em rápida sucessão, grandes sistemas de pensamento construídos sobre o idealismo do velho sábio de Königsberg. Foi nessa repousante época da metafísica alemã que Jean Paul Richter escreveu: "Deus deu aos franceses o sol, aos ingleses o luar, aos alemães o império do ar." A crítica da razão feita por Kant e sua exaltação do sentimento prepararam o terreno para o voluntarismo de Schopenhauer e Nietzsche, o intuicionismo de Bergson e o pragmatismo de William James; sua identificação das leis do pensamento com as leis da realidade deram a Hegel todo um

sistema de filosofia; e sua incognoscível "*coisa-em-si*" influenciou Spencer mais do que o próprio Spencer percebeu. Muito da obscuridade de Carlyle deve-se à sua tentativa de interpretar alegoricamente o já obscuro pensamento de Goethe e de Kant — de que as diversas religiões e filosofias não são senão as vestes diferentes de uma só verdade eterna. Caird, Green, Wallace, Watson, Bradley e muitos outros na Inglaterra devem sua inspiração à primeira Crítica; e até mesmo o furiosamente inovador Nietzsche tira sua epistemologia do "grande Chinês de Königsberg", cuja ética estática ele tão veementemente condena. Após um século de luta entre o idealismo de Kant, com várias reformas, e o materialismo do Iluminismo, com várias reformulações, a vitória parece ser de Kant. Até mesmo o grande materialista Helvétio escreveu, paradoxalmente: "Os homens, se posso ousar dizê-lo, são os criadores da matéria." A filosofia nunca mais será tão ingênua como nos seus primeiros e mais simples dias; de agora em diante ela terá que ser sempre diferente e mais profunda porque Kant existiu.

Capítulo VIII- Uma nota sobre Hegel- Não faz muito tempo, era costume de os historiadores da filosofia darem aos sucessores imediatos de Kant — a Fichte, Schelling e Hegel — tanto respeito e espaço quanto a todos seus predecessores no pensamento moderno, desde Bacon e Descartes a Voltaire e Hume. Hoje em dia, nossa perspectiva é um pouco diferente e apreciamos talvez um pouco vivamente demais a acusação lançada por Schopenhauer aos seus rivais bem-sucedidos na competição por cargos no magistério. Lendo Kant, disse Schopenhauer, "o público foi compelido a ver que aquilo que é obscuro não é sempre sem significação." Fichte e Schelling aproveitaram-se disso e imaginaram grandiosas teias de aranha de metafísica. "Mas o máximo da audácia em apresentar pura tolice, em colocar de enfiada uma confusão extravagante e sem sentido de palavras, como anteriormente só fora visto em hospícios, foi finalmente atingido por Hegel, tornando-se o instrumento da mistificação geral mais deslavada que jamais ocorreu; com um resultado que parecerá

REFLEXÕES XXIX

fabuloso à posteridade e que permanecerá como um monumento à estupidez germânica." Será isso justo?

Jorge Frederico Guilherme Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770. Seu pai era um pequeno funcionário do departamento de finanças de Württemberg, tendo Hegel crescido com os hábitos pacientes e metódicos daqueles funcionários cuja modesta eficiência tem dado à Alemanha as cidades melhor administradas do mundo. O jovem era um estudante incansável; fazia análises completas de todos os livros importantes que lia e copiava deles longos trechos. A verdadeira cultura, dizia, tem que começar com o apagamento da própria pessoa; como no sistema de educação de Pitágoras, no qual durante os primeiros cinco anos solicitava-se do aluno que não perturbasse...

Seus estudos da literatura grega provocaram-lhe um entusiasmo pela cultura ática que conservou quando quase todos os outros entusiasmos haviam arrefecido. "Diante do nome da Grécia", escreveu, "o alemão culto sente-se em casa. Os europeus tiraram sua religião de uma fonte mais distante, do Oriente; ..., mas o que está aqui, o que está presente — ciência e arte, tudo que torna satisfatória à vida e a eleva e adorna — tiramos, direta ou indiretamente, da Grécia." Durante algum tempo preferiu a religião dos gregos à cristandade e antecipou-se a Strauss e Renan escrevendo uma Vida de Jesus na qual Jesus é considerado como filho de Maria e José, sendo ignorado o elemento milagroso. Mais tarde ele destruiu o livro.

Também na política demonstrou um espírito de rebelião difícil de suspeitar sua posterior santificação do *status quo*. Quando estudava em Tubingen, ele e Schelling defendiam ardentemente a Revolução Francesa e saíram de manhã cedo, um dia, para plantar uma árvore da Liberdade na praça do Mercado. "A nação francesa, pelo banho de sua revolução", escreveu, "foi libertada de muitas das instituições que o espírito do homem deixou para trás, como seus sapatinhos de bebê, e que, conseqüentemente, pesavam sobre como ainda

REFLEXÕES XXIX

pesam sobre outras, como penas sem vida." Foi nesses dias cheios de esperança. "quando ser moço era o próprio céu," que ele teve um namoro, tal como Fichte, com uma espécie de socialismo aristocrático e entregou-se, com característico vigor, à corrente romântica na qual toda a Europa estava imersa.

Terminou o curso em Tubingen, com um certificado declarando que ele era um homem de talento e caráter, versado em teologia e filologia, mas sem aptidão na filosofia. Era pobre e tinha que ganhar seu sustento ensinando em Berna e Frankfurt. Esses foram seus anos de crisálida. Enquanto a Europa despedaçava-se em pedaços nacionalistas, Hegel se concentrava e crescia. Aí, então (1799), seu pai morreu e Hegel, tendo herdado uns \$1.500, considerou-se um homem rico e deixou de ensinar. Escreveu a seu amigo Schelling pedindo que lhe aconselhasse onde deveria se fixar e explicando querer um lugar onde houvesse comida simples, abundância de livros e "uma boa cerveja". Schelling recomendou Iena, que era uma cidade com uma universidade e sob a jurisdição do mesmo Duque de Weimar que era amigo e patrono de Goethe. Em Iena, Schiller ensinava história; Tieck, Novalis e os Schlegels pregavam o romantismo; e Fichte e Schelling batiam suas filosofias. Hegel foi para lá em 1801 e, em 1803, tornou-se professor na universidade.

Ainda estava lá, em 1806, quando a vitória de Napoleão sobre os prussianos lançou a confusão e o terror na pequenina cidade devotada aos estudos. Soldados franceses invadiram a casa de Hegel e ele, como bom filósofo, tratou de se retirar, levando consigo o manuscrito de seu primeiro livro importante, *Fenomenologia do Espírito*. Durante algum tempo ficou em situação tão difícil que Goethe disse a Knebel que lhe emprestasse um dinheiro para ajudá-lo a vencer aquele transe. Hegel escreveu quase que com amargor a Knebel: "Tomei para estrela guia o conselho bíblico, cuja verdade aprendi por experiência própria. Procurai primeiro alimento e vestes e o reino dos céus vos será acrescentado."

Durante algum tempo editou um jornal em Banberg, depois, em 1812, tornou-se diretor do ginásio de Nürnberg. Foi lá, talvez, que as necessidades estoicas do trabalho administrativo fizeram esfriar nele o ardor do romanticismo e o tornaram, como Napoleão e Goethe, um marco clássico numa idade romântica. E foi lá que escreveu sua *Lógica* (1812-16), que encantou a Alemanha por sua ininteligibilidade e lhe valeu a cátedra de filosofia em Heidelberg. Em Heidelberg escreveu sua imensa *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), o que fez com que fosse levado em 1818 para a Universidade de Berlim. Dessa ocasião até ao fim de sua vida dominou o mundo filosófico tão indiscutivelmente como Goethe o mundo da literatura e Beethoven o reino da música. Seu aniversário caía no dia seguinte ao do de Goethe e a Alemanha todo ano festejava um duplo feriado para os dois. Uma vez, um francês pediu a Hegel que resumisse sua filosofia numa frase e ele não foi tão bem-sucedido quanto o frade que, ao lhe solicitarem que definisse o cristianismo enquanto se mantinha num pé só, disse simplesmente, "Amai vosso próximo como a vós mesmo." Hegel preferiu responder em dez volumes e quando esses estavam escritos e publicados, sendo discutidos por todos, ele queixou-se de que "só um homem me compreende e nem mesmo ele." A maioria de seus escritos, como os de Aristóteles, consiste em notas de conferências; ou, o que é pior, em notas tomadas por discípulos que assistiram a suas conferências. Somente a *Lógica* e a *Fenomenologia* são de seu punho e essas são obras-primas de obscuridade, turvadas pela abstração e condensação de estilo, por uma terminologia misteriosamente original e por uma modificação supercautelosa de cada afirmação com uma riqueza gótica de frases restritivas. Hegel descreveu sua obra como "uma tentativa de ensinar a filosofia a falar em alemão." Ele o conseguiu.

A *Lógica* é uma análise não dos métodos de raciocínio, mas sim dos conceitos usados no raciocínio. Hegel os considera como sendo as categorias denominadas por Kant — Ser, Qualidade, Quantidade, Relação, etc. A primeira obrigação da

filosofia é dissecar essas noções básicas que são tão discutidas em todo nosso pensamento. Entre todas, a de maior penetração é a relação; toda ideia é um grupo de relações; só podemos pensar numa coisa relacionando-a com outra e percebendo suas semelhanças e diferenças. Uma ideia sem relações de qualquer espécie é vazia; isso é tudo que se quer significar ao se dizer que "O Ser puro e Nada são a mesma coisa": o ser absolutamente destituído de relações ou qualidades não existe e não tem nenhum significado. Esta proposição produziu uma infundável cadeia de graçolas que ainda proliferam e demonstrou ser ao mesmo tempo um obstáculo e um incentivo ao pensamento de Hegel. De todas as relações, a mais universal é o contraste ou oposição. Toda condição de pensamento ou de coisas — toda ideia e toda situação no mundo — leva irresistivelmente ao seu oposto, unindo-se depois com ele para formar um todo mais elevado ou complexo. Esse "movimento dialético" está em tudo que Hegel escreveu. É, naturalmente, uma velha ideia, prefigurada por Empédocles e encarnada no "justo meio termo" por Aristóteles, que escreveu que "o conhecimento dos opostos é um só." A verdade (como um eléctron) é uma unidade orgânica de partes opostas. A verdade do conservadorismo e do radicalismo é o liberalismo — uma mente aberta e a mão cautelosa; a formação de nossas opiniões em questões importantes é uma oscilação decrescente entre extremos; e, em todas as questões discutíveis, *veritas in medio stat*¹⁴. O movimento da evolução é um desenvolvimento contínuo dos opostos e sua fusão e reconciliação. Schelling tinha razão — há uma "identidade de opostos fundamental; e Fichte tinha razão — tese, antítese e síntese constituem a fórmula e segredo de todo desenvolvimento e toda realidade.

Pois não apenas os pensamentos se desenvolvem e evoluem de acordo com esse "movimento dialético", mas acontece o mesmo com as coisas; cada estado de coisas contém uma

¹⁴ A verdade está no meio.

contradição que a evolução tem que resolver por uma unidade reconciliadora. Então, não há dúvida de que nosso sistema social atual secreta uma contradição autocorrosiva. O individualismo estimulante exigido num período de adolescência econômica e recursos não explorados, desperta, numa época posterior, a aspiração a uma comunidade cooperativa e o futuro não verá nem a realidade presente nem o ideal imaginado, mas sim uma síntese na qual um pouco de cada um contribuirá para juntos produzirem uma vida melhor. E esse estágio mais elevado também se dividirá numa contradição produtiva e se erguerá a níveis ainda mais sublimes de organização, complexidade e unidade. O movimento do pensamento, então, é o mesmo que o movimento das coisas; há, em ambos, uma progressão dialética da unidade, por meio da diversidade, para a *diversidade-na-unidade*. Pensamento e ser seguem a mesma lei; e lógica e metafísica são uma unidade. A mente é o órgão indispensável para a percepção desse processo dialético e essa unidade na diferença. A função da mente, e a tarefa da filosofia, é descobrir a unidade que jaz em potencial na diversidade. A tarefa da ética é unificar caráter e conduta e a tarefa da política é unificar os indivíduos em um Estado. A tarefa da religião é atingir e sentir aquele Absoluto no qual todos os opostos são reduzidos a uma unidade, aquela grande soma de seres na qual a matéria e a mente, o subjetivo e o objetivo, o bem e o mal, são um só. Deus é o sistema de correlacionamentos no qual todas as coisas se movimentam e têm sua existência e significado. No homem, o Absoluto se eleva à consciência de si mesmo e passa a ser a Idade Absoluta — isto é, o pensamento realizando-se como parte do Absoluto e conseqüentemente transcendendo as limitações e finalidades individuais e captando, por sob a contenda universal, a harmonia oculta de todas as coisas. "A Razão é a substância do universo; ... o traçado do mundo é positivamente racional."

Não que a luta e o mal sejam meros produtos imaginários negativos; são bastante reais; mas eles são, dentro da perspectiva da sabedoria, estágios para o contentamento e o

bem. A luta é a lei da natureza; o caráter é forjado na tempestade e violência do mundo e o mundo atinge sua plenitude somente por intermédio de coações, responsabilidades e sofrimento. Até mesmo o sofrimento tem sua razão física; é um sinal de vida e um estímulo à reconstrução. A paixão também tem seu lugar na razão das coisas: "sem paixão nada de grande foi conseguido no mundo"; e mesmo a ambição egoísta de um Napoleão contribui inconscientemente para o desenvolvimento das nações. A vida não é feita para a felicidade, mas sim para as realizações. "A história do mundo não é o teatro da felicidade; os períodos de felicidade são páginas em branco, pois eles são os períodos de harmonia"; e esse contentamento insípido é indigno do homem. A história é feita somente nesses períodos em que as contradições da realidade estão sendo fundidas pelo crescimento, ao mesmo tempo que as hesitações e inépcia da juventude passam ao desembaraço e ordens da maturidade. A História é um movimento dialético, quase que uma série de revoluções, na qual, povo após povo e gênio após gênio, tornam-se instrumentos do Absoluto. Os grandes homens são menos geradores do que parteiras do futuro; a mãe do que eles produzem é o Zeitgeist, o Espírito da Época. O gênio, simplesmente, coloca mais uma pedra sobre a pilha, como outros o fizeram; "de algum modo a sua tem a sorte de vir por último e quando ele coloca a sua pedra o arco fica de pé sustentado por si mesmo." "Tais indivíduos não tinham consciência da ideia geral que estavam desdobrando; ..., mas tinham uma visão das exigências de seu tempo — daquilo que estava maduro para ser desenvolvido. Isto era a própria Verdade para sua época, para seu mundo; a espécie que viria a seguir por ordem, por assim dizer, e que já estava formada no ventre do tempo."

Uma tal filosofia da história parece levar a conclusões revolucionárias. O processo dialético faz a modificação no princípio cardeal da vida; nenhum estado é permanente; em cada estágio de coisas há uma contradição que somente a "luta dos opostos" pode resolver. Consequentemente, a lei mais

profunda da política é a liberdade — uma avenida aberta para a mudança; a história é o crescimento da liberdade e o Estado é, ou deveria ser, a liberdade organizada. Por outro lado, a doutrina de que o "real é racional" tem um tom conservador; cada estado de coisas, ainda que destinado a desaparecer, possui a correção divina que lhe pertence por ser um estágio necessário na evolução; num certo sentido é brutalmente verdadeiro que "o que quer que exista, existe certo:" E como a unidade é a meta do desenvolvimento, a ordem é o primeiro requisito da liberdade.

Se Hegel, ao atingir uma idade mais avançada, inclinou-se antes para as referências conservadoras de sua filosofia do que para as radicais, foi em parte porque o Espírito da Época (para usarmos sua própria expressão histórica) estava cansado de mudanças em demasia. Após a Revolução de 1830, ele escreveu: "Finalmente, depois de 40 anos de guerra e confusão incomensurável, um velho coração pode se alegrar ao ver o fim de tudo isso e o início de um período de contentamento pacífico." Não ficava muito bem que o filósofo da luta como dialética do crescimento se tornasse o advogado do contentamento; mas aos sessenta anos um homem tem o direito de querer a paz. Todavia, as contradições no pensamento de Hegel eram profundas demais para que houvesse a paz e, na geração seguinte, seus seguidores dividiram-se com fatalismo dialético na "Direita Hegeliana" e "Esquerda Hegeliana". Weisse e o mais jovem Fichte encontraram, na teoria do real como sendo racional, uma expressão filosófica da doutrina da Providência e uma justificação para uma política de inteira obediência. Feuerhach, Moleschott, Bauer e Marx retornaram ao ceticismo e "crítica mais elevada" da mocidade de Hegel e desenvolveram a filosofia da história numa teoria de luta de classes conduzindo por uma espécie de necessidade Hegeliana, ao "socialismo inevitável". Em lugar do Absoluto como determinador da história por meio do Zeitgeist, Marx oferece movimentos da massa e forças econômicas como as causas básicas de toda mudança fundamental, quer no mundo

REFLEXÕES XXIX

das coisas ou na vida do pensamento. Hegel, o professor imperial, havia chocado os ovos socialistas.

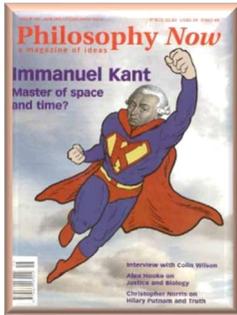
O velho filósofo acusou os radicais de sonhadores e escondeu cuidadosamente seus primeiros ensaios. Aliou-se ao Governo prussiano, abençoou-o como sendo a mais recente expressão do Absoluto e aqueceu-se ao sol de seus favores acadêmicos. Seus inimigos o chamavam "o filósofo oficial". Ele começou a pensar no sistema Hegeliano como parte das leis naturais do mundo; esqueceu-se de que sua própria dialética condenava esse pensamento à impermanência e perecimento. "Nunca em filosofia assumira um tom tão altaneiro e nunca haviam suas honras reais sido tão integralmente reconhecidas e asseguradas como em 1830", em Berlim.

Mas Hegel envelheceu rapidamente naqueles anos felizes. Tornou-se tão distraído como os gênios dos livros; uma vez entrou numa sala de conferências com um sapato só, tendo perdido o outro, sem percebê-lo, na lama. Quando uma epidemia de cólera atingiu Berlim, em 1831, seu corpo enfraquecido foi um dos primeiros a sucumbir ao contágio. Depois de apenas um dia de doença morreu repentina e tranquilamente durante o sono. Assim como no espaço de um ano havia ocorrido o nascimento de Napoleão, Beethoven e Hegel, assim nos anos de 1827 a 1832 a Alemanha perdeu Goethe, Hegel e Beethoven. Isso foi o fim de uma época, o último admirável esforço da maior época da Alemanha. ●

William James Durant: filósofo, historiador e escritor estadunidense, conhecido por sua autoria e coautoria, junto à sua esposa Ariel Durant, da coleção *A História da Civilização*.

Sapere Aude!

Anja Steinbauer



Anja Steinbauer introduz a vida e as ideias de Immanuel Kant, o feliz sábio de Königsberg, que morreu há 200 anos

“Tenha a coragem de usar sua própria razão!” (Em latim *sapere aude!*) é o grito de guerra do Iluminismo. Foi articulado por Immanuel Kant em seu famoso artigo 'What is Enlightenment?' (1784). Obstáculos que

podem estar em nosso caminho para atingir a "maturidade", isto é, pensar por nós mesmos, são múltiplos e têm a ver com o eu, a política e a sociedade, bem como a cultura.

Esses são problemas que dizem respeito tanto aos acadêmicos quanto a qualquer outra pessoa. Numa carta ao seu soberano, Kant declarou livremente que ele acreditava que Rousseau estava correto ao dizer que os governantes só toleram aqueles intelectuais que estão felizes em simplesmente "adornar nossas correntes com flores" – muitos fazem. A maior dificuldade está em apresentar motivos às pessoas a se livrarem da imaturidade: “É tão fácil não ter idade. Se eu tenho um livro que compreende para mim, um pastor que tem uma consciência para mim, um médico que decide minha dieta, e assim por diante eu não preciso me incomodar.

Heinrich Heine disse uma vez sarcasticamente que “a história da vida de Immanuel Kant é difícil de descrever, porque ele não tinha nem vida nem história”. De muitas maneiras, Immanuel Kant parece ter sido exatamente o que você esperaria que um professor alemão fosse, ou seja, uma paródia de si mesmo, por assim dizer: pedante, pontual, rígida. Tudo isso é verdade para ele, mas os clichês são apenas clichês e não

REFLEXÕES XXIX

peças reais. Há um pouco mais para o "chinês de Königsberg", como Nietzsche cingicamente o chamava. Quem era esse homem que poderia ser levado ao desespero por uma cadeira em seu apartamento estar fora do lugar?

Se você tivesse tocado a campainha em Königsberg, quase certamente teria sido seu velho criado Lampe quem teria atendido a porta para você. Se você tivesse entrado no santuário interior da casa, poderia ter ficado desapontado ao descobrir que o grande pensador, de quem Coleridge disse que suas palavras o haviam agarrado com "o punho de um gigante", era de fato um pequeno e muito leve, mesquinho mesmo, e de saúde frágil. No entanto, seus olhos azuis poderiam ter traído algo de sua grande inteligência e senso de diversão, o que o tornou muito popular, especialmente com mulheres. Além de ser um filósofo famoso, ele parece ter sido um festeiro, e era um frequentador comum em eventos sociais em Königsberg. Ele adorava jogar bilhar e conversar com amigos.

Um desses amigos relata que o velho filósofo era um madrugador. Ele havia instruído Lampe a acordá-lo às cinco. Este é um começo antecipado pelos padrões de qualquer pessoa, e Kant, muitas vezes, relutava em levantar-se, mas tinha que dar ordens rígidas a Lampe para não o deixar dormir demais nem por um minuto, por mais que ele implorasse. Kant, então, passava algum tempo escrevendo até suas primeiras palestras matinais. Não se deve imaginar Kant como um erudito de lazer, com muito tempo em mãos, para contemplar o umbigo e belos pensamentos. Ele era um professor em tempo integral, com um horário de vinte horas de contato de aula por semana. No entanto, Kant estava muito feliz com o seu cargo, que ele levou tanto tempo para adquirir. Sua trajetória profissional não é desconhecida para acadêmicos que buscam a estabilidade hoje. Depois de anos como professor particular para crianças ricas e depois como palestrante pago por hora, Kant, quarto dos nove filhos do cantor Cant, finalmente recebeu uma cadeira de filosofia aos

quarenta e sete anos de idade. Ele não podia se dar ao luxo de se especializar em apenas um campo, como a filosofia, mas era obrigado a dar palestras sobre direito natural, mecânica, mineralogia, física, matemática e geografia. A imagem que muitas pessoas têm dele como um homenzinho chato e de cara amarga está em contraste com os relatos de seus contemporâneos que o proclamavam como um orador inspirador e espirituoso, com um natural senso de humor.

Depois das palestras da manhã, Kant faz um almoço elaborado, ao qual se juntaram muitos amigos. Esta é a sua única refeição do dia. Depois de uma longa conversa, Kant vai para a sua caminhada à tarde ao longo do rio, seguido por seu servo carregando um guarda-chuva para o caso de chover. Então Kant passa mais algum tempo estudando antes de se ir para a cama exatamente às dez horas. Até mesmo ir para a cama envolvia um ritual especial: Kant tinha uma técnica especial para se enrolar completamente nos lençóis, de modo que se ajustassem firmemente a ele. Nesse casulo ele dormia.

Kant poderia ficar muito chateado se os conhecidos bem-intencionados perturbassem suas rotinas. Aceitando em uma ocasião um convite para uma visita ao país, Kant ficou muito nervoso quando percebeu que estaria em casa mais tarde do que a hora normal de dormir e, quando finalmente foi entregue à sua porta poucos minutos depois das dez, ficou abalado, com preocupação e descontentamento, fazendo com que, ao mesmo tempo, um de seus princípios nunca voltasse a tal turnê. Este é apenas um exemplo de muitas regras pelas quais Kant conduziu sua vida. Se ele estivesse convencido do valor de uma máxima particular, ele a aderiria sem exceção. Exemplos disso dizem respeito à ética, bem como aos aspectos práticos da vida cotidiana, e se estendem até mesmo a considerações sobre saúde. Kant tinha opiniões muito fortes sobre a saúde, e ele ajustaria seu estilo de vida de acordo, mesmo que isso lhe causasse descontentamento. Um exemplo é o amor de Kant pelo café: ele adorava o gosto e o cheiro dele,

mas persistentemente resistiu a beber (com o chá extremamente diluído), porque estava convencido de que o óleo dos grãos de café não era saudável. Kant chegou a escrever um pequeno livro sobre o tema do bem-estar físico, detalhando, por exemplo, como não se deve dormir demais, porque ele acreditava que cada pessoa tinha uma certa dose de sono e, se tudo acabasse cedo demais, significava uma morte prematura.

Kant publicou amplamente, sobre muitos assuntos, incluindo a ciência, resultando, por exemplo, na teoria de Kant-Laplace, ou a "hipótese nebular" sobre a origem do sistema solar. Em filosofia, seus interesses também eram múltiplos, e como Kant era muito lido, também as influências em seu pensamento. Famosamente, ele declarou na Crítica da Razão Pura que David Hume o acordou de seu "sono dogmático". Outra influência importante foi Jean-Jacques Rousseau, cujo Emile fascinou tanto Kant que desistiu de seus passeios diários por alguns dias.

Então, o que Kant quis fazer em seu filosofar? O próprio Kant declara: "é da metafísica que meu destino está apaixonado", porque nele repousa "o verdadeiro e duradouro bem-estar da humanidade". Portanto, não podemos ser indiferentes a ele. Há três aspectos em que a metafísica é importante para Kant: existe algo nos seres humanos que transcende sua existência contingente? O mundo é um reino de causalidade pura, ou existe a possibilidade de atos não causados? Existe alguma coisa em que o mundo seja baseado? Essas considerações levam Kant a fazer as perguntas que ele acredita que a metafísica não pode evitar: as questões da imortalidade, da liberdade e de Deus. Não é segredo que essas questões são difíceis de responder, e Kant reconhece que tem havido muito "escutas no escuro" por filósofos que tentaram encontrar respostas. Portanto, não podemos simplesmente começar respondendo diretamente a essas questões, mas há muita preparação filosófica que precisa ser cuidadosamente elaborada de antemão: por que a metafísica é tão

elusiva¹⁵, o que a torna assim? Esta é a questão para a qual Kant dedica a *Crítica da Razão Pura*. Finalmente, Kant descobre que não pode haver respostas certas. Sua abordagem é a da filosofia "transcendental", isto é, a investigação das condições necessárias para a possibilidade de algo, como conhecimento ou moralidade. O que tem que estar no lugar para que possamos adquirir conhecimento ou fazer julgamentos morais?

Kant acredita que a crítica é a verdadeira tarefa de sua época, incluindo críticas à religião e à legislação. Kant estende essa abordagem à sua própria tradição filosófica, o racionalismo, que ele chama de "dogmatismo", bem como o empirismo, que ele chama de "ceticismo". A *Crítica da Razão Pura* revela que ambas as abordagens têm mérito, mas precisam ser postas em perspectiva. Precisamos de experiência para adquirir conhecimento, mas processamos a experiência da informação que nos é proporcionada pelas faculdades humanas. Não importa o quanto tentemos, nunca saberemos como o mundo é por si, mas apenas como se apresenta a partir de uma perspectiva humana. A ideia de que nossas mentes moldam nosso mundo, e não o contrário, foi uma reversão significativa do que já havia sido assumido – uma "revolução copernicana".

O *tour de force* de 856 páginas de Kant passou despercebido por alguns anos antes que se tornasse claro que trabalho memorável ele havia produzido. Os contemporâneos de Kant, como Fichte, parecem ter percebido a enormidade da importância da *Crítica*. No entanto, isso não significa que tenha sido bem recebido por todos de braços abertos. Mendelson chamou Kant de "todo-mineiro", e Herder acreditava que era um livro cheio de inúmeras ficções, o que levaria à "ruína de mentes jovens". Schopenhauer, geralmente não conhecido como um pensador cheio de elogios felizes por alguém ou por qualquer coisa, considerou-o "o livro mais

¹⁵ **Elusiva**: o mesmo que: arisca, esquivada, furtiva, imprecisa, obscura.

importante já escrito na Europa”. Acredite ou não, a Crítica da Razão Pura, apesar de suas muitas virtudes tão secas, um livro que geralmente não é visto como facilmente excitando qualquer paixão, fez as emoções se incendiarem em algumas ocasiões. Um estudante de filosofia na época disse a outro que o livro de Kant era tão difícil de entender, que o outro teria que estudá-lo por mais trinta anos antes de entender qualquer coisa. Ele deve ter atingido um nervo, já que o outro aluno ficou tão enfurecido que desafiou o isolante para um duelo – a continuação de um argumento filosófico por outros meios...

Meu antigo professor de filosofia, que certa vez perguntou qual livro ele recomendaria como introdução à filosofia, respondeu “A Crítica da Razão Pura de Kant”. Por um lado, isso é obviamente absurdo. Tentar ler um livro como esse sem um bom treinamento filosófico é como fazer uma expedição ao Ártico usando jeans, camiseta e chinelos. Por outro lado, isso é bastante sensato. O que Kant definitivamente pode nos ensinar é como pensar filosoficamente.

Como vimos, Kant postula que o ser humano está preso a uma tensão insolúvel: querer saber e, mesmo assim, por nossa própria natureza, ser incapaz de saber. Esse é o dilema que vemos retratado no Fausto de Goethe. Fausto busca conhecimento com tanta paixão que sua percepção de que o verdadeiro conhecimento humano é impossível o aflige a ponto de contemplar o suicídio (e, finalmente, entrar em um contrato com o diabo). Foi uma tensão que os filósofos idealistas do século XIX não puderam suportar, por isso, por exemplo, a esperança de Hegel de superar a história por meio da dialética. Kant, no entanto, nos diz que temos que conviver com esse conflito, é a condição humana.

Outro conflito que nos torna humanos é o conflito entre cultura e natureza, entre nossa percepção racional da lei moral e nosso desejo natural de agir em nosso interesse próprio. Como seres humanos, temos que constantemente verificar e corrigir nosso próprio comportamento. Kant enfrentou o mesmo problema que Platão enfrentara. Por que

os sofistas tiveram tanto sucesso? Foi porque as pessoas eram muito estúpidas para ver por meio delas. Platão poderia ter assim pensado, mas Kant não. Os sofistas tinham sido bem-sucedidos porque se reuniram com as expectativas que as pessoas tinham, com os desejos que eles queriam ver preenchidos. Kant admite que, como acadêmico, ele foi tentado a ser cético sobre as habilidades dos seres humanos "comuns", mas ler Rousseau ensinara-lhe muito poderosamente que a moralidade não era o campo de especialidade exclusivo dos filósofos, mas que não poderia haver especialistas nessa área. Os seres humanos agem moralmente de maneira totalmente independente dos filósofos que filosofam a respeito. O que a filosofia moral pode fazer é nos ajudar a obter clareza sobre o que nos motiva em nosso comportamento moral e pode nos dar razões e confiança. Isto é o que o método crítico é projetado para fazer no campo da ética. A razão, comum a todos os seres humanos, deve ser adequadamente controlada. A razão em si não é um bem não qualificado, mas deve ser empregada criticamente para levar a princípios morais.

Um de seus principais argumentos na *Religião* de Kant, dentro dos limites da mera razão, é que as pessoas podem entender a lei moral sem a ajuda da religião organizada. É simplesmente redundante como ajuda moral. Ele vai ainda mais longe: há uma tensão inerente entre moralidade e religião porque existe o perigo de que as pessoas possam agir moralmente, não porque seja a coisa certa a fazer, mas porque a religião delas prescreve isso. Isso tiraria o valor de um bom ato. Kant está convencido de que podemos fazer a coisa certa pelas razões erradas, que seriam desprovidas de mérito moral. Alcançar resultados desejáveis não é suficiente; o mérito moral está nas intenções corretas que são livremente voluntárias. A liberdade é o fundamento necessário para a existência da lei moral.

Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant elabora suas ideias sobre como os julgamentos morais podem ser feitos. Uma

máxima, uma crença moral, deve resistir ao teste do "imperativo categórico" antes que possa se tornar uma lei moral. As leis morais, acredita Kant, não são contingentes, não são imperativos "hipotéticos", mas princípios universais, imperativos "categóricos". A razão pura falha na área do conhecimento, mas entra em ação na área dos juízos morais. Podemos descobrir racionalmente o que fazer identificando o princípio que está por trás de um curso de ação proposto, com o que me comprometo a fazer **x**? Em seguida, precisamos descobrir se o princípio pode ser um imperativo categórico perguntando a nós mesmos se poderíamos querer que ele fosse uma lei universal, tão inquebrantável quanto uma lei natural. O imperativo categórico está fortemente ligado à crença na dignidade do indivíduo humano. Seria absurdo negar que todos os seres humanos são legisladores morais e, como tal, merecem nosso respeito. É, portanto, racional tratá-los de acordo, ou seja, nunca simplesmente usar os outros para nossos próprios fins, mas respeitar que eles também têm fins.

Kant disse uma vez que na filosofia estamos interessados em três grandes questões: "O que eu posso saber?", "O que devo fazer?" E "O que posso esperar?" Esses três, no entanto, podem ser incluídos em uma grande pergunta: "O que é um ser humano?" Se contribuir para este projeto é o objetivo de todo filosofar, devemos ir além de falar apenas de conhecimento e ética. Kant, portanto, escreve uma terceira Crítica, a *Crítica do Juízo*, preocupado com as áreas de estética e religião. Afinal, a questão do ser humano seria muito inadequadamente respondida se, por exemplo, não examinarmos o fato de que podemos apreciar as coisas do ponto de vista estético. A filosofia crítica de Kant não se opõe à construção de sistemas, e as três Críticas constituem um sistema de um tipo.

O que Kant já fez por nós? Vamos ver... no caso de muitos pensadores do passado, nós agora teríamos que nos esforçar tanto para encontrar boas razões para lê-los hoje, a tensão

REFLEXÕES XXIX

poderia fazer as veias se destacarem em nossas testas. No caso de Kant, há muito a dizer, é difícil escolher o que mencionar. Além de suas duradouras contribuições inovadoras para os campos filosóficos da epistemologia, ética e estética, Kant demonstra que existem limites definidos para o que a filosofia pode fazer, e assim nos pede para desistir de vários projetos de estimação, como tentativas de provar a existência de Deus. O pequeno, mas importante ensaio de Kant sobre "Paz Perpétua" adquire mais e nova relevância à luz dos eventos de hoje e continua a inspirar muitos pensadores contemporâneos. O pensamento de Kant contribui em importantes aspectos para o nosso mundo globalizado.

O filósofo do Iluminismo Immanuel Kant deixa muito claro que ele acredita que sua idade é de iluminação, onde um processo de emancipação se tornou possível, mas não uma era iluminada. Duzentos anos mais adiante – onde estamos agora? ●

Anja Steinbauer

Artigo publicado na revista **PHILOSOPHY NOW**, em 2005

Sócrates – um homem para os nossos tempos

Bettany Hughes



Ele foi condenado à morte por dizer aos antigos gregos coisas que eles não queriam ouvir, mas suas visões sobre o consumismo e o julgamento pela mídia são tão relevantes hoje em dia.

Dois mil e quatrocentos anos atrás, um homem tentou descobrir o sentido da vida. Sua busca foi tão radical, carismática e contraintuitiva que ele se tornou famoso em todo o Mediterrâneo. Homens – particularmente homens jovens – reuniram-se para ouvi-lo falar. Alguns foram inspirados a imitar seus hábitos ascéticos. Eles usavam os cabelos compridos, os pés descalços, as capas rasgadas. Ele encantou uma cidade; soldados, prostitutas, comerciantes, aristocratas – todos viriam para ouvi-lo. Como Cícero expressou com eloquência: "Ele trouxe a filosofia dos céus".

Por quase meio século, este homem foi autorizado a filosofar desimpedido nas ruas de sua cidade natal. Mas então as coisas começaram a ficar diferentes. Sua brilhante cidade-Estado sofreu terrivelmente em guerras civis e estrangeiras. A economia caiu; ano após ano, os homens voltaram para casa mortos; a população morria de fome; a paisagem política virou de cabeça para baixo. E, de repente, as ideias brilhantes do filósofo, suas eternas perguntas, seus modos excêntricos, começaram a abalar. E assim, em uma manhã de primavera em 399 a.C., a primeira corte democrática na história da humanidade convocou o filósofo de 70 anos para o cais com duas acusações: desrespeitar os deuses tradicionais da cidade e corromper os jovens. O acusado foi considerado culpado. Sua punição: suicídio patrocinado pelo Estado,

REFLEXÕES XXIX

cortesia de uma medida de veneno de cicuta em sua cela de prisão.

O homem era Sócrates, o filósofo da antiga Atenas e, sem dúvida, o verdadeiro pai do pensamento ocidental. Nada mal, dadas as suas origens humildes. Filho de um pedreiro, nascido por volta de 469 a.C., Sócrates era notoriamente estranho. Numa cidade que cultuava a beleza física (pensava-se que um rosto extraordinário revelaria uma nobreza interior de espírito), o filósofo era perturbadoramente feio. Sócrates tinha um ventre, uma caminhada estranha, olhos giratórios e mãos peludas. Como ele cresceu em um subúrbio de Atenas, a cidade fervilhava de criatividade – ele testemunhou o milagre grego em primeira mão. Mas quando Sócrates (ele ensinava nas ruas de graça), atravessado pela pobreza, passeava pelo mercado central da cidade, ele se debatia provocativamente: "Quantas coisas de que eu não preciso!"

Enquanto toda religião era pública em Atenas, Sócrates parecia desfrutar de um tipo peculiar de piedade privada, confiando no que ele chamava de "daimonion", sua "voz interior". Esse "demônio" viria a ele durante episódios estranhos, quando o filósofo ficava parado, olhando por horas. Desconfia-se nos dias de hoje que ele provavelmente sofria de catalepsia, uma condição nervosa que causa rigidez muscular.

Deixando de lado sua posição inabalável na lista global da civilização, grande e boa, por que deveríamos nos importar com esse grego curioso, inteligente e condenado? Muito simplesmente porque os problemas de Sócrates eram nossos. Ele morava em uma cidade-Estado que estava, pela primeira vez, elaborando o papel que a verdadeira democracia deveria desempenhar na sociedade humana. Sua cidade natal – bem-sucedida, rica em dinheiro – corria o risco de ser inundada por sua própria busca vigorosa por objetos belos, novas experiências, moedas estrangeiras.

O filósofo também viveu (e lutou em) guerras debilitantes,

declaradas sob a bandeira do demos-kratia – poder popular, democracia. O conflito peloponésio do quinto século contra Esparta e seus aliados foi criticado por muitos contemporâneos como "sem justa causa". Embora alguns na região aceitem de bom grado esta nova ideia de política democrática, outros foram forçados por Atenas a amá-la na ponta de uma espada. Sócrates questionou essa obediência cega a uma ideologia. "Qual é o ponto", ele perguntou, "de muralhas, navios de guerra e estátuas cintilantes se os homens que as constroem não são felizes?" Qual é a razão para viver a vida, além de amá-la?

Para Sócrates, a busca do conhecimento era tão essencial quanto o ar que respiramos. Em vez de uma barba grisalha, deveríamos pensar nele como seus contemporâneos o conheciam: um veterano de guerra, enérgico, apaixonado pelo homem, vigoroso, de nariz achatado e espada. Um cidadão do mundo; um homem das ruas.

De acordo com seus biógrafos, Platão e Xenofonte, Sócrates não procurou apenas o sentido da vida, mas o significado de nossas próprias vidas. Ele fez perguntas fundamentais da existência humana. O que nos faz felizes? O que nos faz bem? O que é virtude? O que é o amor? O que é medo? Como devemos viver melhor nossas vidas? Sócrates viu os problemas do mundo moderno chegando; e ele certamente teria algo a dizer sobre como vivemos hoje.

Ele estava ansioso com o poder emergente da palavra escrita sobre o contato face a face. A ágora ateniense era sua sala de ensino. Aqui ele pulava em transeuntes desavisados, como registra Xenophon. "Um dia Sócrates conheceu um jovem nas ruas de Atenas. Onde pode ser encontrado pão?" perguntou o filósofo. O jovem respondeu educadamente. "E onde se pode encontrar vinho?" Perguntou Sócrates. Com a mesma maneira agradável, o jovem disse a Sócrates onde conseguir vinho. "E onde podem ser encontrados os bons e os nobres?" Em seguida, perguntou Sócrates. O jovem ficou intrigado e incapaz de responder. "Siga-me para as ruas e aprenda", disse

o filósofo.

Enquanto o contato pessoal e imediato ajudava a fomentar uma espécie de honestidade, Sócrates argumentava que cordas de palavras podiam ser manipuladas, particularmente quando disseminadas em um mercado de massa. "Você pode pensar que as palavras falavam como se tivessem inteligência, mas se você as questiona, elas sempre dizem apenas uma coisa... cada palavra... quando maltratada ou injustamente injuriada sempre precisa do pai para protegê-la", disse ele.

Quando os psicólogos falam hoje do perigo para a próxima geração de muito tempo de teclado e mensagens de texto, Sócrates teria mostrado um de seus irritantes sorrisos "eu avisei". Nossa paixão moderna pela coleta de fatos e pelo tictac, em vez de uma profunda compreensão do mundo ao nosso redor, também o teria horrorizado. Qual era o objetivo, ele disse, de catalogar o mundo sem amá-lo? Ele foi mais longe: "O amor é a única coisa que eu entendo".

Os debates eleitorais televisionados no início deste ano também teriam dado uma pausa. Sócrates estava murchando quando se tratava de uma *performance* retórica polida. Para ele, um argumento poderoso e sem substância era uma coisa repugnante. A retórica sem verdade era uma das maiores ameaças à "boa" sociedade.

Curiosamente, o experimento de debate na TV teria parecido antigo. O debate público e a competição política (*agon* era a palavra grega, que nos dá a nossa "agonia") eram a norma na democracia democrática. Todo cidadão do sexo masculino com mais de 18 anos era um político. Cada um poderia se apresentar na assembleia ao ar livre no Pnyx para levantar questões para discussão ou para votar. Por meio de um complicado sistema de sorteios, os homens comuns podiam ser equivalentes a chefes de Estado por um ano; secretário do lar ou ministro das Relações Exteriores pelo espaço de um dia. Aqueles que preferiam uma vida privada a uma vida pública eram rotulados como idiotas (daí nossa palavra

idiota).

Sócrates morreu quando a Era de Ouro de Atenas – uma cidade-Estado ambiciosa, radical e visionária – triunfou como líder do mundo, e depois se superou e começou a desmoronar. Sua piedade pessoal incomum, sua atração de guru para os jovens da cidade, de repente parecia ter um tom sinistro. E embora Atenas adorasse a noção de liberdade de expressão (a cidade chegou a nomear um de seus navios de guerra Parrhesia após o conceito), a população ainda precisava decidir até que ponto a liberdade de expressão ratificava a liberdade de ofender.

Sócrates era, creio eu, um bode expiatório para o desapontamento de Atenas. Quando a cidade estava se sentindo forte, o filósofo peculiar poderia ser tolerado. Mas, invadidos por seus inimigos, famintos e com a própria ideologia da democracia em questão, os atenienses adotaram uma visão mais fundamentalista. Uma sociedade confiante pode fazer perguntas de si mesma; quando é frágil, tem medo delas. O famoso aforismo de Sócrates "a vida não examinada não vale a pena ser vivida" estava, na época de seu julgamento, claramente começando a cair.

Após sua morte, as ideias de Sócrates tiveram um impacto prodigioso na civilização ocidental e oriental. Sua influência na cultura islâmica é muitas vezes negligenciada – no Oriente Médio e no Norte da África, a partir do século XI, suas ideias eram renovadas e nutridas, "como (...) a mais pura água no calor do meio-dia". Sócrates foi nomeado um dos Sete Pilares da Sabedoria, seu apelido "A Fonte". Então, parece uma pena que, para muitos, Sócrates tenha se tornado um tipo remoto e elevado de figura.

Quando Sócrates finalmente se levantou para enfrentar suas acusações diante de seus concidadãos em um tribunal religioso na ágora ateniense, ele articulou uma das grandes piedades da sociedade humana. "Não são meus crimes que me condenam", disse ele. "Mas, em vez disso, rumores, fofocas; o

REFLEXÕES XXIX

fato de que, sussurrando juntos, você vai se convencer de que sou culpado." Como diz outro autor grego, Hesíodo: "Fique longe das fofocas das pessoas. Pois o boato [o grego *pheme*, vira fama em latim, nos dá a fama de nossa palavra] é uma coisa má; por natureza ela é um peso leve para levantar até, sim, mas pesado para carregar e difícil de abater novamente. O boato nunca desaparece inteiramente depois que as pessoas se entregam a ele."

Julgamento pela mídia, pelo *feu*, sempre teve uma potência horrível. Foi um deslize na opinião pública e a incerteza de uma era traumatizada que levou Sócrates à cicuta. Em vez de seguir o exemplo de seus acusadores, talvez devamos honrar a exortação de Sócrates para "nos conhecermos", para sermos individualmente honestos, para fazer o que nós, e não o próximo, sabemos estar certo. Não se esconder atrás do ódio de um rebanho, do rugido da multidão, mas de apontar, por mais difícil que seja, para a vida "boa". ●

Bettany Hughes

Artigo publicado na revista **THE GUARDIAN** no dia 17 de outubro de 2010

O que você realmente quer?

Quassim Cassam



Quassim Cassam defende uma nova imagem humana do autoconhecimento.

Quando você se senta para jantar em seu restaurante favorito, o garçom se aproxima e pergunta o que você gostaria de beber. Você não acha isso uma questão difícil. Um gim-tônica é (digamos) o que você quer e você sabe que é isso o que você quer. Então você faz seu pedido. Seu companheiro irritante pergunta como você sabe que quer um gim-tônica. Uma pergunta muito estranha, sem dúvida, e provavelmente uma bobagem de conversa. Ansioso para beber o seu gim e tônica você diz que acabou de saber, e isso é tudo que existe para isso.

Embora a sua impaciência com a pergunta do seu companheiro seja perfeitamente compreensível, isso levanta uma questão filosófica interessante. Em face disso, qualquer afirmação está aberta ao desafio "Como você sabe?". Por exemplo, se você afirmar que está chovendo em Mombaça, então pode ser perguntado como você sabe? Então, se "eu quero um gim-tônica" é uma afirmação genuína, então ele também está exposto à pergunta "Como você sabe?". Você pode não saber a resposta, mas deve haver uma resposta. Da mesma forma, se você sabe que acredita que está chovendo em Mombaça, deve haver uma resposta para a pergunta: como você sabe que é nisso que você acredita. Ser perguntado pela resposta por meio de um gim-tônica pode ser um pouco demais, mas se existe tal coisa como conhecimento dos próprios desejos, crenças, esperanças, medos, e intenções, deve ser possível, em princípio, explicar como tal autoconhecimento é possível.

REFLEXÕES XXIX

Na filosofia, o racionalismo está muito impressionado com o papel das razões em nossas vidas mentais e sua explicação do autoconhecimento é construída sobre essa base. Então, se você é um racionalista, pode ser tentado a sugerir que nossas crenças e desejos são normalmente determinados por nossas razões e, portanto, são cognoscíveis¹⁶ refletindo sobre nossas razões. Por exemplo, se a sua crença de que está chovendo em Mombaça é formada em resposta às razões em favor de acreditar nisso, então você pode saber que você acredita que está chovendo em Mombaça pela consideração dessas razões. Da mesma forma, você pode saber que quer um gim-tônica por consideração das razões em favor de querer um, contanto que seus desejos sejam determinados por suas razões. Para colocar o ponto de forma mais simples, você pode responder à pergunta se você realmente quer um gim-tônica respondendo à pergunta se você deveria racionalmente querer um.

Infelizmente, muitos dos nossos desejos não são determinados por nossas razões. Se o seu médico lhe disser para reduzir o seu consumo, então você tem uma boa razão para não querer um gim-tônica, mas isso não altera o fato de que você quer um. Portanto, a consideração do que você deveria racionalmente querer não seria um bom guia para o que você realmente quer, a menos que você seja o tipo de ser cujos desejos são racionalmente determinados. Sem dúvida, a razão desempenha um papel na formação de nossos desejos e crenças, mas, como seres humanos, também somos influenciados por uma ampla gama de fatores não racionais, incluindo fatores ambientais e biológicos, traços de caráter e vieses. Se o seu desejo por um gim-tônica é impermeável às razões para não querer um, então refletir sobre essas razões não lhe dirá o que você quer: você não deveria querer um, mas você quer. Outras atitudes não são diferentes. Você não deve temer a aranha em seu banheiro, mas sim, e seria notável se

¹⁶ **Cognoscível:** que pode ser conhecido.

cada uma de suas crenças fosse uma que você deveria racionalmente ter.

Existe um paralelo com a economia. Os economistas comportamentais argumentam que a economia dá errado quando opera com a concepção do agente econômico como um Homo economicus inabalável e racional. Eles argumentam que o estudo do comportamento econômico deve ser o estudo do comportamento econômico de seres humanos reais, a maioria dos quais está longe de ser inabalavelmente racional. O Homo philosophicus é o primo filosófico do Homo economicus e não menos mítico. Por estipulação, as crenças e desejos do Homo philosophicus são determinados exclusivamente por suas razões e, portanto, são cognoscíveis pela reflexão sobre suas razões. Na medida em que nos afastamos do ideal de Homo philosophicus o racionalismo não explica nosso autoconhecimento. O racionalismo é a filosofia do Homo philosophicus e não a filosofia do Homo sapiens.

Nesse caso, como sabemos sobre nossos próprios desejos e crenças? Antes de abordar essa questão, vale a pena notar a peculiaridade da ideia de que o conhecimento de seu desejo por um gim-tônica é uma forma de “autoconhecimento”. Se é autoconhecimento, é uma peça notavelmente mundana de autoconhecimento, e não autoconhecimento, como normalmente pensamos sobre isso. O autoconhecimento no sentido comum é substancial autoconhecimento. Isso inclui conhecimento de coisas como traços de caráter, valores, emoções complexas e desejos fundamentais. Esse é o autoconhecimento que tendemos a valorizar e que, presumivelmente, é o assunto da antiga injunção de “Conhece-te a ti mesmo”. Acontece que o autoconhecimento substancial também é um pouco mais fácil de explicar do que o autoconhecimento mundano, portanto, faz sentido começar no extremo substancial do espectro e ver se o autoconhecimento mundano pode ser explicado ao longo de linhas semelhantes.

Krista Lawlor da Universidade de Stanford dá o exemplo

de uma mulher chamada Katherine tentando descobrir se ela quer outro filho. Quando ela dobra as roupas do filho, agora pequenas, ela “se pega imaginando, lembrando e sentindo certas coisas”. Dessas e outras “inspirações internas”, Katherine infere que quer outro filho. Quando ela diz para si mesma “eu quero outro filho”, sua autoatribuição parece certa para ela. Parece e é uma expressão de um autoconhecimento substancial. A implicação é que o autoconhecimento é baseado em evidências e o produto da inferência. Katherine infere de seus pensamentos, imaginações, memórias, sentimentos e devaneios que ela quer outra criança, e seu conhecimento de que ela quer outra criança é baseado nesta evidência. Sua evidência é mais psicológica do que comportamental, mas é evidência, no entanto. Apesar de raciocinar em direção à conclusão de que ela quer outra criança, ela não responde à pergunta se ela quer outra criança se perguntando se ela deveria racionalmente querer outra criança. Ela sabe que quer outro filho, mas pode ser difícil dizer se deve racionalmente querer um.

Os relatos filosóficos-padrão do autoconhecimento começam enfatizando a peculiaridade do autoconhecimento. O autoconhecimento, eles dizem, é fundamentalmente diferente de outros tipos de conhecimento. Outros tipos de conhecimento são baseados em evidências, mas o autoconhecimento não é normalmente baseado em evidências, comportamentais ou não. Você pode precisar inferir o que outra pessoa quer ou acredita, mas não precisa inferir o que deseja ou acredita. O autoconhecimento, nessa visão, é normalmente direto e não está sujeito às falhas de conclusões baseadas em evidências. No entanto, o conhecimento de Katherine de que ela quer outro filho é em *directo*, e o que ela pensa que ela quer pode não ser o que ela realmente quer. Ela não “apenas sabe” o que ela quer. Ela tem que resolver isso.

Proust dá outro exemplo ao longo de linhas semelhantes. Marcel assume que ele não ama mais Albertine, mas então ele ouve o anúncio “Mademoiselle Albertine foi

embora". A angústia que essas palavras produzem em Marcel revela a ele como ele estava errado sobre seus sentimentos. Ele agora sabe que ainda ama Albertine e seu caminho para o autoconhecimento é sofrimento. Mas como pode o sofrimento ou a angústia ser um caminho para o autoconhecimento? Fornecendo a Marcel com evidências de seu amor contínuo por Albertine. Ele está agora em posição de inferir que ele ainda ama Albertine, e a inferência funciona porque ele leva seu sofrimento ao ouvir notícias de sua partida serem causadas por seu amor por Albertine. Sua angústia revela sua emoção subjacente, mas só faz com base na suposição de que Marcel entende o significado de sua angústia.

Como isso ajuda no autoconhecimento mundano? Você pode pensar que, embora o autoconhecimento substancial seja indireto, o autoconhecimento mundano não é. Katherine confia em evidências para saber que ela quer outro filho, mas você não precisa de provas para saber que você quer um gim-tônica. Refletindo, no entanto, a diferença entre autoconhecimento mundano e substancial é uma diferença em grau e não em espécie, e exemplos como Katherine e Albertine deveriam nos tornar receptivos à possibilidade de que o autoconhecimento mundano também seja baseado em evidências psicológicas e produto de inferência ou raciocínio.

Como pode ser? Quando o garçom lhe pergunta o que você gostaria de beber, talvez possa visualizar um gim-tônica ou imaginar seu sabor ou lembrar o quanto você gostou de beber uma noite passada. O efeito que essas visualizações, imaginações e memórias têm em você, incluindo os sentimentos que elas produzem, é a evidência que você tem que seguir. Você infere desta evidência que você quer um gim-tônica, mas sua inferência pode ser tão rápida a ponto de ser quase inconsciente. Você não precisa pensar se você quer um gim-tônica da maneira explícita que Katherine tem que pensar se ela quer outro filho, mas você "simplesmente não sabe".

Isso explica por que às vezes estamos errados sobre o que

queremos. Se o conhecimento de nossos próprios desejos é baseado em evidências, então existe a possibilidade de erro porque as evidências quase sempre podem ser mal interpretadas. A evidência com base na qual Katherine conclui que ela quer outra criança pode, de fato, ser evidência de outra coisa. Em princípio, você também pode estar errado sobre o que você quer beber. Você acha que você quer um gim-tônica, mas no momento em que sua bebida chega você percebe que não era o que você realmente queria.

O quadro emergente do autoconhecimento é muito diferente do quadro filosófico padrão do autoconhecimento. O autoconhecimento, mesmo o autoconhecimento mundano, é indireto. É mediado pelas evidências nas quais se baseia e por nossa compreensão do significado dessas evidências. Não é de surpreender que algumas pessoas sejam melhores que outras para saber o que querem, pois, algumas pessoas são melhores em ler suas próprias opiniões. O autoconhecimento é o produto da autointerpretação e a autointerpretação é algo que pode ser feito mais ou menos bem, com mais ou menos discernimento psicológico.

Saber o que você quer é uma coisa, mas que tal saber o que você espera ou pretende ou tema ou acredita? O quadro evidencial pode explicar essas variedades de autoconhecimento? O caso da crença é o mais complicado, pois pareceu a muitos filósofos que não se pode dizer que você conhece suas próprias crenças com base em evidências. O que poderia ser mais direto do que o conhecimento de suas próprias crenças?

Considere este caso: imagine que você está lendo *Capital no século XXI* de Thomas Piketty. Você já ouviu falar muito sobre o livro e está curioso para saber o que ele diz. Em algumas páginas no livro você encontra esta frase: “Os economistas estão preocupados com pequenos problemas matemáticos de interesse apenas para si mesmos”. Ao ler a frase, você percebe que o que Piketty está dizendo aqui é exatamente o que você pensa e talvez sempre tenha pensado. Isso é

autoconhecimento. É o conhecimento do que você faz e acredita.

Mesmo nesse exemplo relativamente simples, existem vários caminhos possíveis para o autoconhecimento. As palavras de Piketty podem produzir em você um sentimento de convicção, mas sua concordância com ele não precisa ser experimentada por você como a reafirmação do que você já pensa. Seu senso de concordância pode ser experimentado por você como uma indicação de uma nova crença. Há também o caso em que você acredita que os economistas estão muito preocupados com pequenos problemas matemáticos e em que ler as palavras de Piketty traz à tona a sua crença incoativa¹⁷, apresentando uma formulação convincente do que você tem em algum nível sempre sentido.

Em cada caso, você conhece sua crença recém-formada ou preexistente com base em evidências psicológicas. Os sentimentos de convicção que as palavras de Piketty produzem em você são evidências psicológicas de que você tem a crença no que essas palavras expressam. Em contraste, conscientemente discordando de sua declaração é uma indicação de que você não compartilha sua visão de economistas. No entanto, sua reação psicológica imediata às palavras de outra pessoa pode ser enganosa. Ouvindo um orador particularmente carismático, você pode sentir que concorda com ele, embora, à luz fria do dia, você não compartilhe suas crenças. Mas isso não é uma objeção ao quadro evidencial. Só serve para mostrar novamente até que ponto podemos nos enganar sobre nossas próprias crenças. Os seres humanos não estão imunes à autoignorância. Você pode pensar que acredita, digamos, que homens e mulheres são iguais, mas seu comportamento sugere o contrário. Nosso desejo de pensar bem de nós mesmos é um entre muitos obstáculos ao autoconhecimento.

¹⁷ **Incoativo**: diz-se dos verbos que denotam o começo de uma ação, como envelhecer, adormecer, etc.

REFLEXÕES XXIX

Devemos estar preocupados? Isso depende do porquê do autoconhecimento. O que é tão bom em autoconhecimento e tão ruim em autoignorância? O que devemos dizer a alguém cuja reação a “Conhece-te a ti mesmo” é perguntar “Por que incomodar-se?”.

Tem sido sugerido que o verdadeiro valor do autoconhecimento só pode ser entendido por referência a ideais mais elevados como a autenticidade. Ser autêntico é ser verdadeiro consigo mesmo, mas como você pode ser fiel a si mesmo se não se conhece? A resposta a esta pergunta é que ser fiel a si mesmo é uma questão de ser fiel ao seu caráter e valores reais, e está longe de ser óbvio que isso requer conhecimento de seu caráter e valores reais. A pessoa exigente que vive meticulosamente é ser fiel a si mesma, mesmo que não tenha ideia de que ele é meticuloso. Enfim, o que há de tão legal em ser fiel a você mesmo? Não depende do tipo de pessoa que você é?

Na realidade, o valor do autoconhecimento é prático. Imagine as consequências de ter que fazer escolhas, triviais ou sérias, na falta de capacidade de conhecer os próprios desejos. Você pode dizer ao garçom o que você quer porque você sabe o que quer. Quando se trata de um autoconhecimento substancial, a questão fundamental é se ter mais, em vez de menos, faz uma diferença positiva para a felicidade ou o bem-estar geral. Sem dúvida, o autoconhecimento pode ser uma bênção mista.

Talvez existam verdades sobre si mesmo que é melhor não saber e há evidências de que uma leve ignorância pode aumentar os níveis de bem-estar. Autoilusões podem motivar o autoaperfeiçoamento e, assim, tornar a vida de alguém melhor. No entanto, essa linha de pensamento só pode ser empurrada até agora. A pesquisa de Timothy Wilson e Elizabeth Dunn apoia a visão intuitiva de que autoilusões extremas podem ser prejudiciais e que um grau de autoconhecimento é essencial para o bem-estar. Não há melhor explicação do valor do autoconhecimento e não há melhor argumento para se esforçar para conhecer a si

REFLEXÕES XXIX

mesmo.●

Quassim Cassam: professor de filosofia na Universidade de Warwick e autor do Autoconhecimento Para Seres Humanos.

Artigo publicado na revista THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE no dia 9 de dezembro de 2015

LUIZ BIANCI

A mitologia do egoísmo

Mary Midgley



O que é uma função evolutiva e como funciona?

Percebi o quão confusas as visões atuais sobre isso quando li um artigo recente no *Guardian* sobre como os entomologistas caçam a impressionante borboleta do Imperador Roxo. Aparentemente, elas devem estabelecer sua dieta favorita, que é principalmente carniça e vários tipos de fezes. O escritor diz que os observadores vitorianos estavam angustiados com esses gostos em um animal tão nobre e “observaram esses momentos degradados com uma fascinação mórbida. Para o Imperador, no entanto, não é uma questão de gosto. Acredita-se que os machos se reabastecem após o acasalamento com sódio e outros produtos químicos da matéria apodrecida”.

Assim, vemos a borboleta conscienciosa segurando sua probóscide¹⁸ e tomando seu remédio resolutamente para ter certeza de manter sua vida amorosa em ordem. E esse é o tipo de quadro que emerge constantemente da evolução contemporânea – uma imagem que mistura até dois tipos diferentes de propósito. O objetivo subjetivo da borboleta diz respeito ao que ela quer fazer. Mas o possível efeito sobre a sobrevivência de sua espécie é uma função evolutiva, da qual a borboleta nada sabe.

Não é de surpreender que essas duas ideias se misturem hoje. O pensamento científico oficial não tenta agora distinguir entre diferentes formas de propósito; na verdade,

¹⁸ **Probóscide:** parêlo bucal longo, sugador dos insetos lepidópteros; haustelo, sugador, sugadouro.

dificilmente reconhece o conceito de propósito. Propósitos subjetivos – motivos – foram banidos do discurso científico pelos behavioristas, juntamente com o resto de nossa vida interior. Embora seus efeitos sejam obviamente reais, eles foram apagados com tanto sucesso da percepção dos eruditos que muitos pensadores conscientes ainda não se atrevem a olhá-los. Em vez disso, de uma forma que teria encantado BF Skinner, eles ainda tentam explicar as ações físicas diretamente em termos físicos. Eles selecionam padrões de comportamento distintos e tentam vincular cada um a uma função evolucionária própria, sem referência a seu significado ou a seu contexto social.

Uma controvérsia recente sobre as origens da coleta de nariz em humanos mostrou a estranheza disso. Como esse hábito é comum, os cientistas sugeriram um número incrível de mecanismos físicos arcanos¹⁹ pelos quais ele poderia ter melhorado diretamente as perspectivas de sobrevivência das pessoas. O que ninguém fez foi perguntar sobre a relação deste hábito com motivos – por exemplo, a curiosidade, a nossa tendência para explorar e investigar as coisas. Como outros primatas, gostamos de nos meter em lugares misteriosos, como buracos, e esse interesse certamente afetou a sobrevivência de nossa espécie de muitas maneiras, tanto úteis quanto não. Os detalhes dos atos sem fim que produz não importam; o que afeta a sobrevivência é o interesse geral. Assim, o comportamento humano não é um farrapo de padrões de comportamento desconectados com histórias evolutivas separadas. O que evolui é uma constituição emocional que molda nossas vidas como um todo. Temos que explicar ações específicas, encontrando seu lugar nela.

Assim, quando queremos entender a ação de uma pessoa, sempre começamos a procurar pelo contexto motivacional. Tentamos identificar o motivo específico do ato

¹⁹ **Arcano**: que ou o que é profundamente secreto, misterioso, enigmático.

e depois colocá-lo em nosso mapa geral da motivação – um mapa que todos devemos usar quando tentamos encontrar nosso caminho na vida cotidiana. Perguntamos, esse comentário desajeitado foi apenas um esforço mal colocado para ser útil? Expressou ressentimento? Foi mesmo parte de um esquema rancoroso de criar problemas? Ou talvez um pouco dos três? Esse interesse em questões subjetivas, é claro, não deve ser descartado como de alguma forma culposamente subjetiva em si. É uma investigação factual – não uma fantasia, não apenas "psicologia popular", não um substituto bruto e amador para a investigação científica. É a única maneira pela qual podemos começar a entender a vida que nos rodeia. Claro que é falível, mas no geral funciona, e seu sucesso é uma das coisas que a ciência precisa investigar. Considerações evolutivas não são substitutas para isso.

Outro caso interessante diz respeito a algo mais importante do que a escolha do nariz – a origem da fala. Em seu livro *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*, Michael Gazzaniga considera um problema levantado pelo psicólogo evolucionista Geoffrey Miller:

“A maioria das falas parece transferir informações úteis do falante para o ouvinte, e isso custa tempo e energia. Parece ser altruísta. Qual benefício de *fitness* pode ser obtido dando outra boa informação individual? Revendo o argumento original de Richard Dawkins e John Krebs, Miller afirma: ‘A evolução não pode favorecer o compartilhamento de informações altruístas mais do que pode favorecer o compartilhamento altruísta de alimentos. Portanto, a maioria dos sinais dos animais deve ter evoluído para manipular o comportamento de outro animal em benefício do próprio signatário’. E outros animais evoluíram para ignorá-los, porque não pagou para beneficiar os manipuladores”.

Miller, em seguida, pergunta como pode ser que nossa espécie conseguiu contrariar esta tendência, desenvolvendo realmente o discurso. Sua conclusão é, diz Gazzaniga, que “as

complexidades da linguagem evoluíram para o namoro verbal. Isso resolve o problema do altruísmo, proporcionando um retorno sexual para o discurso eloquente do homem e da mulher”.

Marilynne Robinson, que cita essa joia de especulação em seu esplêndido livro *Absence of Mind* (Ausência de espírito), aponta como é estranho dar crédito ao namoro por ter desempenhado um papel tão crucial na história de nossa espécie, quando sabemos que as sociedades humanas tradicionais geralmente tratam casamentos como estritamente familiares, tratados pelos anciãos, não pelas partes envolvidas. Mais centralmente também, ela observa a selvageria desta abordagem na qual “nossa natureza é definida como se determinada pela natureza de primitivos hipotéticos, humanoides em sua capacidade de ter e dar informação, mas não encontrando nem uso nem prazer em fazê-lo.”

O problema é que os teóricos que acham que a seleção natural só pode funcionar por meio da concorrência feroz entre os indivíduos perseguem obsessivamente esse padrão, sem olhar para os fenômenos sociais que deveriam estar explicando. Assim, Miller não parece ter notado que a fala não apenas transmite *bytes* de informação separados para serem levados para casa e secretamente devorados no próprio covil. A fala, como o restante da comunicação, é um meio vital, um oceano ambiente no qual todos nós nadamos, o que nos permite fazer uma massa inteira de movimentos sociais essenciais. Como observou Wittgenstein, precisamos usá-lo para “pedir, agradecer, amaldiçoar, saudar, orar”, enfim, para todos os tipos de interação que enriquecem nossas vidas. Embora estes estudiosos presumivelmente saibam, como o resto de nós, que um desejo direto por determinados tipos de negócios com outras pessoas determina constantemente nossas atividades sociais, eles ainda acreditam que, por trás dessa tela, estão escondidas as causas reais, elementos de vantagem evolutiva que afetam a nós mesmos. Por mais difícil que seja a vantagem de encontrar –

por mais pequena que seja a evidência que possa revelá-la – ainda é o verdadeiro McCoy.

Essa preferência por supostas causas ocultas em detrimento de óbvias certamente não é um modo de pensar parcimonioso e nem, como acontece, é darwinista. Em *A Origem do Homem*, Darwin argumentou fortemente que não somos apenas uma espécie sociável, mas que somos naturalmente mais sociáveis – mais cooperativa, afetuosa e interdependente – do que qualquer um dos nossos parentes. Nossos instintos sociais são, ele disse, tão cruciais para nossas vidas que devem ter sido fortemente desenvolvidos durante a evolução por meio da seleção de grupos – pela sobrevivência diferencial de grupos amigos e coerentes sobre grupos menos interativos. Portanto, esses instintos fundamentam nossos motivos e moldam a complexidade de nossas vidas. Assim, a ideia de derivar toda a nossa motivação do único radical do "egoísmo" – autointeresse esclarecido – é, diz Darwin, radicalmente enganada.

Essa sugestão foi, naturalmente, suprimida e descartada em meados do século XX porque envolvia a seleção de grupos. Naquela época, os evolucionistas fizeram a seleção em apenas um nível em uma ortodoxia compulsória. A racionalidade exigia (aparentemente) que a competição ocorresse apenas entre um único conjunto de rivais – átomos evolucionários que se beneficiavam do processo. Essas unidades, que a princípio pareciam ser organismos individuais, foram finalmente consideradas os genes e tratadas como agentes independentes de uma maneira que parecia creditar-lhes o próprio propósito. A imagem do "egoísmo", que expressava o suposto isolamento e a atividade ávida desses rivais, era vista como crucial para o processo.

A mitologia resultante do egoísmo adaptou-se à era thatcherista tão bem que a história pareceu, por um tempo, convincente para muitos cientistas assim como para o público. Mais tarde, no entanto, rachaduras sérias começaram a aparecer, até porque ficou claro que os genes em si não eram

realmente solitários, mas altamente cooperativos. Depreendeu-se que o padrão atomístico simples não era viável nem necessário, que a seleção natural pode perfeitamente ocorrer em vários níveis diferentes entre unidades de diferentes tipos. Como David Sloan Wilson disse:

“O último meio século foi a era do reducionismo, quando tudo foi explicado em termos de egoísmo individual e genes egoístas. Agora estamos entrando na era do holismo que reconhece como colônias de insetos sociais, sociedades humanas e pelo menos alguns ecossistemas multiespecíficos podem responder como um único 'superorganismo' a pressões seletivas.”

Da mesma forma, Edward O. Wilson, cujo livro *Sociobiology: The New Synthesis* foi uma das bíblias da doutrina individualista, agora se afastou e acha que outros padrões, como a seleção de grupo, podem dar melhores explicações até mesmo para o social. Insetos que são sua especialidade e que foram vistos por um tempo como exemplos principais de seleção de genes.

David Sloan Wilson também aponta que a seleção de grupo é particularmente plausível no caso dos seres humanos por causa da invenção da fala. Um grupo que pode falar é capaz de passar adiante e lucrar com qualquer nova invenção muito mais rápido do que qualquer novo desenvolvimento poderia ser disseminado geneticamente. Desta forma, um novo método de caça, uma nova panela ou um novo estilo de governo podem dar grandes vantagens a um grupo humano que é cooperativo o suficiente para produzi-los, tornando-os mais bem-sucedidos do que seus vizinhos, se conversar um com o outro. A fala, na verdade, tem suas vantagens evolutivas – mas apenas para grupos de pessoas que gostam uma da outra o suficiente para atender seus vizinhos.

Ainda outro caso interessante de confusão sobre a função evolutiva diz respeito à discussão de Darwin sobre a seleção sexual – a escolha de parceiros e seu efeito sobre a

REFLEXÕES XXIX

progênie²⁰. Acrescentou essa longa e separada seção à *The Descent of Man* porque ele a via claramente como um complemento importante de sua descrição geral da seleção natural. Mas o nome que ele deu parece ter sido estranho. No texto, ele repetidamente contrasta a seleção sexual com a seleção natural como se fosse algo antinatural. O que ele parece significar é que a seleção natural ordinária e apropriada é do tipo que funciona simplesmente pela morte diferencial – por um tipo de variante sendo perdido em maior número do que o outro.

Ele acreditava, é claro, que essa era a principal fonte de mudança evolucionária, e foi a única fonte sobre a qual ele falou em *A Origem das Espécies*. Mas ele sempre teve certeza de que não era a única fonte, e ficou irritado quando as pessoas afirmaram que ela era a única. Sem dúvida isso foi porque ele podia ver que essa explicação sozinha não poderia ser adequada. A seleção por sobrevivência diferencial é apenas um filtro e os filtros não têm força de origem. Eles não criam o café que sai deles. Este era certamente o motivo pelo qual Darwin ainda estava interessado na sugestão de Lamarck de que as características adquiridas eram de alguma forma herdadas, mesmo que ele não pudesse ver como.

Além disso, no entanto, ele viu ainda outro tipo de seleção que estava visivelmente acontecendo no mundo ao seu redor, um tipo literal, em vez de um metafórico – o processo pelo qual as criaturas escolhem seus parceiros. Ele os observara fazendo isso e tinha visto seus efeitos nas decorações que tantos animais usam – especialmente animais com um forte interesse visual, como pássaros e insetos. Ele viu que esses ornamentos muitas vezes pareciam não ter outra função e que alguns deles só apareciam durante as exibições de acasalamento. Então ele documentou sua eficácia e ilustrou com desenhos cuidadosos.

Seus leitores, no entanto, não acreditavam prontamente

²⁰ **Progênie**: conjunto de descendentes; descendência, prole.

nele. Os cientistas acharam absurdo sugerir que algo tão insignificante e caprichoso como o gosto de aves individuais – especialmente aves femininas – poderia ter um efeito tão importante. Eles concordaram que os ornamentos em questão eram de fato surpreendentemente, inexplicavelmente sutis e belos. Mas isso só os fez menos dispostos a acreditar que meros animais poderiam tê-los apreciados. Repetidamente, Darwin mostrou seu raciocínio sobre isso:

“O caso do faisão macho Argus é eminentemente interessante, porque oferece boas evidências de que a beleza mais refinada pode servir como um encanto para a fêmea e para nenhum outro propósito. Devemos concluir que este é o caso, como as penas – asas primárias nunca são exibidas, e os ornamentos de bola e soquete não são vistos em sua perfeição completa, exceto quando o macho assume a atitude de corte. Declare-se que é absolutamente incrível que uma ave fêmea seja capaz de apreciar um bom sombreamento e padrões requintados. É, sem dúvida, um fato maravilhoso que ela deve possuir esse grau quase humano de gosto, embora talvez admire o efeito geral em vez de cada detalhe separado. Aquele que pensa poder medir com segurança a discriminação e o gosto dos animais inferiores, pode negar que a fêmea Argus possa apreciar tal beleza refinada; mas ele será então obrigado a admitir que as atitudes extraordinárias assumidas pelo macho durante o ato de cortejar, pelas quais a maravilhosa beleza de suas penas é totalmente exibida, são sem propósito; e esta é uma conclusão que eu nunca vou admitir.”

O que era óbvio para ele, mas aparentemente bastante invisível para seus críticos, era que os gostos humanos também surgem de nossa natureza como animais. (Da mesma forma, podemos notar que o Imperador Roxo não é o único animal que come sua carne passada, ou que tem gosto de sal). Darwin tocou nesta questão delicada quando ele discutiu as várias características em animais que parecem funcionar como ornamentos para eles, embora não nos pareçam tão bonitos. Ele escreve:

REFLEXÕES XXIX

“Nenhuma resposta certa pode ser dada a essas perguntas; mas devemos ser cautelosos ao supor que maçanetas e vários apêndices carnudos não podem ser atraentes para a fêmea, quando nos lembramos de que, com raças selvagens do homem, várias deformidades hediondas – profundas cicatrizes no rosto com a carne ressaltada em protuberâncias, o septo do corpo, nariz perfurado por paus e ossos, buracos nas orelhas e lábios esticados amplamente abertos – todos são admirados como ornamentais”.

Mesmo os observadores humanos, na verdade, não necessariamente têm gostos sem defeito ou aqueles que concordam com os nossos. Suas preferências diferem de cultura para cultura. Nós encontramos, no entanto, que pessoas em diferentes culturas comumente compartilham alguns julgamentos estéticos básicos. E, como acontece, um dos pontos em que diferentes sociedades mais prontamente concordam é uma admiração generalizada pelas elegantes plumas de pássaros, que são procuradas e usadas como ornamentos em uma grande variedade de culturas.

Quem, no entanto, projetou essas penas extremamente elegantes? Certamente não é humano. Se Darwin está certo, os artistas aqui parecem ter sido os próprios pássaros, o que significa (já que os machos geralmente têm as melhores penas), principalmente suas esposas. Então, não há algo estranhamente condescendente sobre os cientistas, que pretendem duvidar se esses projetistas originais são capazes, eles próprios, do “grau quase humano de gosto” que seria necessário para apreciar seu trabalho?

Penso que havia duas razões pelas quais os críticos de Darwin acharam suas sugestões tão perturbadoras. Uma delas, claro, era simplesmente a barreira das espécies, o hábito de considerar os humanos tão totalmente diferentes dos outros animais que se tornou quase impossível usar o pensamento de continuidade entre eles, mesmo quando os argumentos mostravam que era necessário. Essa era, naturalmente, a principal fonte de dificuldade em aceitar seu raciocínio, que

REFLEXÕES XXIX

ofendia as noções da dignidade do homem de maneira muito mais direta do que contra o *status* de Deus. Mas há aqui outro obstáculo igualmente forte, mas talvez menos óbvio, a saber, a indisposição de tratar qualquer fenômeno subjetivo como uma influência séria no mundo.

Darwin estava sugerindo que os desejos dos hen-faisões – seus pensamentos e sentimentos internos enquanto observavam seus vários pretendentes – afetaram e finalmente determinaram o projeto das gerações posteriores. Esse pensamento é assustador, não só quando se trata de animais, mas ainda mais quando se trata de pessoas.

É claro que nunca é fácil aceitar o papel que os pensamentos e sentimentos de nossos próprios pais – e de fato de todos os outros – em ocasiões semelhantes têm desempenhado em fazer as coisas serem como são agora. No entanto, sabemos que esses pensamentos e sentimentos, não apenas naquela época, mas ao longo de toda a vida, tiveram esse tipo de importância. Nossos próprios pensamentos e sentimentos – o fluxo constante da atividade interna pela qual respondemos à vida ao nosso redor – também afetam o mundo, assim como nossas ações externas. Esse pensamento é tão assustador que os estudiosos muitas vezes se esforçam para evitá-lo, e é por isso que o epifenomenalismo ridículo da doutrina ainda tem adeptos e por que as pessoas dedicam muito mais tempo a estatísticas sociológicas, detalhes neurológicos e especulações sobre a função evolutiva em vez de estudar os motivos.

Assim, a imagem da seleção natural que foi moldada em torno das principais propostas de Darwin usou apenas duas cores sombrias – preto para a morte e branco para a sobrevivência. A natureza apareceu nela apenas como um contador obsessivo, com óculos no nariz e um livro na mão, testando cada ação nesses termos e destruindo os fracassos. Qualquer traço que ainda apareça no mundo foi considerado como tendo passado por sua auditoria de alguma maneira distinta e descobrível que constituiu sua função evolucionária.

REFLEXÕES XXIX

Esta figura da natureza é, é claro, bastante diferente do tipo de natureza que realmente encontramos em ação no mundo animal e vegetal, onde é notoriamente uma cornucópia, um espalhafato generoso de sementes infinitas e jovens, uma generosa, profusa, fonte imprudente de nova vida. E quando consideramos nossos próprios motivos, vemos que essa figura vegetal é muito mais parecida com o tipo de natureza que nos anima interiormente. A vida para nós não é apenas a ausência da morte. A vida consiste em infinitos desejos, medos e atividades lotados, todos preparados por seus próprios objetivos e interesses imediatos, não por prudência em longo prazo. Como outras criaturas conscientes, nós geralmente agimos porque queremos, e se nossa natureza não nos forneceu muitos desejos vigorosos, não poderíamos agir de forma alguma.

É claro que é verdade que, se um gosto inato particular, como o gosto de comer cogumelos, tiver consequências fatais, tenderá a ser eliminado do repertório da espécie. Mas, em todos os tipos de animais, um grande número de desejos não tem nenhum efeito particular nesse nível e funciona apenas para o enriquecimento geral da vida. Se você observar as gaivotas mergulhando e subindo, não se sentirá inclinado a pensar que elas estão apenas tomando a quantidade exata de exercício que precisam para manter sua constituição em ótima saúde, e o mesmo vale para as crianças humanas.

Parece perfeitamente possível, também, que alguns gostos persistam, mesmo que eles realmente prejudiquem as perspectivas de sobrevivência, porque outras características superam esse dano. Afinal, até mesmo o físico humano tem notórias imperfeições, como o mau desenho de nossas gargantas, onde a comida e a respiração entram em competição perigosa. Da mesma forma, as esplêndidas caudas de pavão são notoriamente desajeitadas para o voo, mas os pavões ainda estão conosco. Isso tem sido visto como uma grave objeção à insistência sociobiológica de que tudo tem uma função evolutiva.

REFLEXÕES XXIX

Helena Cronin produziu uma solução engenhosa para isso, sugerindo que a falha realmente funciona como uma propaganda, deixando a galinha saber que este deve ser um macho particularmente poderoso, já que ele foi capaz de escapar carregando um fardo tão terrível. Dessa forma, é claro, toda desvantagem pode contar como um ativo, e o princípio de que sempre existe uma função de sobrevivência ainda pode ser salvo. Mas infelizmente é salvo, ao contrário dos princípios freudianos, perdendo o sentido.

De um jeito ou de outro, então, a tentativa de buscar uma vantagem evolutiva por trás de todo gosto humano – incluindo, digamos, o gosto por fazer matemática, por piadas e risos, por música e poesia, por diversão, por simpatia ou por brigar – é perversa e vazia. Estas são coisas que são feitas por sua própria causa porque elas cumprem nossa natureza. A tendência atual é conectá-los todos com a evolução, alegando que eles são formadores de vínculo e, assim, promovem a sobrevivência. Mas o tipo de vínculo que é formado em cada caso é diferente e os efeitos sobre a sobrevivência são infinitamente variados. Essa sugestão nada faz para explicar o caráter peculiar dessas várias ocupações. Para entendê-los, precisamos olhar para a parte distintiva que cada um deles desempenha na vida real, não para especulações sobre como poderiam ter evitado que algum ancestral distante morresse.

É claro que Darwin, por exemplo, não achava que essa fosse a única maneira de explicar motivos. O caso do faisão de Argus mostra, ele diz, que “a beleza mais refinada pode servir como um encanto para a fêmea, e para nenhum outro propósito”. É claro que ele não estava negando que o namoro bem-sucedido como um todo serve outro tipo de propósito em seu efeito sobre a espécie. Mas ele vê que o ponto imediato dessas atividades deve estar em seu significado para as criaturas que estão agindo. Esse aspecto subjetivo é sua função central.

Então, ele não inventou uma história justa – como seus sucessores bem poderiam fazer agora – para encaixar perfeitamente em suas visões sobre a seleção natural. Em vez

disso, ele adicionou uma seção nova e detalhada ao seu trabalho, lidando com a seleção em um sentido bem diferente. Aqui ele ficou com os galos e galinhas reais envolvidos e mostrou como esses fatores funcionam em suas vidas. Ele falou abertamente sobre subjetividade e usou palavras como charme e beleza que são apropriadas para isso. Essa linguagem embaraça seus sucessores, então eles tendem a deixar de lado suas sugestões como ingênuas e antiquadas. Em sua opinião, todos os fenômenos subjetivos são apenas aparências superficiais, talvez na verdade ilusões. A realidade por trás delas é sempre uma função evolucionária, que soa tranquilizadamente objetiva porque a palavra função sugere máquinas.

Máquinas, no entanto, não são livres de valor. Elas sempre têm um propósito. Elas existem para fazer alguma coisa específica que seus *designers* queriam. E todo o projeto do positivismo científico foi eliminar todos esses desejos das descrições do mundo natural. Os positivistas decidiram que essas descrições deveriam consistir apenas em declarações de fato. A tentativa dos behavioristas de ignorar os motivos que mencionamos anteriormente fazia parte desse grande empreendimento, que muitas vezes é expresso dizendo que a teleologia é obsoleta.

A palavra teleologia, no entanto, abrange não apenas os propósitos conscientes, mas toda a função. Aristóteles, que primeiro desenvolveu esse tipo de raciocínio, nunca se baseou nos propósitos de um deus criativo, o que era uma ideia bastante estranha ao pensamento grego. Usou-o simplesmente para o tipo de questionamento que pede que as coisas particulares são para qual é o seu telos, seu fim ou objetivo no contexto em que eles pertencem. Como ele apontou, esse tipo de raciocínio é tão indispensável na biologia, e os objetivos que busca geralmente são tão óbvios que nenhum outro modo de pensar pode substituí-lo. Todos os organismos se esforçam constantemente para sua própria sobrevivência, sua saúde, seu bem-estar, sua realização geral e sua reprodução. Uma

REFLEXÕES XXIX

bolota colocada debaixo de uma pedra fará o seu melhor para sair dela e cumprir exatamente as ambições próprias de um carvalho. O propósito consciente humano não é o modelo principal aqui, é apenas uma forma de tendência universal. Estes são os únicos termos em que o comportamento dos seres vivos pode ser entendido de todo.

Mas isso também é verdade de um vasto processo como a evolução?

Em teoria, o pensamento científico de hoje exclui totalmente essas ideias. Oficialmente, dizer que os pés são órgãos para andar é apenas dizer que isso é o que eles fazem. Mas essa fórmula é tão irreal que as pessoas raramente tentam segui-la. A linguagem da adaptação e seleção procede naturalmente, como sempre fez, assumindo um objetivo.

Esse hábito é muito ajudado pela própria palavra evolução, que sempre carregou a implicação de um propósito norteador. Como o desenvolvimento, esta palavra significa o desenrolar de algo como um pergaminho ou um broto, o cumprimento de uma dada potencialidade. E os vários profetas evolucionários tiveram suas opiniões sobre essa direção preexistente, visões moldadas por seus próprios valores. Herbert Spencer definiu a palavra como significando “uma integração de matéria e concomitante dissipação de movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente”, da qual ele rapidamente concluiu que não há nada tão perigoso quanto grande governo, e que os pobres irresponsáveis devem ser impedidos de distorcer a evolução, reproduzindo-se muito livremente.

Bastante diferente, Julian Huxley ensinou que uma reverência profunda e cientificamente orientada pelo processo evolutivo fornece uma espécie de humanismo que é o melhor substituto moderno da religião. Mas seu humanismo também requeria a eugenia, já que nós mesmos somos agora o ponto de crescimento da evolução, por isso temos o dever de direcioná-

la corretamente. Os cosmólogos John Barrow e Frank Tipler adotaram uma perspectiva mais remota, descrevendo a evolução como consistindo em um prolongado desenvolvimento da vida, primeiro em forma humana e depois por meio de uma série de sondas cósmicas computadorizadas, que colonizariam o espaço e finalmente, no Ponto Ômega, dominariam o universo, tornando-se Deus. E assim por diante.

Essas sugestões foram consideradas, todos os dias, como científicas, mas nenhuma delas é popular entre os cientistas de hoje. As ideias eugênicas de Spencer e Huxley foram colocadas fora de moda pelos nazistas, enquanto a alternativa cósmica existe agora principalmente na ficção científica. O que oficialmente prevalece entre muitos cientistas é a visão aparentemente mais cética de que o cosmos não tem sentido – que, como diz Richard Dawkins, o universo contém: “no fundo, sem *design*, sem propósito, sem mal e sem nada, sem cega indiferença impiedosa”. Isso soa sem valor suficiente. Inesperadamente, contudo, Dawkins passa a escrever: “O DNA não se importa nem sabe. DNA apenas é. E nós dançamos a sua música”.

Esta, então, ainda é a mesma história altamente teleológica que ouvimos em *The Selfish Gene*. Ainda somos desajeitados robôs, incapazes de escapar das mãos manipuladoras dos genes. Isso significa que os próprios genes devem ter um propósito e um vasto objetivo cósmico. Eles também devem ter poderes razoavelmente sobrenaturais, já que (surpreendentemente) eles aparentemente governam nosso universo.

Esta exuberante mitologia de fundo do egoísmo genético fornece a geleia teleológica que é sempre necessária para fazer uma fina história científica cair. E a certeza confiante de encontrar funções evolutivas para tudo fornece um contexto plausível. Na verdade, como muitas pessoas apontaram, se você tentar sair com a natureza – ou mesmo com toda a ideia

REFLEXÕES XXIX

da natureza – pela porta, ela sempre desce silenciosamente pela chaminé. E isso pode deixá-lo pior do que antes. ●

Mary Midgley: autora de *The Solitary Self: Darwin e o gene egoísta*

Artigo publicado na revista *THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE* no dia 5 de janeiro de 2016

LUIZ BIANCHI

O leitor de pedra: uma revisão

David Edmonds



David Edmonds em uma coluna de jornal que é um testemunho da amplitude de ideias filosóficas e sua relevância para a forma como levamos nossas vidas

Muitos jornais têm colunas regulares sobre ciência, mas poucas dessas colunas são dedicadas a uma discussão sobre a natureza ou o propósito da ciência. Quase todos os jornais têm páginas regulares dedicadas ao esporte, mas seria incomum ter um artigo que combinasse com o significado do esporte. No entanto, em várias maneiras vários filósofos em *The Stone* leitor – uma coleção de ensaios curtos sobre filosofia do *New York Times* chamada *A Pedra* – procuram abordar as questões existenciais, ‘Qual é a filosofia?’ E “O que é um filósofo? ”

O que é um filósofo? é o título do primeiro ensaio deste volume, escrito pelo professor Simon Critchley, que também atua como coeditor do *The Stone Reader's* (ao lado de Peter Catapano do *The New York Times*). A carreira acadêmica de Critchley começou no Reino Unido, onde ele desenvolveu interesse em pensadores da tradição continental, como Heidegger e Derrida. Há pouco mais de uma década ele se mudou para a *New School for Social Research*, onde continuou a escrever prolificamente, em uma ampla variedade de assuntos – um livro recente foi sobre suicídio – com um estilo ensaístico que mais uma vez deve mais a uma tradição de filosofia europeia do que anglo-americana.

O que é filosofia? As perguntas atingem um ponto vulnerável não porque a filosofia tenha fronteiras difusas. Todas as disciplinas têm fronteiras difusas. A ciência tem fronteiras

difusas. Até mesmo atividades como esportes têm fronteiras difusas. O Comitê Olímpico Internacional classifica *bridge* do jogo de cartas como um esporte. Uma recente decisão da Suprema Corte no Reino Unido determinou que não é jogo (uma decisão que importa porque os clubes de *bridge* e os torneios de *bridge* não podem agora pedir financiamento de um pote de dinheiro reservado para o esporte). Ainda assim, a filosofia é notoriamente difícil de definir.

Há alguns anos, no *podcast* de filosofia, eu coexecutei com Nigel Warburton (www.philosophybites.com) na colocação da pergunta do 'O que é Filosofia?' a 50 filósofos diferentes e recebemos 50 respostas diferentes. Não há exatamente a mesma dificuldade em demarcar as arestas da matemática ou da literatura francesa.

Parte do problema é histórico. O significado da filosofia tem estado em perpétua evolução. Houve um tempo em que as ciências estavam situadas dentro da filosofia. Aristóteles escreveu sobre biologia e, na sua época, Sir Isaac Newton foi descrito como um “filósofo natural”. Desde então, pouco a pouco, partes do território acadêmico se separaram, deixando a massa original de terras em perigo de parecer uma ilha encolhida e estéril. A física foi, então, no século XIX, assim como a biologia. Psicologia fez uma tentativa bem-sucedida de independência no início do século XX, como também fez a linguística. Em linhas gerais, a filosofia tornou-se a análise de um conjunto de questões que não podem ser resolvidas empiricamente. Bertrand Russell disse em seu livro *The Problems of Philosophy* que sempre que tivermos conhecimento definido sobre um assunto, ele deixa de ser filosofia e se torna um assunto separado.

Ainda assim, no passado, a filosofia teve mais interação com as ciências naturais. Nesse contexto, é refrescante que um movimento recente, personificado por um colaborador do *The Stone Reader*, Joshua Knobe, e que se denomina “filosofia experimental”, tenta fazer a filosofia voltar às suas raízes, enriquecendo e enriquecendo-se com outras disciplinas, como

a psicologia. A filosofia experimental tira proveito de dados empíricos, tais como pesquisas, para lançar nova luz sobre questões filosóficas e os mecanismos psicológicos que frequentemente sustentam nossos instintos filosóficos conflitantes. Em vez de confiar nas intuições do filósofo sobre quais condições constituem, digamos, "conhecimento" ou "liberdade", o filósofo experimental poderia conduzir um estudo das pessoas comuns, que podem ou não compartilhar as intuições do filósofo individual.

Assim, em um estudo com o colaborador Shaun Nichols, Knobe pediu aos sujeitos que imaginassem um mundo inteiramente determinado por eventos anteriores – uma coisa, causando a próxima coisa, causando a próxima coisa, causando a próxima coisa, e assim por diante. Se o mundo fosse assim, haveria espaço para o livre-arbítrio e a responsabilidade moral? É um antigo enigma filosófico. Knobe colocou esta questão para dois grupos de pessoas. Para um conjunto, ele simplesmente descreveu esse mundo determinista e apresentou a questão de maneira remota e abstrata. Para o segundo grupo, ele construiu alguns detalhes emotivos.

No Universo [determinista] **A**, um homem chamado Bill se sentiu atraído por sua secretária e decide que a única maneira de estar com ela é matar sua esposa e três filhos. Ele sabe que é impossível escapar de sua casa em caso de incêndio. Antes de sair em uma viagem de negócios, ele coloca um dispositivo em seu porão que incendeia a casa e mata sua família.

Aqueles que receberam esses detalhes chocantes foram informados de que Bill estava agindo em um mundo governado por cadeias causais. Ainda assim, quase três quartos deles acreditavam que Bill deveria ser considerado moralmente responsável pelo assassinato de sua família. Por outro lado, quando a questão foi colocada de maneira abstrata, quase todos (86%) adotaram a visão oposta – achando impossível alguém ser considerado moralmente responsável quando suas ações foram previamente

determinadas.

Como isso ajuda a resolver o enigma de se o livre-arbítrio é compatível com o determinismo? O ponto, Knobe explica, não é declarar a vitória de um lado ou de outro em uma demonstração de mãos. Em vez disso, “o objetivo é obter uma melhor compreensão dos mecanismos psicológicos que estão na base do nosso senso de conflito e então começar a pensar quais desses mecanismos são dignos de confiança e que podem estar simplesmente nos desviando”. A dificuldade real, é claro, é descobrir quais critérios usar para julgar se uma intuição é mais confiável do que outra.

A filosofia começou com Sócrates vagando pelo mercado em Atenas, interrogando as pessoas que ele conheceu sobre o significado de beleza, amor e bravura. Uma crítica comum à filosofia contemporânea é que ela se tornou excessivamente técnica e remota, separada das preocupações comuns das pessoas comuns. A coluna Stone, que fica no New York Times considera que as páginas de opinião on-line devem ser bem-vindas como um corretivo importante para a imagem inacessível da filosofia. Não é de forma alguma único em suas ambições de alcance. Os curiosos filósofos agora podem acessar uma variedade de *blogs* de filosofia (como o Leiter Reports) ou ouvir *podcasts* populares ou sintonizar programas de rádio (como o Philosophy Talk, baseado na costa oeste). Mas para o New York Times reconhecer a relevância da filosofia é um golpe para o assunto. Desde a sua criação em 2010, o site teve 44 milhões de visualizações da página.

Reunidos nesse volume de “maiores sucessos” estão 133 desses ensaios. Eles são, em geral, pensativos, instigantes, claros e livres de jargões. Muitos dos colaboradores são colossos no mundo filosófico, como Tim Williamson, Tom Nagel e Simon Blackburn. Outras são filósofas jovens como Linda Martín Alcoff, da Universidade da Cidade de Nova York, e a brilhante Amia Srinivasan, com sede em Londres, que recentemente concluiu seu doutorado (sobre os limites do conhecimento), mas tem uma amplitude extraordinária de

interesses, de Kant ao feminismo, à epistemologia (ela está atualmente escrevendo sobre o papel da raiva na política).

Em geral, esses ensaios não são o lugar para ir se você quiser descobrir sobre a Teoria das Formas de Platão, o Cogito de Descartes ou o relato de causação de Hume. A ênfase está nas questões que têm uma reivindicação mais urgente sobre nós. Um ensaio de JM Bernstein, intitulado Hegel on Wall Street, formula imaginativamente um argumento para a regulamentação bancária extraído do livro de 1807 do filósofo alemão, *The Phenomenology of Spirit*. Uma grande seção final é intitulada "Sociedade" e, dentro dela, há minisséries em áreas como armas, religião, raça, economia e política.

Refletindo uma inclinação decididamente liberal na filosofia acadêmica, há um ensaio que defende o vegetarianismo, outro sobre a crueldade e a injustiça do confinamento solitário e um ensaio sobre o perigo do uso de drones, que se baseia na descrição de Platão do pastor Gyges, que encontrou um anel que o fez invisível, e depois cometeu assassinato. Há um belo e sutil ensaio sobre a blasfêmia que traça um meio termo entre a defesa da censura e o fundamentalismo da liberdade de expressão.

Os departamentos fortemente empiristas dentro da academia, e suas ostentações de progresso, podem dar à filosofia um complexo de inferioridade, e a ciência uma superioridade presunçosa. O físico teórico Stephen Hawking declarou que "a filosofia está morta". Enquanto isso, o ganhador do Prêmio Nobel, Steven Weinberg, descreveu a filosofia como "obscura e inconsequente". Há uma famosa, mas infeliz, citação do matemático e filósofo inglês Alfred North Whitehead, de que a filosofia é uma série de notas de rodapé para Platão. Não filósofos, em especial, são susceptíveis de cobrar a filosofia por não fazer nenhum progresso real.

Este é um pensamento a ser resistido. Embora a filosofia não progrida da mesma maneira que a ciência, da filosofia emergem constantemente novas ideias profundas e excitantes.

Tomemos o ensaio Stone de Sam Scheffler. Scheffler imagina como nos sentiríamos se descobríssemos que logo após nossa morte, o planeta Terra seria destruído e a raça humana extinta. Ele afirma – certamente e corretamente – que muitos dos projetos que atualmente dão significado à nossa vida (seja o ativista em busca de reforma política, o pesquisador médico trabalhando em um avanço para o câncer, ou o filósofo agonizando sobre um artigo para uma revista de prestígio) cessariam de ter significado. A motivação para perseguir esses projetos iria secar. E Scheffler conclui que, em muitos aspectos, a existência continuada de “outras pessoas depois de nossas mortes – mesmo a de completos estranhos – é mais importante para nós do que nossa própria sobrevivência e a dos nossos entes queridos”. Essa profunda compreensão não é encontrada em Platão, ou em qualquer outro lugar nos dois milênios subsequentes. Claro, nos dias de Platão não havia armas nucleares ou mudanças drásticas no clima para tornar a extinção humana uma possibilidade real.

Além da pergunta, "O que é filosofia?", que levanta preocupação sobre o escopo do domínio filosófico, há outra questão abordada por vários autores ensaístas do New York Times: “quem é ele, nosso filósofo?” Eu uso o pronome “ele” deliberadamente. Permanece como um mistério que a filosofia é tão dominada pelos homens. Em seu ensaio (Women in Philosophy? Do the Math), a professora do Instituto de Filosofia de Massachussetts, Sally Haslanger, afirma que apenas cerca de 20% dos filósofos são mulheres. As explicações para este fenômeno perturbador variam. Certamente, um seminário de filosofia pode ser uma arena extraordinariamente agressiva, com professores espertos, mas ansiosos para exibir seus poderes de lógica e raciocínio e tendo algum prazer em reduzir os mortais aos menores tamanhos. Em agosto de 2013, um artigo do New York Times sobre o sexismo em filosofia citava Louise Antony, filósofa da Universidade de Massachussetts, Amherst: “Pessoas em outras disciplinas pensam que somos apenas bandidas”.

A masculinidade da profissão pode ser reforçada, e vieses implícitos podem se tornar entrincheirados. Haslanger escreve que as pessoas muitas vezes ficam desconcertadas quando ela lhes diz o que faz para ganhar a vida. Uma pessoa ri. Quando ela perguntou por que, ele respondeu: “Eu penso em filósofos como velhos com barba e você certamente não é isso! Você é muito jovem e atraente para ser um filósofo”.

Quando combinada com algumas alegações recentes sobre assédio sexual, a masculinidade da disciplina levou a uma busca interna da alma. E não é só sexo. A academia filosófica presta pouca atenção às tradições filosóficas não ocidentais, como a filosofia budista. E há uma porcentagem muito baixa de filósofos de comunidades minoritárias. Haslanger afirma que dos 13.000 instrutores de filosofia em tempo integral nos Estados Unidos, apenas 156 são negros. Linda Martín Alcoff, que pressionou por uma inclusão maior de grupos historicamente sub-representados na filosofia, intitula seu ensaio: “O que está errado com a filosofia?”

The Stone fez muito melhor no equilíbrio de gênero, mas a demografia distorcida levanta a questão complicada de se uma representação mais equilibrada resultaria em um foco em um conjunto diferente de questões. Grande parte da crítica do liberalismo e do libertarianismo – e a ênfase nos direitos do indivíduo atomista – veio de uma perspectiva feminista. Há uma seção no The Stone Reader sobre “família” – e todos os colaboradores são mulheres. Enquanto isso, todos os contribuintes para o "A ciência pode explicar tudo? são do sexo masculino. Em um mundo ideal, seria de esperar por arenas filosóficas menos segregadas.

Essa filosofia, de todos os assuntos, pode estar cheia de vieses, e é particularmente inquietante. O filósofo gosta de ver a si mesmo – há aquele pronome masculino de novo – como uma criatura invulgarmente racional, operando em um nível mais elevado para os outros, preso como estão pela sabedoria convencional e impulsionado pelo preconceito, parcialidade e ilógica. O registro fala o contrário. O mais notório

contraexemplo é o filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger: a extensão de seu antissemitismo e suas ligações com o partido nazista só vieram à tona nos últimos anos. Em sua contribuição à Stone, Justin Smith, um filósofo baseado em Paris, que argumenta que o conceito de raça é “historicamente contaminado e enganoso” e deve ser deixado de lado, descreve como tem sido mal utilizado por filósofos. Ele cita David Hume, o brilhante filósofo iluminista escocês: “Sou capaz de suspeitar que os negros e, em geral, todas as outras espécies de homens são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve nação civilizada de alguma complicação além de branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente em ação ou especulação”. E então, duas décadas depois, podemos ler uma passagem semelhante daquele outro titã filosófico do século XVIII, Immanuel Kant, que, para citar Smith, “conseguiu deixar escapar o que é certamente o maior não sequestrador na história da filosofia: descrevendo o relato de algo aparentemente inteligente que havia sido dito por um africano, Kant rejeita-o, alegando que “esse sujeito era bastante negro da cabeça aos pés, uma prova clara de que o que ele disse era estúpido”. É claro que, mesmo dentro da filosofia, houve vozes céticas para perfurar a pretensão hubristica²¹ da razão. O próprio Hume argumentou que “a razão é e deve ser apenas a escrava das paixões”; Nietzsche nos alertou para examinar as origens de nossos sistemas de valores e ver de quais interesses eles servem. O trabalho inovador em psicologia por Jonathan Haidt, apresentado em seu livro, *A Mente Justa*: por que pessoas boas são divididas por política e religião, e mencionado neste volume, fornece evidências de que nosso raciocínio moral não é usado para avaliar nossas próprias crenças, é uma arma para convencer os outros da correção de nossa posição. Um filósofo da Universidade da Califórnia, Eric Schwitzgebel, não citado em *The Stone Reader*, realizou

²¹ **Húbris**: é o descaso que alguém tem pelos outros, ou pelos deuses, achando que pode fazer tudo que quiser.

pesquisas sugerindo que os filósofos morais não se comportam melhor do que ninguém. Como suas crenças e ações são mais inconsistentes, em certo sentido elas podem até ser consideradas piores. Assim, os eticistas são mais propensos do que os não eticistas a afirmar que comer carne é ruim, mas eles não são menos propensos a comer carne.

Mas se a filosofia está sob ataque de várias direções, pode se orgulhar de suas virtudes. Entre essas, destaca-se uma capacidade singular de autoexame e autocrítica. Isto é, a introspecção talvez não seja surpreendente. Afinal, a questão do escopo e da tarefa da filosofia é em si mesma filosófica. Mas enquanto este volume não tem medo de abordar as questões, o que é filosofia? e quem é o filósofo? o que esta coleção também demonstra de forma tão admirável é a amplitude das ideias filosóficas e sua relevância para a forma como conduzimos nossas vidas. E no final, essa é a melhor defesa da filosofia de todos. ●

David Edmonds: pesquisador associado sênior do Centro de Ética Prática Uehiro da Universidade de Oxford e codirige Filosofia Bites. Seu último livro é *Você Mataria O Homem Gordo?*

Artigo publicado na revista *THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE* no dia 8 de janeiro de 2016

Erros sobre o significado da vida

Iddo Landau



Para minha surpresa, a maioria das pessoas com quem conversei sobre o significado da vida me disseram que não achavam que suas vidas eram suficientemente significativas. Muitos até apresentaram suas vidas como completamente sem sentido. Mas eu considerei problemáticas muitas vezes as razões que meus interlocutores deram para seus pontos de vista. Muitos, eu pensei, não colocaram questões relevantes que poderiam ter mudado seus pontos de vista, ou tomado as ações que poderiam ter melhorado sua condição. (Alguns deles, depois de nossas discussões, concordaram comigo). A maioria das pessoas que reclamavam da falta de sentido da vida até achava difícil explicar o que entendiam ser a intenção.

Começarei por esclarecer brevemente a noção do sentido da vida e depois aponto alguns dos muitos erros que, na minha experiência, as pessoas que tiram suas vidas por considerarem-na insuficientemente significativas. Espero que isso possa ajudar algumas pessoas a compreender como tornar sua vida mais significativa e que outras parem de acreditar sem uma boa razão de que suas vidas não têm sentido.

Na fala comum, “significado” é usado de duas maneiras principais. Uma delas tem a ver com noções como interpretação, esclarecimento e compreensão, como em “o significado de uma luz vermelha é 'parada'”. O outro tem a ver com noções como valor, valor ou importância, como em “a conversa que tivemos ontem foi muito significativa para mim”. Seguindo discussões contemporâneas de John Cottingham, Thaddeus Metz e Susan Wolf, entre outros, acho

que nas discussões sobre o sentido da vida, “significado” é usado principalmente no segundo sentido.

Considere alguns exemplos: o psicólogo existencialista Viktor Frankl relata em seu *Man in Search of Meaning* como, enquanto ele estava preso em campos de concentração nazistas na Segunda Guerra Mundial, observou que alguns de seus companheiros de prisão mantinham seu senso de significado enquanto outros não. Aqueles que mantiveram seu senso de significado fizeram isso mantendo algumas áreas de valor em suas vidas. O próprio Frankl, por exemplo, pretendia escrever um livro depois que ele fosse libertado; um livro, relatando suas experiências nos campos de concentração, sobre seu significado e como ele pôde contribuir para tratar muitos problemas psicológicos aparentemente não relacionados. Este projeto foi de valor para ele e ajudou a manter um significado em sua vida e, assim, sobreviver. O que deu sentido às vidas de alguns dos outros presos foi a importância da perspectiva de ver suas famílias novamente após a guerra e cuidar delas. Ainda outros mantiveram seu senso de valor, ajudando outros presos. Aqueles que não mantinham seu senso de significado, por outro lado, eram aqueles para quem nada restava de valor ou valor suficiente. O sentido da vida, então, tem a ver com valor.

Da mesma forma, na sua semiautobiográfica *My Confession*, Tolstói conta como, em determinado momento de sua vida, passou por uma crise de falta de sentido. Ele conta como se viu fazendo perguntas sobre aspectos centrais de sua existência, até então valorizadas, questões como “e daí?”. Por exemplo, ele considerou o fato de que era um grande escritor, talvez o melhor escritor russo e um dos maiores do mundo. Mas então, ele se perguntou: “e daí?”. Da mesma forma, ele pensou em sua propriedade próspera. Mas então a pergunta surgiu: “e daí?”. Da mesma forma, ele tinha uma família grande e feliz cujos membros eram saudáveis. Mas novamente surgiu a questão: “e daí?”. Antes de começar a sentir a sua vida como sem sentido, o valor em ser um grande

escritor, ter uma família saudável, etc., era bastante claro para ele. Ele só viria a ver sua vida como significativa novamente, uma vez que fosse capaz de voltar a ver esses ou outros aspectos de sua vida como valiosos. Mais uma vez, o significado da vida tem a ver com valor.

Os exemplos acima são tirados dos escritos de luminares, mas as discussões que tive com pessoas leigas que me disseram que pararam de ver a vida como significativa também sugerem que o significado é baseado no valor. Por exemplo, conversei com pais que me disseram que desde que perderam o filho em um acidente de carro, acharam difícil ver a vida como significativa. Havia algo muito valioso para eles, e quando isso aconteceu, experimentaram a vida como algo sem sentido. Eles viam novamente a existência como significativa apenas se encontrassem outras coisas que considerassem de valor suficientemente alto.

Outra pessoa me disse que achou a vida sem sentido porque não conseguiu se tornar uma figura central em seu campo acadêmico. Mais uma vez, para ela (naquela época), a principal ou única questão de valor era a excelência em sua carreira. Desde que ela era cega para outras questões que poderiam valer a pena, sentiu que sua vida era sem razão quando não conseguiu a única coisa que ela considerou na época ser valiosa. Às vezes, as pessoas que pensam que suas vidas são insignificantes descrevem-nas como vazias, mas acham difícil explicar de que são suas vidas. A resposta é que eles tiram suas vidas para ser vazias de valor suficiente.

Podemos também ver a estreita relação entre significado e valor se considerarmos argumentos pessimistas comuns para a falta de sentido da vida. Frequentemente ouvimos esse argumento (que também aparece na literatura filosófica) que aponta para nossa eventual morte e aniquilação. Como Thomas Nagel, entre outros, observa (embora ele não aceite o argumento), alguns anos ou séculos após a nossa morte, ninguém se lembrará de nós ou do que fizemos. Em um milhão de anos, o mundo será exatamente como teria sido se

REFLEXÕES XXIX

não tivéssemos feito o que fizemos; além disso, será exatamente como teria sido se nunca tivéssemos existido. Alguns citam isso como uma razão para sustentar que a vida não tem sentido. Mas a suposição por trás desse argumento (uma suposição problemática, na minha opinião) é que o que fazemos na vida não pode ser suficientemente valioso a menos que persista por toda a eternidade.

Outro argumento famoso afirma que quando considerado no contexto de todo o universo, nossa vida emerge como sem sentido. Talvez tenhamos algum efeito em nosso ambiente imediato, como nossa família, amigos e local de trabalho. Mas não temos efeito em quase todas as outras partes do vasto e gigantesco universo. Vivemos em um canto de um sistema solar insignificante, parte de uma galáxia desprezível. A relação entre toda a nossa galáxia e o cosmos em geral é menor do que a proporção entre uma partícula de poeira nesta sala e o país inteiro. Nosso insuficiente efeito em quase todo o universo, argumenta, torna nossa vida sem sentido. Mas esse argumento também (novamente, um argumento problemático, na minha opinião) sugere que nossa vida não tem sentido porque, quando vista no contexto certo, e tudo o que fazemos na vida emerge como sendo de valor insuficiente.

O mesmo acontece com os outros argumentos para a falta de sentido da vida. O argumento do paradoxo do fim, por exemplo, aponta que, depois de atingir um objetivo para o qual temos trabalhado arduamente, muitas vezes sentimos, surpreendentemente, que o objetivo não valia muito a pena. Paradoxalmente, estar a caminho do objetivo era melhor do que alcançá-lo. Mas se o objetivo é realmente indigno, os meios para alcançá-lo, isto é, o caminho para ele, também se torna indigno. Mais uma vez, a significação tem a ver com valor.

Isso também vale para outros argumentos na falta de sentido da vida. Acredito que há boas respostas para todos eles, mas desejo focar no contexto atual apenas no sentido de que o significado da vida é baseado em valor. De fato, sugiro que,

REFLEXÕES XXIX

quando as pessoas se queixam de que suas vidas não têm sentido, estão reclamando que não há valor suficiente em suas vidas. As pessoas que perguntam qual é o significado da vida estão perguntando o que pode ser de valor suficiente na vida. Uma vida significativa é aquela em que há um número suficiente de aspectos de valor suficiente, e uma vida sem sentido é aquela em que não há um número suficiente de aspectos de valor suficiente.

Observar essa relação íntima entre significado e valor é importante, pois nos permite traçar muitas implicações que podem ser úteis para pessoas que consideram suas vidas insuficientemente significativas.

Uma implicação é que as visões das pessoas sobre a falta de sentido de suas vidas – mesmo quando são fortemente defendidas – podem estar equivocadas. Sabemos que em outros aspectos do valor, as pessoas frequentemente cometem erros. Alguns se consideram maus pais, e outros erroneamente se consideram bons. Alguns se consideram piores cônjuges ou melhores cônjuges do que realmente são. Algumas pessoas acreditam, injustificadamente, que a arte que produzem não é tão boa, e outras, injustificadamente, acreditam que sua arte é excelente. Muitos, da mesma forma, subestimam ou superestimam seu senso de humor, conhecimento ou capacidade de tocar violino. Também vemos isso em todas as outras esferas de valor. E se é assim para todas as esferas de valor, é provável que seja assim também para o sentido da vida.

Surpreendentemente, muitas pessoas que tiram suas vidas por considerarem-na insuficientemente significativas estão absolutamente certas de que esse é o caso; elas estão convencidas de que suas impressões sobre o significado de suas vidas devem ser precisas e confiáveis. Entretanto, ver que o significado é baseado no valor sugere que, nessa esfera, assim como nos outros, não podemos simplesmente “saber” com certeza que nossa vida é ou não significativa. Como em outras esferas de valor, também neste, precisamos investigar e

REFLEXÕES XXIX

aprender sobre a questão, verificar novamente nossos padrões, examinar suposições implícitas que possam afetar nossos pontos de vista, considerar argumentos a favor e contra nossas opiniões, aprender com a experiência de outros e consultar as pessoas. As pessoas que tiram suas vidas por serem insignificantes (assim como as pessoas que tiram suas vidas por considerarem-na significativas) podem estar erradas.

Outra implicação é que o grau de significado na vida pode ser aumentado ou diminuído. Algumas pessoas que, por boas ou más razões, tiram suas vidas por considerarem-na insuficientemente significativas tratam essa condição como uma constante, como se fosse um dado que não pode ser mudado. Mas vemos em outras esferas de valor que graus de valor podem e frequentemente mudam. Às vezes, com o tempo, eles simplesmente mudam sozinhos. Mas muitas vezes também podemos alterá-los. Por exemplo, ao optar por várias ações, posso me tornar uma pessoa mais moral ou menos moral do que sou agora. Eu também posso afetar o grau ao qual estou exposto e, portanto, sou afetado pela beleza natural ou artística. Eu posso arruinar ou construir amizades, melhorar ou diminuir minha saúde e praticar ou negligenciar meu alemão.

Observar que o significado da vida é baseado no valor também nos direciona para o que devemos fazer para aumentar a importância em nossas vidas: devemos melhorar o que consideramos ser valioso em nossas vidas. Podemos importar novos aspectos de valor para nossas vidas; aumentar aspectos já existentes do valor; ou desbanalizar e ressensibilizar-nos ao valor existente que, por meio da familiaridade e do hábito, deixamos de notar. Muitas pessoas, incluindo aquelas que tiram suas vidas por considerarem-na insuficientemente significativas, dedicam mais tempo e esforço em uma noite a considerar a qual filme ir, do que em toda a sua vida, para considerar o que tornaria sua vida mais significativa.

A última implicação que tenho o espaço para discutir aqui diz

respeito à singularidade. Muitas pessoas acreditam que, para serem significativas, sua vida tem que ser única. No entanto, na maioria das esferas de valor, a singularidade não é importante. Evidentemente, é importante em algumas esferas: por exemplo, na arte criativa, o valor depende (entre outras coisas) da originalidade; repetir o que outros artistas já criaram não é considerado valioso. Originalidade, por sua vez, pressupõe singularidade, pelo menos no momento em que a obra de arte é apresentada. Da mesma forma, a realização científica e acadêmica é valorizada (entre outras coisas) por sua originalidade e inovação. Apenas repetir as descobertas de outra pessoa não vale muito a pena. E isso também significa, é claro, que no momento em que as descobertas científicas são apresentadas pela primeira vez, elas devem ser únicas.

No entanto, em muitas outras esferas de valor – na verdade, na maioria delas – a singularidade não é importante. Uma pessoa que conheço se ofereceu por vários meses em um projeto de imunização na África. O que ele fez não foi único; foi bastante semelhante ao que outros voluntários fizeram. O valor em sua atividade não tem a ver com sua singularidade, mas com sua ajuda na prevenção da incapacidade e morte e no alívio do sofrimento. Da mesma forma, o que torna o amor entre um pai e um bebê valioso não é sua diferença em relação a todo outro amor entre outros pais e bebês; o valor está no calor e na proximidade emocional. Esse valor não diminui caso outras pessoas também tenham uma conexão muito semelhante. Isso vale também para experiências estéticas ou místicas. O que se passa em tais experiências pode muito bem ser semelhante ao que os outros passam quando têm suas próprias experiências. Não são as diferenças específicas entre as experiências estéticas ou místicas de alguém e dos outros que tornam essas experiências valiosas. A singularidade não é importante aqui. Isso também vale para a honestidade, a alegria, a responsabilidade, a saúde, a curiosidade e a maioria das outras esferas de valor. A insistência na singularidade, então, é mais um erro sobre o sentido da vida. Esse erro, como

REFLEXÕES XXIX

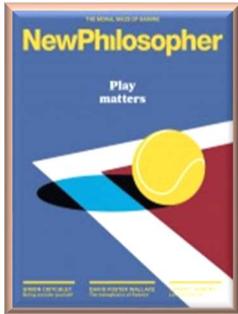
os anteriores mencionados e muitos outros que não tenho aqui o espaço para discutir, leva algumas pessoas a ver desnecessariamente suas vidas como insuficientemente significativas e a perder maneiras de melhorar o sentido da vida. ●

Iddo Landau: professor de filosofia na Universidade de Haifa, Israel. Este ensaio é adaptado de seu novo livro, *Encontrando significado em um mundo imperfeito*, publicado pela Oxford University Press

Artigo publicado na revista *THE PHISOPHERS' MAGAZINE* no dia 14 de maio de 2018

Você é sua vida e nada mais

Antonia Case



Filósofos existencialistas nos ensinam que só nós somos responsáveis por criar uma vida significativa em um mundo absurdo e injusto.

De pé sobre um penhasco, uma sensação de desorientação e confusão nubla você. Não só você tem medo de cair, como também teme sucumbir ao impulso de se jogar. Nada está te impedindo. Medo, ansiedade e angústia sobem à superfície.

O filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard descreve isso como um caso de “angústia existencial” porque aqui, na face do penhasco, você está experimentando sua própria liberdade em primeira mão. Você pode fazer o que quiser – avançar para o abismo ou permanecer onde está. Você decide. A percepção de que você tem absoluta liberdade para decidir o curso de sua vida – pular ou não pular – é tão vertiginosa quanto a própria vertigem, explica Kierkegaard, que sugere que enfrentamos a mesma ansiedade em todas as escolhas da vida. Cada ação que tomamos é uma escolha decidida por nós e por ninguém mais.

O argumento de Kierkegaard de que a vida é uma série de escolhas – e de que essas escolhas trazem sentido (ou não) à nossa vida – é uma pedra angular do existencialismo. Em vez de descarregar a responsabilidade na sociedade, Estado ou religião, cada indivíduo é o único responsável por tornar sua vida significativa e vivê-la autenticamente.

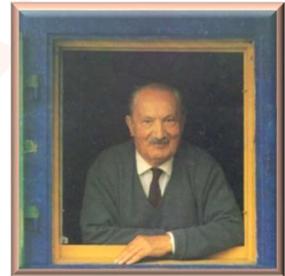
O tema da autenticidade era o favorito do filósofo alemão Martin Heidegger: por que, quando nos



REFLEXÕES XXIX

defrontamos com a morte, nossos projetos diários parecem sem sentido? Um amigo ou parente morre e isso nos impulsionará em um novo curso; nós paramos nosso trabalho e, por sua vez, paramos de nos preocupar com questões cotidianas e começamos a nos interessar por áreas que antes ignorávamos.

Em seu livro *Being and Time*, Heidegger sugere que o significado de nosso ser deve estar ligado ao tempo. Somos seres temporais – nascidos em um mundo que existia antes de nós com sua religião e cultura, sua história já escrita, e para dar sentido a esse mundo nos engajamos em vários passatempos para sobreviver. Podemos ter uma família, construir uma carreira ou uma casa e, ao fazê-lo, nos colocamos em uma trajetória em direção a algum tipo de futuro. Mas há um limite para nossos projetos, um ponto em que tudo chega ao fim, seja acabado ou inacabado, e esse limite é a nossa morte. Isso é o que Heidegger chama de "ser-morte".



No entanto, somos tão absorvidos por nossos passatempos e distrações que simplesmente nos esquecemos de que há um limite mais externo para nossas atividades; e ao fazê-lo, diz Heidegger, vivemos uma vida inautêntica. Não é até que projetemos nossas vidas no horizonte de nossa morte que a vida autêntica possa ser encontrada.

Autenticidade e mídia- Kierkegaard argumenta que as notícias impedem as pessoas de viverem autenticamente; é uma agência interveniente, bloqueando nosso caminho para experiências verdadeiras. A cultura de massa cria uma perda de significância individual, que ele chama de nivelamento. De acordo com Kierkegaard, em vez de se engajar no pensamento autêntico formando nossas próprias opiniões, a maioria de nós adota passivamente as opiniões construídas pelas notícias.

A realidade existe em ação- O filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre nos diz que estamos sozinhos, abandonados na terra em meio a responsabilidades infinitas. Não temos outro propósito além daquele que nos propusermos; nenhum outro destino além daquele que forjamos.



No entanto, muitos de nós permanecem em negação de nossas responsabilidades, escreve Sartre. Nós caímos em má-fé, nos enganando sobre essa liberdade radical. No existencialismo e humanismo Sartre é franco e implacável. "Nossa doutrina horroriza as pessoas", afirma ele. "Eles não têm outra maneira de aguentar a miséria do que pensar: 'As circunstâncias foram contra mim, eu mereço uma vida muito melhor do que a que tenho. Admito que nunca experimentei um grande amor ou amizade extraordinária; mas isso é porque eu nunca encontrei um homem ou uma mulher digna disso; se não escrevi grandes livros, é porque nunca tive tempo para fazê-lo; se não tive filhos a quem pudesse me dedicar, é porque não encontrei um homem com quem pudesse compartilhar minha vida. Assim, tenho em mim uma série de atributos, inclinações e possibilidades inexperientes, mas perfeitamente viáveis, que me conferem dignidade não evidenciada pelo exame de quaisquer de minhas ações passadas.

"Mas para os existencialistas não há amor além dos feitos de amor... não há outro gênio além do que é expresso em obras de arte; o gênio de Proust reside na totalidade de suas obras; o gênio de Racine é encontrado na série de suas tragédias, fora das quais não há nada.

"Sem dúvida, esse pensamento pode parecer duro para alguém que não fez sucesso em sua vida. Mas, por outro lado, ajuda as pessoas a entender que a realidade sozinha conta, e que sonhos, expectativas e esperanças só servem para definir um homem como um sonho quebrado, abortando esperanças e

expectativas fúteis; em outras palavras, eles o definem negativamente, não positivamente”.

Para Sartre, não somos outra coisa senão a soma de nossas ações.

O primeiro princípio do existencialismo é que a existência precede a essência, o que significa que, ao contrário de um temporizador que é criado com a finalidade de cozinhar um ovo, os seres humanos não têm um propósito particular. É somente por meio de nossas ações que mais tarde começamos a definir qual será o nosso propósito na vida. "O homem não é nada além de seu próprio projeto", escreve ele.

No entanto, como meros objetos físicos, os seres humanos se enganam pensando que estão predestinados a ser o que são, transferindo a responsabilidade de suas ações para os outros ou para um código moral. A realidade existe apenas em ação, segundo Sartre. Na vida, nos comprometemos e desenhamos nosso próprio retrato, fora do qual não há nada.

A manipulação do desejo- Dizer que temos absoluta liberdade para buscar o significado de nossa vida presume que não há nada atrapalhando. Mas isso nem sempre é o caso.

Em *A Ética da Ambiguidade*, a autora e filósofa existencialista Simone de Beauvoir observa que, quando crianças, não nos responsabilizamos; nós vivemos em um mundo *ready-made* com valores prontos. À medida que amadurecemos e nos familiarizamos com nossa liberdade, podemos começar a resolver o assunto com nossas próprias mãos. No entanto, muitos de nós voltam aos nossos modos de infância, trocando a liberdade pela segurança. Por quê?



Alguns de nós estão separados dos nossos objetivos; muitos de nós são manipulados para buscar desejos que não são

REFLEXÕES XXIX

nossos. Podemos ser dispostos a esforços infrutíferos e, portanto, excluídos da criação de um futuro significativo para nós mesmos.

O problema é que os oprimidos muitas vezes não sabem que são oprimidos; eles veem o mundo como algo que não pode mudar, como “uma situação natural”. A única saída, segundo Beauvoir, é a revolta. “O oprimido pode cumprir sua liberdade como homem apenas em revolta”.

Como Beauvoir declarou famosamente: “A vida está ocupada em perpetuar-se e superar-se; se tudo o que faz é manter-se, então viver é só não está morrendo”. Para Beauvoir, a vida é uma mudança contínua, um sistema instável em que o equilíbrio é continuamente perdido e recuperado. Para ela, a inércia é sinônimo de morte. ●

Antonia Case

Artigo publicado em NEW PHILOSOPHER em 6 de janeiro de 2014

***Sprezzatura*²², bom gosto e toga suja de Sócrates**

Andrea Baldini



“Você vai a um casamento depois da conferência?” Quando um jovem professor de filosofia me fez essa pergunta, minha reação foi de verdadeira maravilha, que Platão acreditava ser o começo da filosofia. Naquela época, eu era um estudante de graduação, apenas alguns anos mais jovem que meu interlocutor. Sua pesquisa me intrigou e me deixou perplexo: não tinha uma ideia clara de como responder. Eu me esforcei para encontrar uma resposta. O terno e gravata que eu estava usando me pareceu a escolha apropriada – se não necessária – de roupas em um contexto profissional. Eu cresci na Itália, a meca da moda masculina, e roupas formais não são uma raridade entre os homens de todas as esferas da vida e idade. Mas isso estava longe de ser uma prática comum em conferências de filosofia nos EUA.

A pergunta que me foi feita revelou mais que a curiosidade do professor. O tom e os gestos que acompanhavam suas palavras tornaram óbvio que ele não aprovava meu senso de estilo ou minha disposição de ser elegante. O olhar em seus olhos mostrava seu desdém pela moda, que ele considerava uma perda de tempo: “É um fardo desnecessário”, confessou-me. Ele achava que era algo a ser evitado no cronograma já lotado de um professor de filosofia. “Não”, rebati, reunindo toda a coragem que, como estudante de graduação, pude encontrar dentro de mim, “como disse Oscar Wilde, ‘uma

²² ***Sprezzatura***: desleixo, descuido.

gravata bem amarrada é o primeiro passo sério na vida' e concordo com ele em certo sentido. A moda é um aspecto importante de nossas vidas. Ela nos define de muitas maneiras e é uma fonte rica de satisfação estética diária.

O preconceito do professor contra a moda dificilmente é uma exceção nos círculos filosóficos, e é compartilhado por muitos na profissão. Essa antipatia remonta a um longo caminho na história da filosofia. Já pode ser visto em Sócrates. Profundamente feio, ele não se importava com moda e estilo, usando a mesma toga suja dia e noite. Para Platão, o desrespeito de Sócrates por sua aparência tornou-se uma imagem da metafísica do mundo. Embora feio em sua aparência, Sócrates é excepcionalmente bonito em sua essência. Com efeito, para Platão, as aparências são enganosas. A verdade se esconde por trás do que podemos ver, e nossa jornada em direção ao conhecimento é um processo de desvelamento. Søren Kierkegaard expressou bem essa conexão entre engano e vestimenta em uma passagem famosa: A filosofia transformou sua suspeita injustificada em relação à moda ao silêncio.

Com efeito, os filósofos ignoraram questões relacionadas a roupas e trajes. É impossível encontrar qualquer trabalho filosófico substancial sobre esses tópicos. Surpreendentemente, até mesmo estetas e filósofos da arte – cujos interesses estão inextricavelmente entrelaçados com aparências – não deram nenhuma contribuição séria à análise da moda e das práticas de vestuário.

Immanuel Kant, fundador da estética moderna, rejeita a moda com um rápido comentário em sua antropologia a partir de um ponto de vista pragmático. Ele rejeita a ideia de que a moda tem algo a ver com julgamentos genuínos do gosto: as escolhas de roupas dependem de imitação não crítica e, portanto, estão fora do escopo do bom gosto, que acompanha – entre outras coisas – a originalidade. Com a rejeição de tal autoridade, não é de surpreender que praticamente nenhum esteticista depois de Kant tenha aceitado o desafio de resgatar

a moda do esquecimento filosófico.

Há muito a dizer contra o rápido descaso de Kant pela moda como mera imitação. Se Kant estava certo sobre a moda de seus dias (duvido), deixo para os historiadores determinar. Mas, certamente, ele está equivocado quando consideramos muito das práticas de vestuário de hoje, que não apenas permitem a originalidade, mas nos fornecem artefatos interessantes para o prazer estético e ajudam a nos dar um senso de identidade. Isso certamente está claro no mundo da moda masculina contemporânea, que é o foco dessa discussão.

A moda masculina do século XXI gira em torno da noção de *sprezzatura*, que informa significativamente nossa atual compreensão de elegância, graça, estilo e bom gosto na moda. O termo tornou-se um marco do discurso da moda graças ao autor da Renascença Baldassare Castiglione e seu livro *The Courtier of Courtier*, cuja primeira edição foi publicada em 1528. Lá, Castiglione sinaliza como uma das principais características do cortesão perfeito o que ele chamou de *sprezzatura*, que ele define como um certo tipo de indiferença, que visa a “esconder toda a arte e fazer o que for feito e dito parecer sem esforço e quase sem qualquer pensamento sobre isso”.

Como Eugenia Paulicelli bem documenta em *Escrevendo a moda no início da Itália Moderna: De Sprezzatura à Sátira*, a noção de *sprezzatura* foi absorvida no jargão da moda masculina contemporânea, e é a força motriz do movimento sartorialista. Esta tendência é o *slow food* da moda, opondo-se à produção em massa de *fast fashion*, promovendo ao mesmo tempo a habilidade de alfaiataria como o meio preferido de elegância e estilo.

Dentro deste contexto, *sprezzatura* refere-se a duas variedades de originalidade, uma formal e outra performativa, que também repreendem a afirmação de Kant sobre moda. Eles, por sua vez, também mostram a relação entre práticas de vestuário com bom gosto e a construção do estilo

de vida. As implicações em um nível teórico são relevantes. Ao contrário de sua rejeição histórica, as maneiras pelas quais os homens podem se vestir são filosoficamente significativas e merecem uma análise mais sustentada.

Como originalidade formal, *sprezzatura* refere-se, como alguns dizem, “desleixado artístico” ou elegância imperfeita. Nesse sentido, descreve um estilo particular de reunir de maneira aparentemente aleatória elementos que à primeira vista parecem incongruentes ou desarmônicos, mas que na verdade criam uma combinação sutil e única de elegância distinta. Os homens que se vestem com *sprezzatura*, portanto, misturam roupas e acessórios de maneiras que o cânone caracteriza como erros de moda. Mas o arranjo formal dessas partes apresenta-se como original, interessante aos olhos e fonte de satisfação estética.

Gianni Agnelli, magnata das empresas italianas, é um exemplo clássico de um homem que se veste com *sprezzatura*. Este padrinho de estilo é considerado um dos homens mais elegantes de sua geração, se não de todos os tempos. Agnelli era famoso por usar ternos de alfaiataria com toque pouco convencional, enquanto lançava acessórios heterodoxos. Alguns de seus movimentos de assinatura podem ser incompatíveis com erros: na verdade, pelo contrário, é verdade. Eles imbuíram a aparência de Agnelli com originalidade e um estilo agradavelmente descontraído e atraente.

Talvez a mais icônica das escolhas de Agnelli fosse usar seu relógio Cartier sobre o punho da camisa. Definitivamente não convencional e, em princípio, uma escolha grosseira, esse hábito nunca pareceu fora de lugar no estilo de Agnelli, dando à sua discreta e sóbria elegância um toque de emoção. Outros movimentos do estilo de Agnelli incluíam o uso de uma gravata fora de forma, amarrada de tal maneira que a parte de trás era mais longa que a da frente. Essa escolha, é claro, contradizia todas as regras de como amarrar uma gravata, mas acrescentava à indiferença calculada que fundamenta a

originalidade formal.

"The Lawyer", como ele foi apelidado (apesar de nunca ter se registrado como um), também foi visto frequentemente por deixar de abotoar o colarinho de botões. Em resumo, isso seria geralmente considerado um sinal de desleixo e negligência estilística. E, no entanto, esse movimento permitiu que o colarinho e a gravata de Agnelli aparecessem um pouco, enquanto mostravam sutilmente parte dos botões que apareciam como uma espécie de joia. Em uma idade mais jovem, "The Lawyer" também foi fotografado usando um colarinho de camisa do lado de fora de uma lapela de terno – um movimento mais extravagante e radical que as pessoas associariam com o neto e guru Lapo Elkan de Agnelli. Lapo também é famoso nos círculos da moda por usar mocassins com ternos formais, outra tendência que foi mais uma vez iniciada por seu avô. Agnelli também introduziu inicialmente botas de caminhada como elementos de um traje formal, adicionando novas texturas, materiais, cores e formas para a paleta do homem elegante. Sua caricatura idiossincrática fazia do estilo de Agnelli algo intrigante e único, longe de ser uma simples imitação de modelos pré-estabelecidos.

Para apreciar melhor o mérito estético da originalidade formal que a *sprezzatura* traz nas escolhas de moda, permitam-me introduzir rapidamente uma distinção recentemente desenvolvida por Yuriko Saito, cujo trabalho sobre a estética cotidiana é bastante relevante para a presente discussão. Em "O papel da imperfeição na estética cotidiana", Saito distingue entre perfeccionismo estético e imperfeição. O perfeccionismo considera a perfeição – amplamente interpretada como falta de defeitos – como um mérito estético e sua ausência como deficiência. Imperfeição, pelo contrário, rejeita o perfeccionismo e defende o valor estético da imperfeição.

Saito oferece uma série de argumentos a favor do imperfeccionismo. Entre eles, o argumento estético sustenta que o imperfeccionismo enriquece nossas vidas estéticas, uma vez que expande o leque de características para a apreciação. Isso

é feito admitindo elementos irregulares, desordenados e ásperos entre aqueles que são esteticamente recompensadores. Além disso, Saito acrescenta, a imperfeição estimula em maior grau nossa imaginação. Seguindo a caracterização da experiência estética de Joseph Addison como “o prazer da imaginação”, Saito enfatiza que o incomum – não apenas o belo – envolve nossa imaginação e entretém nossa mente de maneiras sempre novas e interessantes.

Com esse argumento em mente, é possível entender melhor como e por que a originalidade formal traz satisfação estética. Os misteriosos acessórios e escolhas pouco ortodoxas que homens vestindo com *sprezzatura* como Agnelli selecionam, abrem uma gama de possibilidades de apreciação, permitindo que coisas como botas de caminhada, botões desabotoados, colarinhos elevados e relógios combinem com trajes mais formais. Esses elementos incomuns envolvem nossa imaginação quando notamos sua presença inesperada. Não nos sentimos facilmente cansados ou imediatamente cansados por seu arranjo artisticamente desordenado, que fornece muitos estímulos para nos divertir. Assim como Kant descreve a beleza natural livre na *Crítica do Juízo*, a originalidade formal nos oferece algo “com o qual a imaginação pode jogar de uma maneira não estudada e intencional [e é] sempre nova para nós.

Em seu segundo sentido de originalidade performativa, a *sprezzatura* enfatiza a conexão inseparável entre vestir-se e “jeito de ser”. A etimologia da palavra italiana *abito*, isto é, “vestir-se” em inglês, revela claramente um vínculo tão íntimo. *Abito* vem do latim *habitus*, um derivado do verbo *habere* cujo significado primário é “se comportar”. Como Castiglione observou, *sprezzatura* não é apenas o que se usa, mas também – e talvez principalmente – como se usa. A resposta, para os sartorialistas contemporâneos, é clara: um homem de elegância veste suas roupas com indiferença, confiança e naturalidade. *Elegance*, então, não apenas identifica características estéticas particulares de uma roupa,

mas também se refere a um estilo de vida particular: uma maneira de se comportar e agir no mundo.

A originalidade performática que caracteriza os homens elegantes é, então, próxima de um sentido particular de autenticidade que encontramos nas artes performáticas, como música, teatro e cinema. Consideramos autênticas as *performances* de músicos ou atores que parecem ser exemplos genuínos de autoexpressão. O que os ouvintes acham extraordinário nas lendárias *performances* de Glenn Gould da música de Bach é a (aparente) falta de artifício. Gould joga como se estivesse improvisando no momento, dando uma ilusão de naturalidade construída escondendo décadas de rigores e gestos controlados. O ator Robert De Niro é famoso por sua meticulosa preparação e ensaio para seus papéis cinematográficos. Diretores que trabalham com ele elogiaram seu compromisso de admitir que tudo que De Niro faz no palco é ajustado e calculado. E ainda, nada disso é um trabalho preparatório que transparece em suas atuações, que, ao contrário, parecem genuínas e verdadeiras. Ao vê-lo atuar no Raging Bull (Touro Indomável), temos a impressão de olhar para o verdadeiro Jack LaMotta, não para alguém que finge ser ele. Em outras palavras, *performances* autênticas nos fazem esquecer que o músico está lendo uma partitura ou o ator um roteiro, mas nos faz sentir como se esses artistas estivessem criando algo original no local. Na moda, ser original em um sentido performativo é comportar-se de maneiras que pareçam e se sintam genuínas e espontâneas, mesmo que sejam intensamente ponderadas.

Homens elegantes, em seguida, tomam sua originalidade performativa não apenas do terno, da gravata ou dos sapatos que usam. Eles também percebem como eles os usam: como se movem, andam e conversam enquanto se vestem dessa maneira particular. Por esta razão, gurus de estilo alertam os novatos sobre os perigos e possíveis armadilhas de tentativas inexperientes na *sprezzatura*. Não basta imitar o estilo de Agnelli para ser elegante. Simplesmente usar um relógio por

cima do punho ou deixar o colarinho desabotoado não necessariamente resulta em uma aparência de bom gosto. Muitas vezes, atinge exatamente o oposto: mau gosto e aparência grosseira. O fracasso aguarda o homem que não tem a atitude e o comportamento apropriados, a indiferença necessária ao usar aquela roupa em particular. A elegância surge de movimentos estranhos da moda quando eles aparecem como auto-originários, isto é, quando eles parecem e se sentem naturais e autênticos para o usuário.

Aqui encontramos explicado o outro aspecto significativo da moda, que não é apenas uma prática esteticamente gratificante do cotidiano, mas também uma atividade pela qual definimos e redefinimos quem somos e nosso lugar no mundo. Escolher uma determinada roupa e combiná-la com acessórios inesperados – brincar com cores, texturas e padrões – não é apenas uma questão de olhar de um modo particular. É também uma questão de ser uma certa pessoa, cuja identidade é parcialmente definida pelas escolhas de guarda-roupa que se fazem.

Considerada a partir desse ponto de vista, a originalidade performativa é então uma forma de performatividade do sujeito num sentido que ecoa a discussão de gênero e identidade de Judith Butler. Butler critica a visão essencialista de gênero e se recusa a aceitar que há um conjunto compartilhado de propriedades que permitiria uma definição de categorias de identidade como “mulheres” e “homens”. Em sua opinião, não existem tais propriedades, e – por exemplo – mulheres enquanto mulheres não são portadoras de traços comuns e atributos dados e fixados no nascimento. Pelo contrário, as categorias de identidade são construções sociais, destacando características acidentais que constituem, entre outras coisas, o gênero de uma pessoa.

A constituição de tais categorias, sugere Butler, e a inclusão de alguém em um determinado grupo depende de uma série de ações performativas. O gênero, nesse sentido, não é uma questão do que se é, mas do que se faz no mundo. Por meio de

performances, negociamos e renegociamos nossa identidade sexual. A moda é, naturalmente, uma daquelas *performances* em que os indivíduos podem fazer uma coisa dessas. Não é um acidente que Butler discute longamente em sua análise de sistemas de construção de identidade. É claro que há mais na construção da identidade do que no gênero. Raça e classe, entre outros, desempenham também um papel crucial. E a moda masculina – e a moda em geral – entra na constituição de nossa individualidade neste sentido mais global. Ao se apresentar de uma certa maneira, o homem estiloso não representa simplesmente a si mesmo, mas constitui sua própria identidade. O caminho para a elegância, para a *sprezzatura*, é, portanto, um caminho de autocriação.

Talvez seja à luz deste último *insight* que devemos ler a seguinte observação de Oscar Wilde, o intelectual que mais do que qualquer outro entendeu a relevância filosófica da moda: “São apenas pessoas superficiais que não julgam pelas aparências. O verdadeiro mistério do mundo é o visível, não o invisível. Deixe Sócrates manter sua toga suja. Me dê a mais brilhante seda. ●

Andrea Baldini: professor associado de estética e teoria da arte no Instituto de Arte da Universidade de Nanjing, na China. Ele adora ternos xadrez do Príncipe de Gales, gravatas de seda escandalosamente coloridas e mocassins de todas as formas e desenhos.

Artigo publicado na revista THE PHISOPHERS' MAGAZINE no dia 3 de março de 2018

Natureza, educação e valores liberais

Roger Scruton



A biologia determina nosso comportamento mais do que convém a muitos reconhecer. Mas as pessoas – e política e moralidade – não podem ser descritas apenas por impulsos neurais

Os seres humanos são diversos e vivem de diversas maneiras. Devemos aceitar que somos diferentes por natureza, seguindo caminhos evolutivos separados? Ou deveríamos supor que compartilhamos nossa herança biológica, mas desenvolvemos de forma diferente de acordo com o meio ambiente e a cultura? Nos últimos anos, a pesquisa científica reformulou esse conhecido debate sobre a “criação da natureza”, que permanece central para nossa compreensão da natureza humana e da moralidade.

Durante grande parte do século XX, os cientistas sociais afirmaram que a vida humana é um fenômeno biológico único, que flui através dos canais feitos pela cultura, de modo a adquirir formas separadas, frequentemente e mutuamente inacessíveis. Cada sociedade transmite a cultura que a define, assim como transmite sua linguagem. E os aspectos mais importantes da cultura – religião, ritos de passagem e lei – unificam as pessoas que aderem a eles e dividem essas pessoas de todos os outros. Tal estava implícito no que John Tooby e Leda Cosmides chamaram de “modelo padrão da ciência social”, tornado fundamental para a antropologia por Franz Boas e para a sociologia por Émile Durkheim.

Mais recentemente, psicólogos evolucionistas começaram a questionar essa abordagem. Embora você possa explicar a cultura de uma tribo como uma posse herdada, eles sugeriram que isso não explica como a cultura veio a ficar em primeiro

lugar. O que é que dota a cultura com sua estabilidade e função? Em resposta a essa pergunta, começou a crescer a opinião de que a cultura não fornece a explicação final de qualquer traço humano significativo, nem mesmo o traço da diversidade cultural. Não é simplesmente que existam constantes extraordinárias entre culturas: papéis de gênero, tabus de incesto, festivais, guerras, crenças religiosas, escrúpulos morais, interesses estéticos. A cultura também faz parte da natureza humana: é o nosso jeito de ser. Nós não vivemos em rebanhos ou matilhas; nossas hierarquias não se baseiam apenas na força ou no domínio sexual. Nós nos relacionamos uns com os outros por meio da linguagem, moralidade e lei; nós cantamos, dançamos e adoramos juntos, e passamos tanto tempo em festivais e histórias quanto em procurar nossa comida. Nossas hierarquias envolvem escritórios, responsabilidades, presentes e reconhecimento cerimonial. Nossas refeições são compartilhadas, e a comida para nós não é meramente alimento, mas uma ocasião para hospitalidade, afeição e vestir-se.

Todas essas coisas estão compreendidas na ideia de cultura – e a cultura, assim entendida, é observada em todas as comunidades humanas. Por que é assim?

A resposta dada pelos psicólogos evolucionistas é que a cultura é uma adaptação, que existe porque confere uma vantagem reprodutiva aos nossos ancestrais caçadores-coletores. De acordo com essa visão, muitos dos diversos costumes que o modelo padrão da ciência social atribui para nutrir são variações locais de atributos adquiridos 70 ou mais milênios atrás, durante a era Pleistocênica, e agora (como outras adaptações evolutivas) *“hard-wired in the brain.”* Mas se é assim, as características culturais podem não ser tão plásticas quanto os cientistas sociais sugerem. Existem características da condição humana, como papéis de gênero, que as pessoas acreditavam ser culturais e, portanto, mutáveis. Mas se a cultura é um aspecto da natureza, “cultural” não significa “mutável”.

Essa nova maneira de pensar ganhou apoio da teoria evolutiva da moralidade. Os defensores da criação supõem que a moralidade é uma característica adquirida, transmitida por costumes, leis e castigos em que uma sociedade afirma seus direitos sobre seus membros. No entanto, com o desenvolvimento da genética, uma nova perspectiva se abre. O "altruísmo" começa a parecer uma "estratégia" genética, que confere uma vantagem reprodutiva aos genes que a produzem. Na competição por recursos escassos, os geneticamente altruístas são capazes de chamar outros para os ajudar, por intermédio de redes de cooperação que são negadas aos egoístas, que são assim eliminados do jogo.

Se isto é assim, argumenta-se, então, a moralidade não é uma característica adquirida, mas herdada. Qualquer espécie concorrente que não conseguisse desenvolver sentimentos morais inatos já teria morrido. E o que é verdade sobre a moralidade pode ser verdade para muitas outras características humanas que foram anteriormente atribuídas à aquisição: linguagem, arte, música, religião, guerra, cujas variantes locais são muito menos significativas do que sua estrutura comum.

Não digo que essa visão de moralidade esteja certa, embora tenha sido defendida por uma ampla variedade de pensadores, desde o biólogo John Maynard Smith (seu proponente original), por meio do cientista político Robert Axelrod, até pessoas como Matt Ridley e Richard Dawkins. Mas mesmo que a moralidade seja uma característica parcialmente adquirida que varia de lugar para lugar, e de vez em quando ela ainda pode se basear em fundamentos inatos, que governam seus principais contornos.

A linguística especulativa de Noam Chomsky se mostrou extremamente importante neste debate, já que a linguagem está na raiz da cultura em todas as suas manifestações: é um caso paradigmático de uma atividade social que muda completamente as relações, capacidades, conhecimento e o mundo daqueles que se engajam nisso. No entanto, não

poderia haver explicação da linguagem que a considerasse meramente como um traço transmitido socialmente, sem raízes mais profundas na biologia. A rápida aquisição de linguagem pelas crianças, no mesmo ritmo em todas as partes do globo, e na mesma escassez de informações do ambiente, sugere que há uma gramática universal inata, à qual cada criança atribui as palavras e frases fragmentárias que golpeiam seu ouvido, para gerar novas e inteligíveis declarações de sua autoria.

Se seguirmos os biólogos evolucionistas, portanto, poderemos nos ver pressionados a aceitar que os traços frequentemente atribuídos à cultura podem ser parte de nossa herança genética e, portanto, não tão instáveis como muitos esperavam: diferenças de gênero, inteligência, beligerância e assim por meio de todas as características que as pessoas desejaram, por qualquer motivo, resgatar do destino e remodelar como escolha. Mas especular livremente sobre esses assuntos é perigoso. O outrora respeitável sujeito da eugenia era tão desacreditado pelo nazismo que o “não entra” está agora escrito em sua porta.

O distinto biólogo James Watson, codescobridor da estrutura de dupla hélice do DNA, foi expulso da academia em 2007 por ter sugerido publicamente (reconhecidamente em linguagem menos científica) que os africanos subsaarianos estão geneticamente dispostos a ter QI mais baixo do que os ocidentais, enquanto o economista Larry Summers sofreu um destino semelhante por alegar que os cérebros das mulheres no topo são menos adequados que os dos homens para o estudo das ciências exatas. Nos EUA, é amplamente aceito que as diferenças socialmente significativas entre grupos étnicos e sexos são o resultado de fatores sociais e, em particular, da “discriminação” dirigida contra os grupos que parecem se sair menos bem. Essa suposição não é a conclusão de uma ciência social fundamentada, mas a base de uma visão de mundo otimista, para perturbar o que é ameaça a toda a comunidade que foi construída sobre ela. Por outro lado, como Galileu, em

circunstâncias semelhantes, não disse exatamente que não é necessariamente assim.

Nós nos encontramos, portanto, no meio de outro debate tenso, no qual não é a religião, mas valores liberais, que parecem ser desafiados pela teoria da evolução. É contra esse pano de fundo que o filósofo Jesse Prinz entrou na briga, com um grande livro argumentando que há "pouca razão para pensar que a biologia tem um grande impacto na explicação das diferenças humanas". Ele examina pacientemente os argumentos dados para atribuir esse julgamento ou aquela característica da herança genética, e tenta mostrar que a pesquisa é metodologicamente falha, ou que a conclusão não é apoiada por ela. Eu digo "pacientemente", embora eu deva acrescentar que, quando se trata de discutir QI e diferenciação sexual, Prinz rejeita intempestivamente aqueles como Charles Murray, Richard Herrnstein e Larry Summers que não foram persuadidos pelo consenso liberal.

Prinz acredita que nossos poderes cognitivos só são despertados quando têm experiência para começar a trabalhar. Os bebês aprendem a dividir o mundo em tipos extrapolando o que sentem, ouvem e veem. Não há classificações inatas e nenhum papel ou relacionamento que não seja de algum modo e, até certo ponto, socialmente construído. Prinz ataca a alegação de Chomsky de que existe uma gramática universal e descarta a teoria defendida por Jerry Fodor e outros de que nossos processos mentais são conduzidos em uma "linguagem de pensamento" compartilhado. O pensamento silencioso, para Prinz, envolve o uso de imagens cuja fonte encontra-se na experiência individual, enquanto a linguagem é captada por uma análise estatística espontânea da qual uma criança deriva as regras da gramática. Prinz até vai um pouco mais para ressuscitar a notória hipótese de Sapir-Whorf, de acordo com o qual a estrutura da linguagem de uma pessoa determina os contornos do seu mundo. "A linguagem", ele escreve, "é uma invenção, não um instinto... Se a linguagem nos ensina sobre

quem somos, a lição é que somos fundamentalmente flexíveis.” Prinz prossegue argumentando que a diferença de gênero é em grande parte adquirida, que a distinção entre individualistas e coletivistas é cultural e não biológica, e que as emoções são socialmente construídas a partir de matéria-prima que é inata apenas porque pertence aos processos corporais básicos e às reações intestinais.

Tudo isso é argumentado com ousadia e com muito apoio da literatura da psicologia experimental. Mas não pude deixar de sentir que está aquém do seu alvo.

Na *The Blank Slate* (2002) Steven Pinker reuniu as evidências para a conclusão de que nossas capacidades fundamentais são implantadas pela evolução e maleáveis apenas naquelas matérias nas quais a maleabilidade conferiria uma vantagem reprodutiva. Seu argumento era meticuloso e sério, e o peso da evidência científica era impossível de negar. Neste ou naquele particular, a ciência pode ser criticada ou revisada, mas o caso amplo é certamente convincente. Considere, por exemplo, a divisão de papéis em todos os lugares para ser observada entre homens e mulheres. Há uma forte razão para pensar que isso está enraizado em uma divisão mais profunda do trabalho biológico, selecionado nas duras condições que ameaçaram nossos ancestrais com a extinção. Para os seres humanos, manifestar neotenia, a característica de dar à luz a descendentes indefesos de cérebros grandes, quem pode cuidar de si só depois de dez anos de criação e hoje em dia nem assim. A neotenia é uma enorme vantagem evolutiva; mas é comprado a um custo biológico igualmente enorme. Uma espécie cujos filhotes são tão vulneráveis quanto as crianças humanas precisa tanto de defesa organizada quanto de construção de boas casas para se reproduzir. E nesses fundamentos de granito foi construído o castelo romântico da diferença sexual.

Mas há outro motivo para estar insatisfeito com a abordagem de Prinz. Quando a ideia de diversidade cultural começou a se enraizar no Iluminismo alemão, ela foi associada ao estudo

dos mitos, costumes e obras de arte da antiguidade, com a exploração das religiões do oriente e visitas às culturas tribais da África e da América. Uma espécie de reverência imperial por essas coisas animava as mentes daqueles que as estudavam, e foi com uma sugestão de pesar que os primeiros antropólogos registraram o rápido colapso das culturas locais sob o olho murcho de suas pesquisas. Prinz pertence a outra mentalidade – uma que pode ser observada em alguns dos discípulos de Boas. Ele não tem muita simpatia por nenhuma outra cultura além daquela em que ele está imerso – a cultura liberal igualitária da academia americana, que sustenta que os papéis sexuais são socialmente construídos, que a moralidade sexual é esgotada pela exigência de consentimento e que toda "desvantagem" se deve a fatores ambientais que podemos colaborar para superar. Ele talvez negasse que isso seja uma cultura, e não um conjunto de crenças racionalmente mantidas. Mas toda a tendência de seu argumento é sugerir que podemos e devemos viver da maneira que ele vive, não dotando nossas diferenças com o *status* de barreiras naturais ou caminhos dados por Deus, mas nos abrindo para uma espécie de "diversidade suave". "Em que as possibilidades humanas floresçam em uma condição de aceitação mútua.

Pode ser que esta seja a direção na qual estamos nos movendo. Mas, ao contrário, ele diz o contrário, pode ser que existam obstáculos ao progresso fixo em nossa natureza e que não sejam modificados pelo ajuste social. Estamos familiarizados com a acusação feminista de que as mulheres saem pior nos testes de matemática por causa da discriminação inconsciente, estereótipos e outros fatores que supostamente acabam com sua confiança – um argumento que, aos olhos de seus proponentes, foi provado pela tentativa tímida de Larry Summers de questionar isso. Mas alguém acredita que os homens são dez vezes mais propensos a acabar na prisão do que as mulheres por causa da discriminação inconsciente ou estereótipos? Claro que não. Reconhecemos que os homens são por natureza mais agressivos e mais inclinados a resolver disputas pela violência. E nenhuma

pessoa educada é capaz de contestar o fato de que essa diferença entre homens e mulheres é genética. A verdadeira questão é até que ponto esse tipo de influência genética se estende? Susan Greenfield refere-se à recente pesquisa de imagens cerebrais de Ryota Kanai e outros na **UCL** que supostamente sugere que os estudantes com atitudes políticas conservadoras tendem a ter amígdalas maiores do que o normal, enquanto entre os de persuasão liberal é o córtex cingulado anterior que se destaca. Poderia ser essa a prova da proposição de WS Gilbert, que “Toda criança que nasce viva / é ou um pouco liberal / Ou um pouco conservadora”?

Essas especulações nos levam a outro obstáculo muito mais sério para a compreensão humana de nossa condição do que aquela que incomoda Prinz. Avanços na neurociência estão começando a sugerir que, embora o cérebro seja maleável e adaptável, ele vem com suas próprias restrições inerentes e com conexões que foram conectadas sem nosso conhecimento e definitivamente sem o nosso consentimento. Portanto, processos no cérebro podem afetar nossa tomada de decisão sem que possamos contê-los.

Quando, em 1966, Charles Whitman, um homem de bom caráter anterior, matou 13 pessoas e feriu outras 32, atirando do topo da Torre da Universidade em Austin, Texas, ele já havia indicado que achava que algo não estava certo em sua cabeça. Depois que ele foi baleado por um atirador da polícia, uma necropsia revelou um pequeno tumor pressionando a amígdala, que a neurociência considera a sede das reações intestinais pelas quais protegemos nosso espaço. Então, Whitman foi culpado pelo que fez? E se não, isso me fornece, após décadas de reprovação por minhas opiniões conservadoras, com a "desculpa da amígdala", assim como Whitman?

Decolando do caso de Whitman, David Eagleman argumenta que deveríamos revisar nosso senso de responsabilidade legal e moral, de modo a reconhecer que a maior parte do que fazemos e sentimos surge de processos sobre os quais não

temos controle. O cérebro se move incógnito sob nossas deliberações conscientes, como um grande transatlântico no convés do qual andamos para cima e para baixo, imaginando que o movemos com os pés. Oferecendo sua própria versão da história freudiana, na prosa luminosa pela qual ele é justamente estimado, Eagleman argumenta que a maior parte do que fazemos é mais influenciada por processos inconscientes do que por processos conscientes, e que conceitos como responsabilidade e liberdade não podem sobreviver intactos os avanços da neurociência. Seja a natureza ou a criação que conecta o cérebro, a fiação é, na maioria das vezes, nada do que fazemos, e nada pelo qual possamos ser elogiados ou culpados.

Eagleman é um pensador muito sutil e responsável demais para chegar a essa conclusão. Ele quer rever nosso conceito de responsabilidade para que seu tipo de responsabilidade ainda esteja contido nele. Minha breve resposta, no entanto, é sugerir que ele descreveu incorretamente o problema. A imagem que ele dá, do frágil "EU" montando o elefante da massa cinzenta enquanto finge estar encarregado disso, deturpa a natureza da autorreferência. A palavra "EU" não se refere a alguma "parte" consciente da pessoa, o resto é passivo e oculto "ELA". O "EU" é um termo da relação Eu-Você, que é uma relação de prestação de contas em que toda a pessoa está envolvida. Usar o pronome de primeira pessoa é me apresentar para julgamento. É para assumir a responsabilidade por uma série de mudanças no mundo, e, em particular, para aqueles para os quais você pode me chamar razoavelmente, perguntando "por quê?". Essa questão é a base de um empreendimento cooperativo, no qual eliciamos²³ um do outro as razões, significados e escolhas que nos tornam inteligíveis. Entender a lógica da questão "por quê?" é uma tarefa que foi abordada por vários filósofos recentes – Elizabeth Anscombe, Stephen Darwall, Sebastian Rödl e

²³ **Eliciar**: expulsar, fazer sair.

outros. É a questão que subjaz ao conceito de responsabilidade no *common law*. E os filósofos têm feito muito para mostrar que o diálogo por meio do qual estabelecemos e corroboramos nossas responsabilidades é bem fundamentado e não necessariamente vulnerável à ruptura por nosso novo conhecimento do cérebro.

Este ponto sugere como Prinz poderia ter colocado a filosofia para trabalhar em favor de suas conclusões. A verdadeira questão levantada pela biologia evolutiva e pela neurociência não é se essas ciências podem ser refutadas, mas se podemos aceitar o que elas têm a dizer, enquanto ainda nos apegamos às crenças que a moralidade exige de nós. De Kant e Hegel a Wittgenstein e Husserl, houve tentativas de fornecer uma filosofia da condição humana que se distingue da ciência biológica sem se opor a ela. Mas essas tentativas não são percebidas ou recebem pouca atenção no argumento de Prinz, que, ao tentar combater as ciências biológicas em seu próprio terreno, está condenado a um *wicket* perdedor.

Nós somos seres humanos, certamente. Mas também somos pessoas. Os seres humanos formam um tipo biológico, e é para a ciência descrever esse tipo. Provavelmente, isso será feito da maneira que os psicólogos evolucionistas propõem. Mas as pessoas não formam um tipo biológico ou qualquer outro tipo natural. O conceito da pessoa é moldado de outra maneira, não por nossa tentativa de explicar as coisas, mas por nossa tentativa de entender, interagir, responsabilizar-se, relacionar-se. O "por quê?" da compreensão pessoal não é o "por quê?" da inferência científica. E é respondido conceituando o mundo sob o aspecto de liberdade e escolha. As pessoas fazem o que fazem por causa de eventos em seus cérebros. Mas quando o cérebro é normal, eles também agem por razões, sabendo o que estão fazendo e se responsabilizando por isso.

Isso não significa que devemos ignorar o que acontece no cérebro. Em sua monografia animada, Susan Greenfield enfatiza que nossos cérebros são plásticos e podem ser

influenciados de maneiras que representam um risco para nosso desenvolvimento moral. A defesa de Prinz da criação contra a natureza pode parecer uma defesa da liberdade humana. Mas nutrir pode tão facilmente destruir a liberdade quanto melhorá-la. Podemos educar as crianças em entretenimentos passivos e viciantes que prejudicam seu envolvimento com o mundo real e reconectam as redes neurais das quais depende seu desenvolvimento moral. A busca de gratificação em curto prazo pode afastar o sentido em longo prazo da agência responsável. Além disso, se as crianças aprendem a armazenar sua memória em computadores e sua vida social em aparelhos portáteis, então gradualmente a memória e a amizade murcharão.

Eu simpatizo com essas preocupações. Mas isso não muda a posição que um filósofo deveria adotar. O argumento de Greenfield sugere que há um tipo de desenvolvimento humano que nos prepara, no nível neurológico, para o exercício da escolha responsável. Se educarmos nossos filhos corretamente, não os estragando ou reconfigurando seus cérebros por meio de salas cheias de aparelhos digitais, o senso de responsabilidade surgirá. Eles entrarão plenamente no mundo de “eu e você”, tornar-se-ão agentes livres e seres morais e aprenderão a viver como deveriam, não como animais, mas como pessoas.

Permitir que as crianças interajam com pessoas reais, portanto, e a gramática da responsabilidade em primeira pessoa emergirá por si mesma. Inegavelmente, uma vez que está lá, a relação “eu para você” adiciona uma vantagem reprodutiva, assim como a competência matemática, o conhecimento científico e (talvez) o talento musical. Mas a teoria da adaptação nos diz tão pouco sobre o significado de “EU” quanto nos fala sobre a validade da matemática, a natureza do método científico ou o valor da música. Descrever os traços humanos como adaptações não é dizer como os entendemos. Mesmo se aceitarmos as afirmações da psicologia evolucionista, portanto, o mistério da condição

REFLEXÕES XXIX

humana permanece. Esse mistério é capturado em uma única pergunta: como uma e a mesma coisa pode ser explicada como um animal e compreendida como pessoa? ●

Roger Scruton

Artigo publicado na revista PROSPECT MAGAZINE, em fevereiro de 2012

LUIZ BIANCHI

Como devemos estudar religião?

Daniel Dennett



Os filósofos Daniel Dennett e Richard Swinburne debatem a abordagem correta para o estudo da religião

Caro Richard, 5 de janeiro de 2006

É hora de a ciência dar uma boa olhada na religião. Por quê? Porque ficou evidente nos últimos anos que, se quisermos progredir nos principais problemas do mundo, teremos que aprender mais sobre as religiões e a influência que elas exercem sobre a vida e as ações das pessoas. Não apreciar a dinâmica da lealdade religiosa e o impacto psicológico das diferenças religiosas pode nos levar a investir pesadamente em políticas contraproducentes. O renascimento da religião na antiga União Soviética sugere que, assim como a proibição e a guerra contra as drogas provaram ser desastrosas, se bem-intencionadas, tentativas de lidar com os excessos dessas indulgências populares, esforços informados para conter as tensões fanáticas da religião provavelmente sairão pela culatra se não estudarmos os fenômenos ao redor com cuidado e objetividade.

De uma perspectiva biológica, a religião é uma atividade humana notavelmente cara que evoluiu ao longo dos milênios. O que “paga” essa despesa extravagante? Por que existe e como promove alianças tão poderosas? Para muitas pessoas, até mesmo fazer essa pergunta parecerá um sacrilégio²⁴. Mas, para empreender um estudo científico sério das práticas e atitudes religiosas, devemos deixar de lado a

²⁴ **Sacrilégio:** pecado grave contra a religião ou contra as coisas sagradas.

REFLEXÕES XXIX

isenção tradicional do escrutínio²⁵ que as religiões desfrutaram.

Algumas pessoas têm certeza de que o mundo seria um lugar melhor sem religião. Não estou convencido, porque ainda não posso caracterizar nada que possa substituí-la nos corações da maioria dos seres humanos. (Talvez devêssemos tentar eliminar a música enquanto estamos nisso. Ela inflama as paixões e seduz muitos jovens em vidas desperdiçadas). O que as pessoas se importam profundamente merece ser levado a sério. Isentar a religião do escrutínio é, na verdade, uma forma paternalista de declarar que tudo é apenas moda e cerimônia.

Ou levamos a religião tão a sério quanto tomamos o aquecimento global e o El Niño e a estudamos intensivamente, ou a tratamos como mera superstição e atraso. Tal como acontece com as outras maravilhas da natureza, acho que prestar atenção escrupulosa aos seus *designs* elegantes aumenta minha apreciação disso, mas outros podem pensar que muito conhecimento da máquina nos bastidores ameaça diminuir sua reverência, quebrar um feitiço que não deveria ser partido. Não se trata apenas de uma diferença de gosto ou de um desacordo puramente acadêmico. Nosso futuro pode muito bem depender de como decidimos proceder.

Seu

Dan

Caro Dan, 10 de janeiro de 2006

Você acha que a religião precisa de investigação científica rigorosa. Concordo, como a maioria das pessoas religiosas – na Grã-Bretanha, se não nos EUA. Eu tenho feito isso há algumas décadas, assim como milhares de filósofos, historiadores e sociólogos nos últimos 3.000 anos. Bem-vindo ao clube. Mas você sugere em seu novo livro *Quebrando o*

²⁵ **Escrutínio:** exame que se faz minuciosamente.

REFLEXÕES XXIX

Feitiço que devemos investigar a religião “com a presunção de que é um fenômeno inteiramente natural”. Tal presunção precisa ser justificada. Se existe um Deus, então todos os processos regulares – codificados pela física, biologia, psicologia ou qualquer outra coisa – ocorrem por causa da atividade de sustentação de Deus e, portanto, são “sobrenaturais” (mesmo que Deus nunca intervenha). Então, a primeira coisa é investigar “cientificamente” se existe ou não um Deus.

Uma teoria científica é considerada provável por seus dados na medida em que 1) se a teoria é verdadeira, os dados provavelmente ocorrerão; 2) se for falsa, os dados provavelmente não ocorrerão; 3) é simples; e 4) se encaixa em nosso conhecimento anterior sobre o que acontece em outras áreas de pesquisa. Mas o quarto critério tende a cair quando estamos lidando com uma grande teoria científica (como uma teoria geral de todos os fenômenos físicos) para a qual existem poucos outros campos de investigação. Acima de tudo, o quinto critério cai quando temos uma teoria como o teísmo²⁶ que pretende explicar todos os dados. Isto é, todos os fenômenos observáveis. O mais importante desses fenômenos observáveis que o teísmo pode explicar é que existe um grande universo físico, que tudo se comporta de maneira totalmente regular, que as condições de contorno do universo e as leis da natureza são tais que levam à evolução dos corpos humanos e que os corpos humanos estão conectados a vidas conscientes.

Não há a menor razão para supor que esses fenômenos ocorrerão a menos que uma teoria como o teísmo seja

²⁶ **Teísmo:** doutrina comum a religiões monoteístas e sistemas filosóficos freq. inclinados ao fideísmo, caracterizada por afirmar a existência de um único Deus, de caráter pessoal e transcendente, soberano do universo e em intercâmbio com a criatura humana.

verdadeira – por que todo átomo no universo deveria se comportar exatamente da mesma maneira? (É claro que é uma "lei da natureza" que eles fazem; mas as leis da natureza são apenas o modo como as coisas se comportam. Elas não as explicam). Por outro lado, se existe um Deus do tipo tradicional – onipotente, onisciente, perfeitamente livre e perfeitamente bom –, temos todos os motivos para esperar que ele traga a existência de coisas boas; e uma coisa especialmente boa é a existência de criaturas corporificadas, como nós, que têm uma escolha entre o bem e o mal e podem influenciar o mundo e o outro de várias maneiras. A suposição de que existe tal Deus é muito simples. Pois é a suposição de que existe uma “pessoa” (não muitas pessoas), que é o tipo mais simples de pessoa que poderia existir. Uma pessoa é um ser com algum poder para fazer diferença nas coisas, algum conhecimento de como é o mundo e algum grau de liberdade quanto a quais diferenças fazer. Deus é postulado como um ser em quem não há limites para essas qualidades. (Os cientistas sempre preferiram teorias postulando graus infinitos de qualidades para teorias postulando grandes graus finitos, quando estes são igualmente compatíveis com os dados). A liberdade perfeita de Deus significa que não há influências irracionais que o dissuadem de fazer o que ele vê razão para fazer, que é o que ele acredita que é bom fazer; sendo onisciente, ele saberá o que é bom e assim será perfeitamente bom. Assim, por critérios científicos, os dados tornam provável que exista um Deus. Dado que devemos investigar a religião sobre a presunção (agora estabelecida pela razão!) de que existe um Deus.

Em *Breaking the Spell*, você rejeita muito os argumentos sobre a existência de Deus e dedica meras sete páginas a tais argumentos. O único para o qual você presta séria atenção é o argumento ontológico, no qual a existência de Deus é

logicamente derivada de sua perfeição. Mas esse argumento é uma tentativa única de provar a existência de Deus; é uma peculiaridade filosófica e não tem conexão com o pensamento dos crentes comuns. Você encaminha o leitor para outro livro seu – *Darwin's Dangerous Idea* – que você alega dar mais atenção a tais argumentos. Você chama a atenção para o fato de que as constantes das leis de nosso universo e as variáveis de suas condições de contorno tinham que ser exatamente o que elas são para uma parte em um bilhão se a vida humana evoluísse. Mas você continua sugerindo que talvez haja um número infinito de universos, cada um com leis diferentes e condições de contorno diferentes, de modo que teria sido inevitável que em alguns desses universos a vida humana emergisse. Mas uma suposição de que por mero acaso existe um número infinito de tais universos, cada um variando de um modo preciso a partir do seguinte, seria totalmente não científico – uma enorme violação do meu critério três. E se você sugerir que existe alguma máquina que gera tais universos, então surge a questão de por que a máquina geradora do universo é ela mesma exatamente desse tipo – por que ela não produziu um número infinito de universos do mesmo tipo? Teria que ser uma máquina geradora de universo complexa muito especial para produzir a disseminação correta de universos, e não há razão para que haja uma máquina exatamente desse tipo, em vez de exatamente outra. Mas, por outro lado, se há uma pessoa encarregada do universo que age em prol do bem, então temos muitos motivos para supor que haveria um universo habitável pelos humanos, em vez de um universo caótico.

Tendo contornado a discussão desta questão tão importante em *Breaking the Spell*, seu principal argumento é investigar as origens da religião com a ajuda da biologia, psicologia e sociologia. Dado que existe um Deus, esperamos que ele sustente um mundo onde as coisas se comportam de maneiras simples e regulares –, pois somente dessa forma os seres corporificados finitos podem aprender como as coisas se comportam, e assim usar as regularidades da natureza para

REFLEXÕES XXIX

fazer a diferença para o mundo (agricultura, por exemplo). Mas também esperamos que Deus responda de maneira diferente às diferentes maneiras pelas quais escolhemos nos comportar, e assim, às vezes, intervir nos processos que ele sustenta. Portanto, devemos investigar o fenômeno da religião sobre a “presunção” de que é um movimento sustentado por Deus, no qual Deus ocasionalmente intervém milagrosamente. Isso, sugiro, é a abordagem científica adequada.

Com os melhores desejos,

Richard

Caro Richard, 13 de janeiro 2006

Estou propondo que a religião deva ser estudada como um fenômeno natural, no sentido de os cientistas compreendê-la e, portanto, a primeira ordem de negócio não é se há ou não um Deus, como você insiste. Como você diz, os teólogos e filósofos têm debatido essa questão há milênios, mas eles não produziram nenhum consenso para mostrar todo esse trabalho, e eu queria abrir um novo território. Ainda assim, eu concordo que um livro sobre a religião, como um fenômeno natural que nunca chegou a considerar as evidências a favor ou contra a existência de Deus, certamente deixaria muitos religiosos insatisfeitos, o que é a única razão pela qual eu tratei o tópico.

Você observa que eu dedico “meras sete páginas” a tais argumentos, mas qualquer um que esteja interessado principalmente nesse tópico pode encontrar referências nessas páginas para minhas discussões anteriores e para as de muitos outros. Vamos, brevemente, considerar o que você tem a dizer sobre esses argumentos anteriores aos meus. Na *Ideia Perigosa de Darwin*, considerei várias hipóteses de físicos e cosmólogos sobre universos múltiplos e afirmei que essas hipóteses, ainda não testadas, prejudicavam muito bem a pergunta retórica: “Veja a sintonia fina das constantes da

natureza! O que poderia explicar isso além da existência de um Deus inteligente e providente?”

Você diz que essas hipóteses violam seu critério três de simplicidade, mas eu discordo totalmente. Você imagina a hipótese como postulando “alguma máquina geradora do universo” e pergunta por que ela “não produziu um número infinito de universos do mesmo tipo”. Essa questão na verdade não é tão embaraçosa quanto você supõe. Falar de uma máquina sugere *design*, mas tal “máquina” não é necessária; na ausência de *design*, em um tempo infinito, todos os valores possíveis ocorreriam. Leonard Susskind, o fundador da teoria das cordas, disse recentemente de maneira muito simples e sucinta: “O mesmo processo que forjou nosso universo em um *big bang* acontecerá repetidas vezes. As matemáticas são frágeis, mas é isso que a inflação implica: um universo enorme com remendos muito diferentes entre si.”

Esboço um relato de como as primeiras religiões populares e depois seus descendentes, as religiões organizadas, evoluíram a partir de nosso hábito instintivo de adotar a postura intencional sobre qualquer coisa intrigante ou surpreendente – nossa pergunta “Quem está aí?; O que você quer?” Um hábito que povoa nossas cabeças com agentes fantasmas, que então competem pelo ensaio em nossos cérebros, com apenas as linhagens fundadoras mais inesquecíveis. Cada elaboração, cada nova adaptação, tem que se pagar na moeda evolucionária da reprodução competitiva – de genes ou memes ou ambos.

Você contrapõe meu esboço da evolução da religião com o seu próprio: “Se existe um Deus do tipo tradicional – onipotente, onisciente, perfeitamente livre e perfeitamente bom –, temos todos os motivos para esperar que ele traga a existência de coisas boas. E uma coisa especialmente boa é a existência de criaturas corporificadas, como nós, que têm uma escolha entre o bem e o mal e podem influenciar o mundo e uns aos outros de várias maneiras.” Quão conveniente! Quem poderia imaginar algo mais maravilhoso que nós? Como William

REFLEXÕES XXIX

James colocou tão memorável, há mais de um século: “Religião, em suma, é um capítulo monumental na história do egoísmo humano”. Você imagina um Deus “bom criador”, que fez as coisas regulares o bastante para nós podermos entender, para que pudéssemos eventualmente descobrir a agricultura e até chegar à ideia do Deus que estava por trás de tudo e que “ocasionalmente intervém milagrosamente”.

Presumivelmente, esse mesmo criador providente antecipou a diversão que os incrédulos sentiriam ao contemplar as recentes declarações de Pat Robertson no sentido de que a falta de saúde de Ariel Sharon era a intervenção de Deus para puni-lo por ceder a Faixa Gaza. Tenho certeza de que você vai me dizer que nossas expectativas sobre o que um bom criador desejaria, e não, não se estendem a detalhes como esses, mas por que suas expectativas são melhores do que as minhas? Você não nos contou quais são as regras deste jogo.

Se a sua hipótese sobre o surgimento da religião é uma rival da minha, deve haver alguns detalhes empíricos nos quais diferimos, algo que você pode explicar e eu não posso, algo que você prediz que eu não faça, ou algo que refute meu esboço. Eu não afirmo saber que é verdade, pelo contrário, insisto que é apenas um esboço, apresentado para que possamos ter algo na mesa que possamos tentar consertar ou substituir por uma alternativa científica melhor. Você tem alguma proposta para uma teoria melhor?

Seu

Dan

Caro Dan, 16 de janeiro de 2006

Algum tipo de teoria do multiverso pode ser verdade. Meu ponto é que, se existe um multiverso, é um multiverso de um tipo que produzirá pelo menos um universo que produzirá humanos. Mas é logicamente possível que possa haver outros tipos diferentes de multiverso, ou apenas um universo, não produtivo de humanos. Então, por que as leis mais gerais do

REFLEXÕES XXIX

multiverso são como são? Por que todas as partículas se comportam exatamente da mesma maneira que as outras, de modo que juntas, em última instância, produzam a vida humana? Esta enorme coincidência no comportamento das partículas requer explicação. Eu tenho uma boa teoria que explica isso; você não tem. E se você está realmente me dizendo que a produção de seres humanos não é, objetivamente, uma coisa boa, me pergunto se você realmente quer dizer algo tão implausível.

A relevância de ter boas razões para acreditar que existe um Deus em seu projeto de explicar a origem da prática religiosa é a seguinte. É um princípio científico importante que, ao avaliar as evidências para a causa de algum fenômeno em particular, devemos levar em conta nosso “conhecimento de fundo” por meio da teoria geral sobre como o mundo funciona (critério quatro da minha carta anterior). Por exemplo, suponha que você é um astrônomo que está investigando algum padrão de pontos de luz no céu, e você vê que a explicação mais simples é que esses pontos são os escombros de uma explosão estelar. Então é certo acreditar que eles são tão causados – a menos que você tenha uma teoria da física bem estabelecida que diga que as estrelas não podem explodir. Neste último caso, você deve adotar uma explicação menos simples para os pontos de luz,

Da mesma forma, se há boas evidências para supor que existe um Deus, então há boas evidências para supor que os processos pelos quais as práticas religiosas se desenvolveram são sustentados por ele, e assim – já que ele é bom e, portanto, irá ocasionalmente interagir com os seres humanos – aqueles que ele pode ocasionalmente deixar de lado. Então essa teoria de fundo nos levará a atribuir algum evento sobre o qual temos alguma evidência histórica para a ação interveniente de Deus, quando dada uma teoria de fundo rival, seria errado fazer isso. Agora estou inclinado a pensar que, uma vez que temos tão poucas evidências históricas sobre os estágios iniciais da prática religiosa, quaisquer teorias sobre isso são

REFLEXÕES XXIX

bastante especulativas. Mas eu não quero negar que algumas das características para as quais você chama a atenção em seu livro (xamãs, e procurando explicações animistas) operado no desenvolvimento de práticas religiosas. Mas o teísmo também me leva a supor que Deus intervirá de tempos em tempos para ajudar os humanos a terem consciência do divino e do que um Deus bom queria que eles fizessem.

Meu ponto é, no entanto, crucialmente relevante quando chegamos ao período posterior. Considere as origens do cristianismo. É muito bem aceito que a crença dos primeiros cristãos na ressurreição corporal de Jesus foi crucialmente influente em seu compromisso com essa religião e com sua propagação generalizada em todo o mundo. O que causou essa crença? Minha opinião é que a ressurreição de Jesus causou a crença na ressurreição de Jesus. Suspeito que você tenha uma visão diferente. Há muitas evidências do testemunho de que Jesus realmente ressuscitou. Mas se eu acreditasse que as leis da natureza são os determinantes finais do que acontece, eu não acreditaria que Jesus tenha ressuscitado, porque sei que as leis da natureza não permitem que os humanos voltem à vida depois de 36 horas.

Nossas respectivas teorias de fundo determinam racionalmente como avaliamos as evidências históricas. Você pergunta por que minhas expectativas sobre o que um bom criador faria melhor que o seu? Bem, eu dou razões que tentam decolar das visões morais que você pode compartilhar –, digamos, a bondade dos pais interagindo com seus filhos, e a bondade das pessoas terem escolhas livres e responsabilidade pelos outros. Se você concorda comigo até agora, então eu tento mostrar o que segue para o que um Deus onipotente e perfeitamente bom faria. Se você não admite minhas visões morais iniciais, apelo para exemplos em que você pode ver que minhas visões morais são plausíveis. Nossa compreensão moral, portanto, progride pelo que John Rawls chamou de método de "equilíbrio reflexivo".

Isso me leva ao que você tem a dizer em *Breaking the Spell*

REFLEXÕES XXIX

sobre moralidade e religião. Você sugere que podemos investigar cientificamente se a religião torna as pessoas moralmente melhores. O problema é que o conteúdo da moralidade e, portanto, o que é para alguém ser moralmente bom, é afetado em parte pelo fato de haver ou não um Deus e o que ele fez. Enquanto teístas e ateus podem concordar, em grande parte, sobre quais são as verdades necessárias da moralidade – que é bom alimentar os famintos, digamos, ou que os pais devem educar seus filhos – algumas dessas verdades necessárias têm consequências diferentes para o teísta e para o ateu. Entre as verdades necessárias da moralidade, sugiro que seja bom reverenciar as pessoas boas e obrigatória para demonstrar gratidão e agradar nossos benfeitores. Então, se somos criados por um Deus perfeitamente bom e sustentados na existência por ele em todos os momentos de nossas vidas, temos a obrigação de reverenciá-lo grandemente e mostrar-lhe gratidão – isto é, adorá-lo e agradá-lo de outras maneiras.

Agradar a Deus envolverá a obediência a qualquer comando que ele nos tenha dado. Ele emitirá comandos dando sua assinatura a algum ensinamento, como acredito que ele fez ao milagre da ressurreição. E Deus também pode nos revelar do mesmo modo as verdades morais necessárias, as quais não somos suficientemente inteligentes para elaborar por nós mesmos – sobre o aborto e a eutanásia, por exemplo. Então, novamente, como acontece com a história da religião, assim também com a questão de saber se a religião nos torna pessoas melhores, nossas conclusões serão muito afetadas por termos boas razões para acreditar que existe um Deus e outras reivindicações religiosas. Não há como evitar esses problemas.

Com os melhores desejos,

Richard

Caro Richard, 21 de janeiro de 2006

Você e eu temos ideias diferentes sobre o que constitui uma boa explicação, e o que precisa de uma explicação – e esse fato

em si precisa ser reconhecido antes que possamos nos engajar em uma discussão construtiva. Você acha improvável que haja um multiverso de todos os universos fisicamente possíveis, incluindo o nosso. É menos improvável do que haver um criador-universo onipotente e benevolente? Eu não penso assim, e aqui a teoria da probabilidade bayesiana não dá nenhuma vantagem, até onde eu possa ver. Ambas são perspectivas incompreensíveis –, mas isso não dá à sua, vantagem. Como Philip Morrison observou, a perspectiva de que estamos sozinhos no universo é espantosa, mas a sua negação é assim, e uma delas tem que ser verdadeira. Do meu ponto de vista, sua tentativa imaginativa de inferir a melhor explicação é reveladora da única coisa que falta: uma única previsão impressionante. É por isso que não pode ser levado a sério como um contendor contra uma teoria puramente secular e materialista da evolução cósmica, biológica e cultural. Compare: "Não seria legal se todo o nosso universo visível fosse na verdade uma espécie de exibição de zoológico para uma raça de extraterrestres que se divertem assistindo a nós, e há um superengenheiro por aí que está no comando, e quem nos sinaliza de vez em quando, ligando e desligando as leis locais da natureza!" Você terá que admitir que isso é logicamente possível, mas antes que tenhamos algum motivo para levá-lo a sério, qualquer um que o proponha teria que descrever algum sinal revelador, previsto pela teoria. Vou fazer um para mostrar que isso não é impossível. Minha interpretação de que eu pego os sinais anteriores de ter sido me leva à hipótese de que o superengenheiro plantou pistas, e que encontraremos sua assinatura ("Kilroy estava aqui") se fizermos um buraco exatamente a uma milha de profundidade do cume do Everest. Nós fazemos, e aí está. Uau! Não é só que eu faça a previsão, mas que eu use minha teoria para fazer isso. A ciência, incluindo a biologia evolucionária, oferece tantas previsões do gênero que não nos impressionam mais (pegue qualquer ave do ar em qualquer lugar da Terra e qualquer peixe capturado em qualquer oceano, e eu lhe direi algumas semelhanças específicas e diferenças que você

encontrará em seu DNA). Sua hipótese cristã não tem nada a oferecer, apenas interpretações retrospectivas. É relativamente fácil fazer tais interpretações coerentes, e a história da revisão da doutrina cristã oferece muitos exemplos de tais melhorias – uma “só história”.

Eu concordo que “a produção de seres humanos” é uma coisa maravilhosa, mas suspeito que existam outros seres possíveis (em algum sentido filosófico de “possível” que você e eu podemos aceitar) que seriam ainda mais excelentes. Então não vejo razão para concordar com sua hipótese de que somos apenas o que esperar de um criador perfeito e onipotente.

Finalmente, sua afirmação de que precisamos levar em conta a existência ou a inexistência de Deus antes de podermos avaliar empiricamente se a religião torna as pessoas moralmente melhores do que seriam cria um problema, mais para você, não para mim. Eu concederei, em nome do argumento, que se Deus existe e exige reverência, então a irreverência é moralmente ruim e a adoração é moralmente boa, mas em qualquer tentativa política razoável de alcançar consenso global, essa afirmação teria que ser aproveitada mais tarde e todos podemos concordar desde o início: assassinato, estupro, tortura, roubo, perjúrio... são (outras coisas sendo iguais) moralmente ruins. Talvez comer carne de porco, dançar ou dizer o nome de Deus seja moralmente proibido, mas persuadir-nos de tal afirmação é uma tarefa para aqueles que assim acreditam. Não é algo que eles possam anunciar como um ponto fixo no início – já que isso equivale a uma recusa unilateral de raciocinar a partir de um terreno comum. Se Deus ordena que você o adore, então é problema seu convencer o resto de nós que devemos ouvir este mandamento também – e você desonraria seu Deus (eu pensaria) se recusando a explicar por que isso é assim. Isso deixa você com uma escolha gritante: pregar para os convertidos em seu próprio rebanho e abdicar da responsabilidade de convencer (não aterrorizar) o resto do mundo a ver do seu jeito, ou aceitar que você tem que começar a partir da posição neutra

REFLEXÕES XXIX

que não pressupõe Deus e prove para nós que você está certo. Eu sou tudo pela última opção, claro. Enquanto isso, noto que nas questões de moralidade sobre as quais há algo próximo a um consenso global, as evidências até o momento não mostram que a adesão a uma religião – qualquer religião – tem um efeito positivo na probabilidade de uma pessoa se comportar moralmente.

Seu

Dan

Caro Dan, 30 de janeiro de 2006

Eu não acho que seja de alguma forma importante que a ciência faça previsões. O importante é que a ciência deva tornar provável a ocorrência de certos fenômenos que observamos, quando sua ocorrência não seria provável de outra forma. O que não é importante é se observamos esses fenômenos antes ou depois de formularmos nossa teoria científica. A teoria da mecânica de Newton não fez novas previsões que pudessem ser testadas nos próximos 50 anos. Mas aceitou-se como uma teoria obviamente verdadeira da mecânica porque deu uma explicação simples de uma vasta variação de fenômenos previamente conhecidos – movimentos de planetas, movimentos de luas, comportamento de pêndulo, comportamento de marés e assim por diante.

Certamente, pode-se sempre inventar teorias “coesas” (no sentido de “são logicamente consistentes”) que levarão a esperar fenômenos conhecidos, mas é muito difícil conceber uma teoria simples que o leve a esperar os fenômenos conhecidos. Se você puder provar, isso é uma evidência muito forte de que a teoria é verdadeira. Outro exemplo para ilustrar esse ponto é uma história de detetive, na qual o detetive aprende todas as evidências nos capítulos iniciais, mas só resolve o crime encontrando no último capítulo uma explicação simples de todas essas evidências; e quando ele tem uma, ele não precisa de uma nova previsão para tornar sua

explicação provável. Portanto, o fato de conhecermos os fenômenos que cito como evidência para o teísmo, antes de considerarmos a teoria do teísmo não tem relação com sua força evidencial. Tudo o que é relevante é quão bem o teísmo satisfaz os critérios que listei em minha primeira carta.

O critério de simplicidade dita que deveríamos postular uma entidade simples responsável por inúmeras outras entidades quando essas outras se comportam exatamente da mesma maneira que as outras. Seria absurdo desenterrar um monte de moedas numa vila romana com exatamente as mesmas marcas, dizer “Que coincidência interessante!” E deixar por aí mesmo. Devemos procurar uma única causa: todas foram produzidos no mesmo molde. Se existe um universo ou muitos universos governados pelas mesmas leis gerais, isso consiste em um enorme número de partículas fundamentais que se comportam exatamente da mesma maneira como as outras. É profundamente não científico não procurar uma causa simples.

Se fosse esse o caso – e eu não acho que você tem evidência adequada para mostrar isso – que o compromisso sério com uma religião não tem “efeito positivo sobre a probabilidade de uma pessoa se comportar moralmente” isso seria de fato surpreendente – já que quase todas as religiões esforçaram-se bastante para dissuadir as pessoas de “assassinato, estupro, tortura, roubo, perjúrio”. Mas se fosse assim, posso pensar em duas explicações possíveis. A primeira é que os métodos de ensino que as religiões usam são contraproducentes. E se soubéssemos que isso era verdade, então é claro que os métodos poderiam ser alterados para um bom efeito. Alternativamente, pode ser o caso que aqueles mais inclinados a “assassinar, estuprar...” são aqueles que estão tão conscientes de suas inclinações que eles sentem a necessidade de um Deus para perdoo-los e ajudá-los, e assim estão mais abertos às reivindicações da religião. (Jesus parece ter pensado nisso – ver Lucas 7: 40-43.) Mas isso é compatível com a religião, tornando cada pessoa mais moral do que seria

REFLEXÕES XXIX

de outra forma. E isso não implica que aqueles cujo delito é menos óbvio são menos necessitados da ajuda e perdão de Deus. É claro que eu concordo com você que, para persuadi-lo de que há um Deus, tenho que começar de uma posição neutra que não pressupõe Deus e provar que estou certo. Estou me esforçando!

Mas o mesmo se aplica ao contrário – você tem que começar de uma posição neutra que não pressupõe que não haja Deus e provar para mim que você está certo. E, para repetir, minha preocupação com o seu livro é que ele defende a investigação das origens e consequências da prática da religião com um pressuposto ateu. Mas com a necessidade de argumento racional, estamos em total concordância.

Melhores desejos

Richard ●

Daniel Dennett

Artigo publicado na revista PROSPECT MAGAZINE, em março de 2006

O impacto do sentir

António Damásio



Cientista António Damásio argumenta, em novo livro, que os sentimentos têm papel essencial no progresso — ou no atraso — civilizatório

O neurocientista português António Damásio consagrou-se, em seus 74 anos, como um dos intelectuais que mais compreendem o funcionamento do nosso cérebro. Ao lado da mulher e colega de profissão, a também portuguesa Hanna, de 75 anos, ele chefia o centro de pesquisas de sua área na Universidade do Sul da Califórnia. Em seu primeiro *best-seller*, *O Erro de Descartes* (1994), Damásio explorou a ideia de como o conjunto de mente e corpo nos define. Em seu novo livro, *A Estranha Ordem das Coisas*, lançado em junho no Brasil, acrescenta outro elemento essencial a essa fórmula: os sentimentos. Na entrevista a VEJA, por telefone, o acadêmico explicou como a raiva, a alegria e outras expressões humanas foram e são motores do processo civilizatório, mesmo que, por vezes, emoções coletivas possam levar a retrocessos. Radicado nos Estados Unidos desde os anos 1970, ele falou em português — mas, em alguns termos técnicos, resvalou no inglês. A seguir, sua entrevista.

Por que, nos últimos anos, pesquisadores como o senhor e o primatólogo holandês Frans de Waal estão levando a ciência a estudar os sentimentos, quando, historicamente, ela analisava mais o intelecto?

São duas as razões. Primeiro, houve no século XX uma tendência intelectualista. Dava-se valor à razão, mas considerava-se que o afeto era algo que não merecia estudo. Mais que isso, pensava-se na necessidade de suprimir as

emoções, pois não valia a pena manifestá-las. Essa filosofia levou ao menosprezo da vida, ou ao menos desse aspecto essencial dela. Hoje compreendemos que o sentimento integra o conjunto de corpo e mente, sendo determinante para tudo o que a humanidade construiu. O segundo motivo para a falta de pesquisas do gênero algumas décadas atrás é técnico: provou-se bem mais complicado explicar nossos afetos do que nossa razão.

Por quê?

O intelecto está ligado ao córtex cerebral, cuja estrutura é resultante de uma evolução moderna do cérebro. É simples analisá-lo. Já os sentimentos advêm do tronco do cerebelo, da espiral da medula, dos nervos periféricos, enfim, de uma mecânica cuja origem se confunde com o princípio da evolução dos seres vivos. Essa estrutura, a história de sua formação e como ela age são aspectos muito difíceis de ser estudados. Só agora começamos a desvendá-los. Aposto que nos próximos cinco anos serão publicadas conclusões científicas que vão revolucionar esse entendimento e, logo, o que é ser um humano.

De onde vêm os sentimentos?

De um processo biológico que se mescla ao sistema formado por corpo e mente. Eles desempenham um papel fundamental no progresso civilizatório. A raiva, a alegria e a tristeza delinearão a cultura, as artes, as guerras, a ciência, a tecnologia, tudo o que nos define. Agora, para entender o contexto, é preciso levar em conta que existem dois aspectos do viver. Um é orgânico, relacionado ao corpo. Daí vêm as emoções. Se o organismo não está saudável, ele manifesta isso externamente. Nota-se quando alguém se mostra feliz ou tomado pela amargura. Por exemplo, se um indivíduo sente uma dor enorme no coração, devido a uma doença cardíaca, seu sofrimento é evidente, de forma objetiva. Já os sentimentos são outra coisa. Eles refletem aspectos internos e estão associados à mente ou, como se definia antigamente, à

alma. Por estarem dentro de nós, são subjetivos. Consequentemente, não se exibem em público. Podemos esconder sentimentos, mas não emoções. Funciona assim: meu corpo pode se revelar feliz; mas, internamente, talvez eu me sinta deprimido. Ao mesmo tempo, há momentos em que emoções e sentimentos estão em sincronia. Tudo o que um ser humano faz, individual ou coletivamente, é reflexo de demonstrações emotivas e sentimentais.

“Aposto que nos próximos cinco anos serão publicadas conclusões científicas que vão revolucionar nosso entendimento dos sentimentos e, logo, do que é ser um humano”

Somos seres mais sentimentais do que racionais?

Não. Trata-se de uma mistura. O que quero ressaltar é que é preciso compreender que, além da razão, podemos usar os sentimentos a favor do processo civilizatório. Alguns acham que estou diminuindo os seres humanos ao dar a ideia de que as emoções e o sentir nos guiam. Isso porque anteriormente a ciência se apoiava na proposta de que a razão era o que nos separava de outros seres vivos. É uma análise errada. Apresentamos sentimentos de complexidade e dimensão incomparáveis aos de não humanos. É o que nos torna o animal mais especial deste planeta. Meu novo livro é uma tentativa desesperada de mostrar como funcionamos do ponto de vista dos sentimentos, para que possamos dominá-los em busca de tirar o melhor deles.

Por que o senhor diz que é uma tentativa desesperada?

Há muitas mazelas que poderiam ser evitadas pelo maior controle dos sentimentos. Extraíndo o melhor deles, podemos construir nossa história, as tecnologias, as ciências e as sociedades culturais.

De que maneira somos superiores aos não humanos, como o senhor define?

As emoções estão presentes há bilhões de anos nos seres vivos,

mesmo em bactérias. Estas já manifestam fisicamente estados que indicam se estão bem ou mal — sem, no entanto, dominar capacidades mentais. As raízes de nossos sentimentos são fruto de milênios de evolução, que nos levaram de manifestações emotivas primárias a processos elaborados. Isso só foi possível pelo aparecimento do sistema nervoso, e do cérebro, em intrincados organismos multicelulares. Foi quando os humanos progrediram, usando esse avanço como propulsor. Cães, gatos, chimpanzés têm tanto emoções quanto a capacidade do sentir, mas o que acontece conosco é que ligamos isso ao conhecimento acumulado, criando-se assim a humanidade.

Quando nos tornamos seres sentimentalmente evoluídos?

No momento em que passamos a nos reunir em torno de fogueiras. Foi aí que compreendemos as vantagens sociais dos sentimentos, como a forma como eles nos ligam em laços familiares.

“Os sentimentos nos levam a situações que achamos que serão mais favoráveis. Quando há a convicção de que um candidato político pode nos levar a essa felicidade, o impulso é apoiá-lo”

O senhor aponta os sentimentos como um fator evolutivo, que nos ajuda a sobreviver no mundo. Como explicar, então, que eles nos levem a decisões como o suicídio?

Organismos em estado regular de saúde buscam a felicidade, por meio de experiências sentimentais. Às vezes, porém, há falhas no cérebro. A depressão é uma doença desse gênero, que nos leva a decisões nada condizentes com o processo evolutivo, como a de se matar. Pessoas não se suicidam por esporte, mas sim por causa de uma alteração química na mente. É claro que fatores externos pesam também. É por isso que, hoje, com tantas perturbações sociais, o índice de suicídio está aumentando.

Os sentimentos, quando ganham um caráter coletivo nas redes sociais, como o Facebook, têm mais chance de ser deturpados ou adquirir formas extremadas?

Sim. A internet tornou mais fácil e rápida a contaminação social nesse sentido. Essa é uma das mazelas que poderiam ser evitadas, como mencionei. Redes sociais têm vantagens, pois agilizam a comunicação. No entanto, permitem que o conhecimento se alastre sem dar abertura para a reflexão. Isso pode gerar reações impulsivas de uma maioria, refletidas em *likes* e *dislikes* instantâneos. Esse é um cenário que inevitavelmente arrasta multidões em direção a polos sentimentais. As consequências sociais e políticas dessa rápida adoção do sentimento alheio são perigosas.

Quais seriam esses efeitos?

Periodicamente, uma parcela do mundo cede aos sentimentos coletivos, o que leva a extremismos. Assim surgiram o nazismo e o comunismo tal como existiu. O descontrole dos sentimentos coletivos na internet pode levar a autocracias.

Como controlar isso?

Com a disseminação de conhecimento. É necessário fazer um esforço para ensinar as pessoas, desde a infância, a lidar com os próprios sentimentos. Existem expressões do tipo que devem ser tidas como positivas ou negativas. Se compreendermos quais situações provocam efeitos ruins, como a raiva, evoluímos e combatemos tanto o que ocorre hoje com o radicalismo na internet quanto o que pode culminar em ditaduras.

Como implementar esse ensino?

É preciso vontade social e política. Ocorre que, por nossa biologia, é natural manifestar sentimentos como o ódio, que levam a conflitos danosos. Deveríamos implantar nas escolas a educação ligada à inteligência emocional, para mostrar as vantagens consequentes dos bons sentimentos e da contenção dos ruins. A esperança é, com isso, criar condições para uma

vida melhor, em busca do progresso civilizatório. Pelo ponto de vista da ciência, um começo poderia ser a instituição de aulas ligadas a sentimentos, como as de técnicas de meditação.

E se nada for feito?

Se não tomarmos ciência de nossas atitudes emocionais, é inevitável a repetição da história. Nosso corpo e nossa mente estão programados para a reprodução do que sempre fizemos. Temos de ser racionais em relação a isso. Hoje, a falta, para uma maioria, de conhecimento histórico, sentimental e do estado atual do mundo pode conduzir, mais uma vez, ao surgimento de governos autoritários, ao aumento do terrorismo, ou seja, às manifestações culturais provenientes dos sentimentos negativos.

De que maneira os sentimentos coletivos radicalizados, como acontece no Brasil de hoje, podem guiar os votos em uma eleição presidencial?

Os sentimentos nos levam em direção a situações que achamos que serão mais favoráveis a nós, com menor sofrimento. Quando há a convicção de que um candidato pode nos levar a essa felicidade, o impulso é apoiá-lo. Trata-se, porém, de uma situação enganosa. É preciso racionalizar na hora de votar. Olhar para os fatos, não para o discurso, e ter perspectiva histórica para avaliar se determinado político — e não quero citar nomes — não adota comportamentos que tendem a levar a atrocidades, como ocorreu com o nazismo.

Se progredimos cultural e cientificamente, também podemos evoluir em nossos sentimentos?

O leque de emoções com que trabalhamos é o mesmo desde os primórdios. Já com os sentimentos, avançamos em como lidar com eles. Aprendemos a ser menos violentos do que há 1 000 anos. Também evoluímos em nossa bondade, o que deu origem a movimentos que pregam a paz. Mas há riscos novos. Por exemplo, estamos desenvolvendo inteligências artificiais capazes de simular emoções, mas não de sentir de verdade,

REFLEXÕES XXIX

justamente por não terem vida. Isso pode acabar na fabricação de monstros que nos veem como ameaças. ●

Antônio Damásio

Artigo publicado na revista VEJA, edição 2589, 4 de julho de 2018



Pare de tentar ser feliz

Mark Manson



Se você tem que tentar ser legal, você nunca será legal. Se você tem que tentar ser feliz, então você nunca será feliz. Talvez o problema hoje em dia é que as pessoas estão apenas tentando demais.

Felicidade, como outras emoções, não é algo que você obtém, mas sim algo que você habita. Quando você está furioso e jogando uma chave de soquete nos filhos do vizinho, você não está consciente de seu estado de raiva. Você não está pensando em si mesmo: “Estou finalmente com raiva? Estou fazendo isso certo?” Não, você está fora de si. Você habita e vive a raiva. Você é a raiva. E então se foi.

Assim como um homem confiante não se pergunta se está confiante, um homem feliz não se pergunta se está feliz. Ele simplesmente é.

O que isso implica é que encontrar a felicidade não é alcançar ela em si, mas é o efeito colateral de um conjunto particular de experiências de vida em curso. Isso se confunde muito, especialmente porque a felicidade é comercializada tanto hoje em dia como uma meta em si mesma. Compre X e seja feliz. Aprenda Y e seja feliz. Mas você não pode comprar felicidade e não pode alcançar a felicidade. Apenas isso. E é assim que você coloca outras partes da sua vida em ordem.

Felicidade não é o mesmo que prazer

Tony Montana não parecia muito feliz.

Quando a maioria das pessoas procura a felicidade, elas estão



REFLEXÕES XXIX

realmente buscando prazer: boa comida, mais sexo, mais tempo para a TV e o cinema, um carro novo, festas com amigos, massagens corporais, perder 10 quilos, tornar-se mais popular e assim por diante.

Mas enquanto o prazer é ótimo, não é o mesmo que felicidade. O prazer está correlacionado com a felicidade, mas não o causa. Pergunte a qualquer viciado em drogas como sua busca pelo prazer acabou. Pergunte a um adúltero que despedaçou sua família e perdeu seus filhos se o prazer o fez feliz. Pergunte a um homem que quase comeu até a morte como o prazer de perseguir o fez se sentir feliz.

O prazer é um deus falso. Pesquisas mostram que as pessoas que concentram sua energia em prazeres materialistas e superficiais acabam ficando mais ansiosas, mais emocionalmente instáveis e menos felizes em longo prazo. O prazer é a forma mais superficial de satisfação com a vida e, portanto, a mais fácil. O prazer é o que é comercializado para nós. É o que nós fixamos. É o que usamos para nos entorpecer e nos distrair. Mas o prazer, embora necessário, não é suficiente. Há algo mais.

Encontrar felicidade não requer abaixar as expectativas

Uma narrativa popular ultimamente é que as pessoas estão ficando mais infelizes porque somos todos narcisistas e crescemos ouvindo que somos especiais flocos de neve únicos, que vão mudar o mundo e temos o Facebook constantemente nos dizendo como é incrível a vida de todos os outros, mas não a nossa, então todos nós nos sentimos como lixo e nos perguntamos onde tudo deu errado. Ah, e tudo isso acontece aos 23 anos.

Lamento, mas não. Dê às pessoas um pouco mais de crédito do que isso. Por exemplo, um amigo meu iniciou recentemente um empreendimento comercial de alto risco. Ele gastou a maior parte de suas economias tentando fazê-lo funcionar e falhou. Hoje, ele está mais feliz do que nunca por sua experiência. Ensinou-lhe muitas lições sobre

REFLEXÕES XXIX

o que ele queria e não queria na vida e, eventualmente, levou-o ao seu trabalho atual, que ele ama. Ele é capaz de olhar para trás e se orgulhar de ter feito isso porque, caso contrário, sempre teria imaginado "e se?", e isso o deixaria mais infeliz do que qualquer fracasso.

O fracasso em atender às nossas próprias expectativas não é contrário à felicidade, e eu diria que a capacidade de falhar e ainda apreciar a experiência é, na verdade, um alicerce fundamental para a felicidade.

Se você pensou que estaria ganhando \$100.000 por ano e dirigindo um Porsche assim que saísse da faculdade, então seu padrão de sucesso era distorcido e superficial, você confundiu seu prazer com felicidade e o soco doloroso da realidade batendo no seu rosto será uma das melhores lições que a vida terá lhe dado.

O argumento das “expectativas mais baixas” é vítima da mesma mentalidade antiga: a felicidade é derivada do exterior. A alegria da vida não é ter um salário de US\$ 100.000. Ele está trabalhando para alcançar um salário de US\$ 100.000, e depois trabalhando para um salário de US\$ 200.000, e assim por diante.

Então eu digo: aumente suas expectativas. Prolongue o processo. Deite no seu leito de morte com uma lista de afazeres de um quilômetro de comprimento e sorria com as possibilidades infinitas que lhe foram dadas. Invente critérios ridículos para você e saboreie o fracasso inevitável. Aprenda com isso. Viva. Deixe que aconteçam rachaduras na terra e que as pedras rolem por cima de você, porque é assim que algo incrível cresce, por meio das rachaduras.

Felicidade não é o mesmo que positividade

É provável que você conheça alguém que sempre parece ser insanamente feliz,



REFLEXÕES XXIX

independentemente das circunstâncias ou situação. As chances são de que esta é realmente uma das pessoas mais disfuncionais que você conhece. Negar emoções negativas leva a emoções negativas mais profundas e mais prolongadas e disfunções emocionais.

A realidade é muito simples: merdas acontecem. As coisas dão errado. As pessoas nos decepcionam. Erros são cometidos e emoções negativas aparecem. E tudo bem. Essas emoções são necessárias e saudáveis para manter uma base estável na vida de uma pessoa.

O truque com as emoções negativas é 1) expressá-las de uma maneira socialmente aceitável e saudável e 2) expressá-las de um modo que se alinhe com seus valores.

Um exemplo simples: um dos meus valores é dizer não à violência. No entanto, quando eu fico puto com alguém, eu demonstro essa raiva, mas também faço um esforço para não socar a cara dela. Ideia radical, eu sei. (Mas com certeza irei jogar uma chavinha nos filhos do vizinho. Me provoque para ver.)

Tem muitas pessoas por aí que se dizem seguidoras da ideologia “sou sempre positiva”. Essas pessoas devem ser evitadas tanto quanto alguém que acha que o mundo é um imenso monte de merda. Se o seu padrão de felicidade é estar sempre feliz, não importa o que aconteça, então você anda assistindo muito *Leave it to Beaver* (programa de comédia da tv norte-americana) e precisa de um choque de realidade. (Não se preocupe, prometo não te dar um soco na cara).

Acredito que parte da fascinação pela positividade obsessiva é a forma que nos vendem tal positividade. Acho que parte dela é submetida a pessoas felizes e sorridentes na televisão com frequência. E que parte dela também são pessoas da indústria de autoajuda que querem que você se sinta como se tivesse algo errado com você o tempo todo. Ou talvez nós é que somos preguiçosos e como qualquer outra coisa queremos o resultado sem ter que fazer o trabalho pesado.

REFLEXÕES XXIX

O que me faz chegar na parte do que realmente resulta em felicidade...

Felicidade é o processo de se tornar o seu “eu” ideal

Completar uma maratona nos torna mais felizes do que comer bolo de chocolate. Criar um filho nos faz mais felizes do que ganhar no vídeo game. Começar um negócio pequeno com amigos e se esforçar para ganhar dinheiro nos faz mais felizes do que comprar um computador novo.

E o mais engraçado é que todas as três atividades são extremamente desagradáveis e requer colocar expectativas altas com a probabilidade de falhar ao alcançá-las. Mesmo assim, são alguns dos momentos mais significativos da nossa vida. Envolve dor, sofrimento, até mesmo raiva e desespero, mas quando realizamos e olhamos para trás, nossos olhos se enchem de lágrimas.

Por quê?

Porque são essas atividades que nos permitem nos tornar nosso EU ideal. É a busca infinita para nos realizar com nossa melhor versão, o que nos proporciona felicidade, independentemente de prazeres superficiais ou dor, emoções positivas ou negativas. É por esse motivo que algumas pessoas são felizes na guerra e outras são tristes em casamentos. E também porque alguns são empolgados para trabalhar enquanto outros odeiam festas. A personalidade que estão vivenciando não se alinha com o seu EU ideal.

Não são os resultados que nos definem. Não é o fato de terminar a maratona que nos deixa felizes, e sim alcançar um objetivo de longa duração. Não é ter um filho incrível para exibir que nos torna felizes, mas saber que você se doou para o crescimento de outro ser humano que é especial. Não é o prestígio e o dinheiro vindos do novo empreendimento que te faz feliz, e sim o processo de superação das adversidades com pessoas com as quais se importa.

E esta é a razão que tentar ser feliz inevitavelmente lhe tornará

REFLEXÕES XXIX

infeliz. Porque tentar ser feliz significa que você não está sendo a sua melhor versão, não está alinhado com as qualidades da pessoa que gostaria de ser. Afinal, se estivesse agindo como seu EU ideal, não sentiria a necessidade de tentar ser feliz.

Chavões sobre “encontrar a felicidade em si mesmo”, e “saber que você se basta”, não significa que a felicidade por si própria esteja em você, mas que ela acontece quando você decide buscar o que está em você.

É por esse motivo que a felicidade é tão passageira. Qualquer pessoa que tenha estabelecido seus objetivos de vida, apenas para alcançá-los e descobrir que sente a mesma intensidade de felicidade e tristeza, sabe que a felicidade sempre parece estar logo ali esperando você aparecer. Não importa o estágio em que você esteja na sua vida, sempre existirá aquela coisinha a mais a ser feita para ser especialmente superfeliz.

E é por isso que o nosso EU ideal está sempre logo ali, três passos à nossa frente. Sonhamos em nos tornar músicos e quando isso acontece, sonhamos escrever trilhas cinematográficas. Quando escrevemos trilhas cinematográficas sonhamos em escrever um roteiro. E o que interessa não é alcançar cada um desses patamares de sucesso, mas sim o fato de estar constantemente indo em direção a eles, dia após dia, mês após mês, ano após ano. Os patamares vêm e vão e nós continuaremos buscando nosso EU ideal ao longo de nossas vidas.

E com isso, no que diz respeito a ser feliz, aparentemente o melhor conselho é também o mais simples: Imagine quem você quer ser e busque isso. Sonhe grande e faça alguma coisa. Qualquer coisa. O simples ato de se mover vai mudar como você se sente sobre o processo todo e vai servir para te inspirar lá na frente.

Esqueça o resultado previsto – é desnecessário. A fantasia e o sonho são meras ferramentas para te encorajar. Não importa se vai acontecer ou não. Viva, cara. Apenas viva. Pare de tentar

REFLEXÕES XXIX

ser feliz e apenas seja. ●

Mark Manson

Artigo publicado em **mm.net** no dia 10 de outubro de 2013

LUIZ BANCI

O caso contra o trabalho

John Danaher



Passei a maior parte da minha vida profissional como acadêmico. Uma coisa que notei no decorrer da minha carreira é a relação disfuncional que os acadêmicos têm com seu trabalho. Muitos acadêmicos são notórios trabalhadores em excesso. Eles passam noites e fins de semana pesquisando seus próximos trabalhos e se preparando para as aulas. Alegações de sessenta a oitenta horas de trabalho não são incomuns, particularmente nas fases iniciais de uma carreira, pois tentam escapar de contratos precários em curto prazo e estabelecer um nome para si próprios.

Durante grande parte da minha primeira década como acadêmico, descobri que essa cultura de excesso de trabalho era celebrada. Para meu próprio arrependimento, ocasionalmente participei de conversas apressadas com colegas em que advertimos um membro júnior ou sênior de nosso departamento por sua percepção de falta de trabalho: estamos todos dedicando o tempo extra, por que não estão? E eu testemunhei o fato de que aqueles que lutam para fazer a posse são frequentemente castigados, abertamente ou secretamente, por não sacrificarem mais do seu tempo livre para suas carreiras.

Mais recentemente, no entanto, acho que um esnobismo invertido entrava na cultura acadêmica de trabalho. Como muitos acadêmicos, eu me envolvo em atos desavergonhados de autopromoção em mídias sociais. Lá, eu ocasionalmente encontro pessoas condenando a cultura do excesso de trabalho, e sinalizando a virtude para os outros que não trabalham nos finais de semana e noites. Resistir à cultura do

excesso de trabalho tornou-se, assim, um ato de resistência política: uma rejeição dos padrões patológicos a que todos estamos sujeitos.

Acho que essas duas atitudes são sintomas de um mal-estar subjacente: uma cultura obcecada demais com o trabalho. Eu argumento que devemos rejeitar essa obsessão. O trabalho, adequadamente definido, é uma coisa ruim e devemos tentar criar uma sociedade na qual não seja mais necessário. Ao dizer isso, eu construo sobre uma longa tradição de pensamento “antitrabalho” – que remonta aos escritos do gênero de Karl Marx, Paul LaFargue, por meio de escritos mais recentes de Bob Black, André Gorz, Kathi Weeks e David Frayne. Todos esses pensadores concordam que o trabalho reduz o bem-estar e contribui para a injustiça social. Eu quero apresentar três razões para concordar com sua tese.

Antes de fazer isso, preciso esclarecer essa tese. Eu começo esclarecendo o que significa a palavra “trabalho”. Quando eu digo que “trabalho” é uma coisa ruim, você provavelmente tem uma noção do que estou falando, mas o conceito, sem dúvida, tem bordas confusas que precisam ser afiadas. Isso não é tarefa fácil. As definições de “trabalho” são muitas vezes carregadas de valor e acima / abaixo de tudo. Para usar um exemplo muito citado, Bertrand Russell disse uma vez que:

O trabalho é de dois tipos: primeiro, alterando a posição da matéria na superfície da Terra ou perto dela, relativamente a outras matérias; segundo, dizendo a outras pessoas para fazê-lo. O primeiro tipo é desagradável e mal pago; o segundo é agradável e muito bem pago.

A primeira definição de Russell é excessiva, pois inclui qualquer atividade física dentro de seu escopo, incluindo aquelas que comumente classificamos como atividades de “lazer” (por exemplo, pesca), e sua segunda definição é insuficiente porque se limita ao trabalho gerencial. Além disso, ambas as definições são carregadas de valores: a primeira negativamente; o último positivamente. Uma

REFLEXÕES XXIX

definição mais neutra e cuidadosamente circunscrita é necessária se quisermos argumentar que o trabalho é ruim.

Minha sugestão é que o trabalho seja definido como “o desempenho de uma atividade por recompensa econômica ou na esperança de receber alguma recompensa”. Esta definição inclui todas as formas de emprego pagas, bem como algumas formas não pagas (por exemplo, estágios e trabalho empreendedor). Também exclui certas formas de trabalho que as pessoas gostariam de classificar como “trabalho”, por exemplo, escravidão, agricultura de subsistência, trabalho doméstico não remunerado. Eu argumento que tais exclusões são justificadas porque o foco da crítica antitrabalho está na estrutura econômica contemporânea do trabalho, e não em todas as formas possíveis de trabalho humano, sejam elas boas ou más.

Outra coisa que precisa ser esclarecida é a natureza do argumento de que o trabalho (assim definido) é “ruim”. Mau em que sentido? Pode ser que o trabalho seja contingentemente ruim. Em outras palavras, existem propriedades particulares ou características de trabalho como atualmente praticadas (ou formas específicas de trabalho) que são ruins. O problema com isso é que limitaria o significado do argumento. Um crítico poderia responder que as propriedades ou formas de trabalho que foram identificadas poderiam ser reformadas ou alteradas, ou as pessoas poderiam encontrar outros empregos que são menos ruins. Alternativamente, pode ser que o trabalho seja necessariamente mau. Em outras palavras, esse trabalho, por sua própria natureza, é algo que contribui para a miséria da vida. Mas isso parece ir longe demais, especialmente considerando que o trabalho, como defini, é uma construção de nossa atual realidade econômica. É pelo menos concebível que essa realidade possa ser reformada.

Por isso, estabeleço uma versão intermediária da tese antitrabalho que afirma que o trabalho é estruturalmente ruim.

REFLEXÕES XXIX

Tese de Badness Estrutural: O mercado de trabalho na maioria dos países desenvolvidos se estabeleceu em um padrão de equilíbrio que torna o trabalho muito ruim para muitas pessoas, e está piorando como resultado de mudanças técnicas e institucionais.

Outra maneira de colocar é que a maldade do trabalho é o resultado de um problema de ação coletiva, em que o comportamento individualmente racional de trabalhadores e empregadores está resultando em um arranjo social que é ruim para a maioria dos trabalhadores, na maioria das vezes. Isto permite a possibilidade de alguns trabalhadores o terem bem, mas argumenta que eles devem, no entanto, rejeitar a atual estrutura de trabalho porque (a) eles devem estar geralmente preocupados com o bem-estar dos outros e (b) eles podem ser as próximas vítimas.

Deixe-me agora apresentar três razões para favorecer a tese da maldade estrutural. A primeira é que o trabalho é uma fonte de dominação que desestabiliza a liberdade em nossas vidas. A liberdade é um bem central nas sociedades liberais. Se um governo falha em proteger nossa liberdade, muitas vezes o consideramos injusto ou ilegítimo. É claro que é impossível eliminar completamente a falta de liberdade – muitas coisas ameaçam e colidem com ela –, mas um trabalho melhor ou pior pode ser feito. Um governo que arbitrariamente tira nossos direitos e privilégios, que nos submete a buscas e apreensões aleatórias, e é dirigido por funcionários não eleitos e inexplicáveis, seria muito pior do que um governo eleito democraticamente que respeitasse o Estado de direito. É irônico, então, que nós toleramos governos do primeiro tipo em um ambiente que passamos a maior parte da nossa vida adulta (sem dormir): o trabalho.

Como Elizabeth Anderson aponta em seu livro de 2017, **Governo Privado** os contratos de trabalho frequentemente concedem aos empregadores o poder de prejudicar significativamente a liberdade de seus trabalhadores. Muitos trabalhadores mal pagos estão sujeitos

a buscas aleatórias e testes de drogas; seus horários de trabalho são gerenciados de maneiras arbitrárias e muitas vezes debilitantes por meio de uma combinação de turnos divididos e agendamento “*just in time*”; eles também estão sujeitos a formas cada vez mais totalizantes de vigilância e monitoramento. Não só eles são frequentemente solicitados a usar dispositivos de rastreamento durante o dia de trabalho; eles também agora recompensam – por meio dos chamados programas de “bem-estar corporativo” – por usá-los fora do horário de trabalho também. Um dos meus exemplos favoritos é o programa de monitoramento do sono, apresentado pela companhia de seguros Aetna, que pagava aos trabalhadores um bônus se conseguissem provar que dormiam pelo menos oito horas por noite. Os empregadores usam seus poderes para disciplinar e controlar os trabalhadores, acabando por privá-los de seus meios de subsistência. Mas, como argumentam filósofos como Philip Pettit, o uso de um poder que solapa a liberdade não é necessário para que a liberdade seja minada. A mera possibilidade de uso é suficiente. Permite que o empregador atue como um “*dominus*” ou mestre na vida do empregado: alguém ao qual o empregado deve se comprometer para manter seu bem-estar. O poder de minar a liberdade da relação de trabalho é tolerado por dois motivos principais: (i) que é algo que o funcionário pode livremente entrar e sair se não gostar e (ii) várias leis de proteção de funcionários reduzem a liberdade, minando os poderes dos empregadores. Mas, como Anderson argumenta em seu trabalho, nenhuma dessas justificativas é persuasiva.

Na maioria dos países, as pessoas precisam trabalhar ou, pelo menos, provar que eles estão procurando trabalho, a fim de sobreviver. Muitos funcionários, especialmente aqueles que estão na parte inferior da distribuição de renda, têm opções limitadas quando se trata de trabalho: se eles saírem de um acordo injusto, precisarão entrar em outro. Além disso, há uma variação significativa na proteção dos funcionários em todo o mundo. Os EUA, com sua tolerância ao emprego “à vontade”, não oferecem muita proteção para os

funcionários. E mesmo em países com proteções mais adequadas, há uma lacuna significativa entre o que está previsto na legislação e o que acontece no mundo real. Muitos funcionários não conhecem seus direitos ou têm medo de exercê-los por medo de agravar seus empregadores – uma ilustração clássica da influência dominante dos empregadores. Além disso, muitos empregadores não cumprem a letra da lei. O resultado é uma estrutura de trabalho que prejudica significativamente a liberdade.

Uma segunda razão para aceitar a tese da maldade estrutural é que os locais de trabalho se tornaram cada vez mais fissurados e se tornaram cada vez mais precários. "Fissura" é um fenômeno que afetou grandes corporações no último meio século. Surge quando as atividades relacionadas ao trabalho que já foram abrigadas sob o mesmo guarda-chuva corporativo – por exemplo, TI, segurança, recursos humanos, folha de pagamento e contabilidade – são terceirizadas para empresas especializadas nesses serviços. Isso faz sentido de uma perspectiva econômica. Se você é uma empresa especializada em projetar e vender automóveis elegantes, as atividades que são periféricas a esse objetivo, como folha de pagamento e contabilidade, aparecem como centros de "custo" no seu balanço. Se você puder terceirizá-los e pagar menos no processo, poderá aumentar seus lucros e recompensar seus acionistas. Você seria um tolo para não fissurar seu local de trabalho e focar apenas em sua "competência central". O problema é que a fissuração geralmente resulta em precariedade: os trabalhadores terceirizados não estão mais empregados em contratos estáveis e permanentes com benefícios bem definidos. Eles são empregados em contratos em curto prazo com benefícios mínimos. Pior ainda, eles podem ser forçados a se tornarem trabalhadores independentes, responsáveis por seu próprio seguro e custos irrisórios.

Fissura e precariedade são facilitadas pela mudança

tecnológica. As empresas não terceirizariam se não pudessem controlar e monitorar o que esses outros fazem. O crescimento das tecnologias de rastreamento e vigilância permite que eles o façam. Como Andrew Weil coloca, em seu livro *The Fissured Workplace*, a tecnologia é a “cola” que une nossos ambientes de trabalho cada vez mais fragmentados. A manifestação final disso pode ser vista com o surgimento de “plataformas” digitais que ligam compradores e vendedores de mão de obra humana. Nesses ambientes, os proprietários da plataforma fornecem a cola, eliminando todas as transações e insistindo, muitas vezes, que os trabalhadores respeitem seus padrões corporativos, sempre resistindo a qualquer reivindicação de que os trabalhadores são seus funcionários e com direito de proteção de funcionários, como pagamento de férias e pagamento por doença). Uber, Taskrabbit, AirBnB e Deliveroo são os exemplos óbvios desse capitalismo de plataforma e, segundo um relatório de 2016 da consultoria McKinsey, cerca de 200 milhões de pessoas poderiam ganhar a vida como trabalhadores de plataforma até o ano de 2025.

O problema tanto da fissura quanto da precariedade é que elas mudam como os benefícios e os encargos da atividade econômica são compartilhados entre os principais participantes do mercado. Os trabalhadores sofrem com o aumento de encargos: precisam competir mais por contratos de trabalho e ser responsáveis por mais de seus próprios custos. Seu trabalho também é mais desagradável e menos seguro do que costumava ser. Empregadores e investidores se beneficiam: eles cortam custos e aumentam os lucros. Isso resultou em um mundo com desigualdade de renda cada vez mais estratificada (pelo menos nos países desenvolvidos), conforme documentado no trabalho de Thomas Piketty. Gerentes, CEOs e investidores corporativos tomam uma parte cada vez maior do bolo, com pouco disso sendo justificado por seus méritos ou esforços individuais. É o rentismo, puro e simples: um sistema de trabalho estruturalmente injusto, se é que houve um.

A razão final para aceitar a tese estrutural da maldade tem a ver com o poder "colonizador" do trabalho, em particular a maneira como ele ocupa nosso espaço mental. Nós gastamos uma quantidade significativa de tempo trabalhando, é claro, mas também gastamos uma quantidade significativa de tempo pensando, nos preparando e nos recuperando do trabalho. Para os trabalhadores do conhecimento, como eu, o problema é particularmente agudo. Nossa produtividade não está obviamente ligada ao número de horas em que "registramos" em um determinado dia. De fato, a própria noção de "*clocking in*" é alienígena. Não há limite superior significativo no número de horas que posso passar lendo as últimas pesquisas e escrevendo meus próprios trabalhos. A mais recente visão de mudança de carreira pode estar ao virar na esquina. Essa percepção resulta em uma quantidade significativa de culpa quando estou longe da minha mesa. Quando não estou trabalhando minha mente ainda está perturbada pelo trabalho. Isto apesar do fato de que meu contrato estipula que estou sendo pago apenas por 37,5 horas semanais de trabalho.

Os poderes colonizadores do trabalho se expressam mais intensamente na agenda da "empregabilidade". Agora, somos disciplinados desde cedo a aprender a linguagem da empregabilidade, a construir e gerenciar constantemente nossos currículos, para que possamos ter perspectivas atraentes para os empregadores. Os méritos intrínsecos das atividades são comumente negligenciados ou ignorados em favor de seus benefícios instrumentais para a empregabilidade. As pessoas correm maratonas e arrecadam dinheiro para a caridade não simplesmente porque gostam de fazer essas coisas, mas também porque fornecem evidências de sua seriedade e diligência a potenciais empregadores. Qualquer um que trabalhe na educação saberá quão comum e que destrói a alma é essa lógica. Os alunos são treinados para organizar suas atividades extracurriculares em "carteiras de empregabilidade" e resistem a aprender qualquer coisa que não contribua para sua empregabilidade.

REFLEXÕES XXIX

Estas três razões me levam a favorecer a tese estrutural da maldade. Acho que fomos apanhados no jogo que amortece nossos espíritos e limita nossos horizontes. Nós precisamos fugir. A objeção óbvia é que a fuga é impossível: precisamos trabalhar para sobreviver. Se todos fizessem o que quisessem, sem o poder disciplinador do mercado, nossas economias estagnariam e nos tornaríamos ociosos e ineficazes. Mas essa objeção não é mais tão persuasiva quanto parece. Há algum tempo que ouvimos dizer que as inovações na robótica e na IA prometem aumentar a abundância econômica e, ao mesmo tempo, ameaça deslocar muitos trabalhadores. Longe de ser algo a temer, ele poderia – se administrado corretamente e se moderado por políticas redistributivas – ser exatamente o que precisamos para escapar da maldade do trabalho. ●

John Danahe: professor de direito na Universidade Nacional da Irlanda, em Galway. Ele é o coeditor, junto com Neil McArthur do *Robot Sex: Social and Ethical Implications*.

Artigo publicado na revista *THE PHISOPHERS' MAGAZINE* no dia 14 de maio de 2018

Como o trabalho nos mata

The Economist



Um trecho de livro e entrevista com Jeffrey Pfeffer, da Universidade de Stanford, autor de "Dying for a Paycheck"

Ronald Reagan uma vez brincou dizendo que o trabalho árduo nunca matou ninguém – "Mas eu entendo, por que arriscar?" No entanto, as coisas mudaram desde que "o Estripador" fingiu estar no Salão Oval. Ambientes tóxicos de trabalho são tão perigosos para a saúde quanto o

fumo passivo, argumenta Jeffrey Pfeffer, professor da Stanford Graduate School of Business, em seu último livro, "Dying for a Paycheck".



Um gigante da bolsa de negócios, o Sr. Pfeffer leciona um dos cursos mais populares de Stanford, sobre política de escritório e poder. Seus primeiros trabalhos examinaram o *design* organizacional e como ele reduziu a produtividade dos funcionários em vez de aprimorá-las. Seu livro anterior, de 2015, "Leadership BS", examinou a lacuna entre o que as empresas dizem e como agem. Ele reprisa esses temas em seu mais recente trabalho, trazendo uma grande quantidade de dados originais para apresentar seu argumento.



Pedimos ao Sr. Pfeffer para responder a cinco perguntas em cerca de 100 palavras cada. O Q&A é seguido por um trecho do livro, por que as empresas não têm que recorrer a demissões.

The Economist: Quais são as principais maneiras pelas quais o trabalho prejudica os trabalhadores?

Jeffrey Pfeffer: O trabalho prejudica os funcionários de duas maneiras fundamentais. Nos Estados Unidos, o *status* de emprego e seu empregador determinam seu acesso aos cuidados de saúde – se você tiver seguro de saúde, quanto pagará e quem cuidará de você. Gallup relata que 33% das pessoas disseram que tiveram que renunciar a uma receita ou consultar um médico durante o ano anterior por causa do custo.

Segundo, os empregadores afetam as condições de trabalho que induzem ao estresse: conflitos entre trabalho e família, longas horas de trabalho, ausência de controle sobre o ambiente de trabalho e insegurança econômica. O estresse deixa as pessoas doentes diretamente e induz comportamentos individuais insalubres, como fumar, beber e comer demais.

The Economist: Na economia do conhecimento, o capital humano deve ser valioso e vital – então, por que as empresas estão agindo contra seu próprio interesse?

Sr. Pfeffer: As empresas não agem com base na melhor evidência. Elas se fundem, embora muita pesquisa mostre que fusões destroem valor. Elas usam sistemas de classificação de curva forçada para análises de desempenho, embora evidências extensas documentem os efeitos prejudiciais. Não há razão para acreditar que elas se comportariam de maneira diferente em relação ao seu capital humano.

As evidências mostram que as horas de trabalho estão negativamente relacionadas à produtividade, que dar às pessoas mais autonomia leva a uma maior motivação e que as demissões costumam prejudicar o desempenho, incluindo os lucros. Portanto, ao deixar os funcionários doentes, os empregadores criaram uma situação de perda de vidas.

The Economist: Em um mundo de inteligência artificial, algoritmos e bots vão roubar os empregos que estão matando as pessoas, então o problema foi resolvido, certo? Ou, mais seriamente: a IA pode melhorar as coisas ao lidar com tarefas, então muitos trabalhos são menos perigosos, menos estressantes, mais recompensadores, etc?

Sr. Pfeffer: AI e automação quase certamente piorarão as coisas. Um estudo da Oxford Martin School com 702 ocupações observou que 47% dos empregos americanos estavam em alto risco, com 35% na Grã-Bretanha e 49% no Japão. Um estudo da McKinsey apontou a provável perda generalizada de empregos e interrupções no trabalho no horizonte. O desemprego e a insegurança econômica representam sérios riscos para a saúde devido às suas consequências para o estresse e a renda. A economia *gig* é caracterizada por horários de trabalho irregulares, e aqui novamente, a evidência mostra os efeitos prejudiciais à saúde.

Embora os governos possam agir para mitigar esses impactos adversos por meio de programas extensos de reciclagem profissional e de esforços de manutenção de renda, a maioria dos governos já enfrenta grandes déficits orçamentários e o envelhecimento da população. Além disso, os estados dos EUA e do governo da Grã-Bretanha vêm reduzindo seus gastos com educação superior há décadas. Assim, vejo pouca razão para acreditar que a ação do Estado mitigará os efeitos perturbadores da IA.

The Economist: Os liberais do século XIX reformaram o local de trabalho e mudaram o capitalismo para salvá-lo. As coisas são tão terríveis que precisamos de uma revolução semelhante no local de trabalho hoje? O que isso implicaria?

Sr. Pfeffer: As coisas estão se tornando terríveis. Os custos dos cuidados de saúde estão aumentando em todo o mundo. O

Fórum Econômico Mundial estima que três quartos de todos os gastos com saúde sejam para doenças crônicas. A doença crônica vem do estresse e dos comportamentos não saudáveis que o estresse induz. Pesquisas mostram consistentemente que o local de trabalho é uma das principais duas ou três fontes de estresse.

Portanto, o controle dos custos dos serviços de saúde deve envolver mudanças nas práticas do local de trabalho. Nos últimos cem anos, os países levaram a sério a redução das mortes por lesões físicas no trabalho – e, no mundo desenvolvido, tiveram um sucesso notável ao fazê-lo. Agora é hora de levar a sério a redução do custo psicossocial dos acordos de trabalho contemporâneos.

The Economist: Qual é a solução mais fácil de implantar que produziria o melhor resultado – e o que está impedindo que isso aconteça?

Sr. Pfeffer: Sabemos que a medição afeta o comportamento. O que é medido é gerenciado. O que é medido melhora; o que não é medido é ignorado e muitas vezes piora. A única coisa mais simples e fácil de fazer é medir os efeitos da saúde dos locais de trabalho nas pessoas. Uma medida de item único de saúde autorreferida prevê preditivamente mortalidade e morbidade²⁷, mesmo quando outros fatores, como estado de saúde atual, são estatisticamente controlados.

Quando as pessoas estão sofrendo, elas usam drogas. O uso de prescrição de vários psicotrópicos, como antidepressivos, pílulas para dormir e medicamentos para o TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade), para melhorar a concentração, pode destacar os locais de trabalho, inclusive as unidades de trabalho e os supervisores, que estão afetando negativamente a saúde das pessoas.

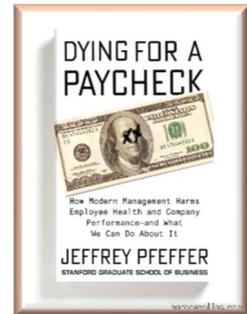
Podemos – e devemos – medir as dimensões dos ambientes,

²⁷ **Mórbido**: aquilo que causa doenças.

incluindo as horas de trabalho, que sabemos afetar a saúde. A medição seria a coisa mais importante que poderíamos fazer, particularmente se destacássemos esses locais de trabalho fazendo o melhor – e o pior – nas várias medidas.

As empresas não precisam recorrer às demissões

Um trecho de “Morrendo por um salário: como o gerenciamento moderno prejudica a saúde dos funcionários e o desempenho da empresa - e o que podemos fazer sobre isso”



Na quarta-feira, 12 de setembro de 2001, não havia aviões voando nos Estados Unidos. Um dia depois de dois aviões terem voado para o World Trade Center e um ter caído na Pensilvânia, não ficou claro quando as viagens aéreas poderiam ser retomadas, nem havia certeza sobre quais seriam as condições operacionais e logísticas quando os voos fossem retomados. Novos arranjos de segurança seriam necessários e como eles funcionariam. Como os Estados Unidos já estavam começando a experimentar os efeitos de uma recessão, certamente não estava claro qual seria o nível de demanda contínua por viagens aéreas. Nos dias que se seguiram ao 11 de Setembro, as companhias americanas, como American, Delta e United, fizeram o mesmo que haviam feito tantas vezes antes – demitiram funcionários, cerca de oitenta mil no total. Todas as grandes companhias aéreas anunciaram demissões quase imediatamente após o 11 de Setembro.

A Southwest Airlines enviou um e-mail para seus funcionários e, nessa mensagem, observou que em toda a sua história nunca houve demissão ou licença. Embora não promettesse que nunca teria que demitir, a companhia aérea deixou claro que estava comprometida com seu pessoal. Volte ao trabalho e forneça um excelente serviço aos clientes quando isso for possível novamente, e a empresa fará o melhor para garantir o

bem-estar de seus funcionários e de seus clientes.

A **Southwest**, ao mesmo tempo em que ofereceu aos seus clientes reembolsos sem perguntas, se quisessem, manteve seu cronograma de voos e fez uma contribuição planejada de US \$ 179 milhões para o plano de participação nos lucros, após 11 de Setembro. A **Southwest** não só lucrou com o ano, como lucrou mesmo no quarto trimestre e ganhou participação de mercado de suas concorrentes domésticas nos Estados Unidos. Em 2002, a empresa tinha uma capitalização de mercado maior do que todo o resto da indústria de aviação dos EUA combinada.

A ideia de que todas as empresas, particularmente aquelas que operam em indústrias cíclicas, devem recorrer a demissões como parte rotineira de como fazem negócios simplesmente não é verdade. Por um longo tempo, a **Xilinx**, fabricante de semicondutores, evitou os ciclos de demissões e recontrações tão comuns a essa indústria. Na recessão tecnológica de 2001 e 2002, quando a **Intel** e a **Advanced Micro Devices** cortaram nove mil empregos, a **Xilinx** demitiu nenhuma de suas 2.600 pessoas. A **Toyota** assiduamente tenta evitar demissões, mesmo durante os tempos em que o mercado de veículos a motor não está indo bem. A **Toyota** procurou reter funcionários na folha de pagamento não apenas no Japão, mas também nas fábricas americanas da empresa.

O fabricante de soldagem a arco **Lincoln Electric**, com sede em Cleveland, Ohio, sobreviveu a duas guerras mundiais e a vários ciclos econômicos sem sacrificar seus funcionários ou seus empregos. A empresa é famosa por seu plano de incentivo à participação nos lucros, que produz custos variáveis de compensação e ajuda a **Lincoln** a evitar as demissões. Como o pagamento diminui quando os lucros caem durante as recessões, a **Lincoln Electric** pode evitar as demissões à medida que seus custos salariais diminuem. Um dos ex-CEOs da **Lincoln** descreveu o *downsizing* como “estúpido”. E um CEO mais recente, veterano de longa data da

empresa, observou: “Acho que minha filosofia e a dos meus predecessores é que podemos atuar em um ambiente economicamente desafiador. Pode espalhar essa dor de uma forma que em longo prazo represente melhor os interesses de nossos acionistas sem sacrificar nossa base de funcionários”.

O SAS Institute, a maior empresa privada de software do mundo, com vendas de mais de US \$ 3,2 bilhões em 2016, aproveitou o declínio da tecnologia no início dos anos 2000 para contratar centenas de pessoas, e assim ganhar talentos e posição no mercado. Quando a próxima recessão econômica chegou em 2007 a 2008, Jim Goodnight, CEO, observou que os funcionários frequentemente perguntavam se haveria demissões. Ele enviou um e-mail incentivando as pessoas a ver as despesas, mas assegurando-lhes que não haveria demissões relacionadas à economia. Como ele me disse, embora as vendas não tenham crescido tão rápido durante a recessão como no passado – o que não é surpresa –, a lucratividade era razoavelmente boa. Com as pessoas seguras em seus empregos, eles poderiam se concentrar em seu trabalho e ser mais produtivo.

As demissões refletem os valores da empresa. A grande cadeia de supermercados Whole Foods Market passou pela crise econômica do final dos anos 2000, demitindo menos de cem pessoas. Chip Conley, fundador e líder da Joie de Vivre Hospitality, uma das maiores cadeias de hotéis boutique dos Estados Unidos, tentou minimizar as demissões mesmo quando as receitas da empresa caíram mais de 30 por cento na recessão do final dos anos 2000. E tendo passado por aquela experiência dolorosa, quando a economia se recuperou, Conley vendeu sua participação na cadeia de hotéis em parte, comentou, para que não precisasse passar pela experiência de demitir tantas pessoas novamente.

Alguns países industrializados adotaram políticas públicas que incentivaram os empregadores a manter seus trabalhadores. Em muitos países europeus, as empresas que demitem funcionários permanentes são obrigadas a pagar

REFLEXÕES XXIX

grandes indenizações, fazendo com que as empresas tenham que equilibrar as economias presumidas de permitir que as pessoas vão contra esses custos de indenização. Outras políticas exigem notificação antecipada de demissões e, em alguns casos, consultas com sindicatos ou conselhos de trabalhadores. Embora se presuma que tais políticas criem mercados de trabalho inflexíveis que resultem em desemprego persistentemente mais alto e menos crescimento no emprego, as evidências sobre esses efeitos são misturadas. Além disso, praticamente nenhum estudo de efeitos no mercado de trabalho equilibra os custos de maior segurança econômica com os benefícios em saúde e bem-estar.

A Alemanha, reconhecendo que quando as pessoas perdem seus empregos, elas recebem benefícios de desemprego e outros pagamentos de apoio social, tem experimentado oferecer às empresas uma fração desses pagamentos antecipados para induzi-las a reter trabalhadores, mesmo em meio período. Acredita-se frequentemente que as políticas alemãs reduzam a extensão do deslocamento econômico que ocorreria de outra forma durante as recessões. O ponto é que a política pública é um fator importante que afeta as decisões da empresa sobre demissões. Além disso, o custo das demissões precisa ser considerado na decisão sobre os benefícios e custos das políticas que buscam reduzir a insegurança econômica e as demissões. ●

Trecho de "Morrendo por um salário: como o gerenciamento moderno prejudica a saúde dos funcionários e o desempenho da empresa - e o que podemos fazer a respeito". Copyright © 2018 por Jeffrey Pfeffer. Usado com permissão da Harper Business, New York. Todos os direitos reservados.

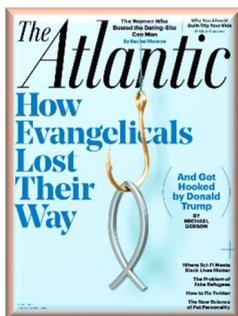
The Economist

Artigo publicado em THE ECONOMIST no dia 18 de julho de 2018

Por que um tratamento de depressão "salva-vidas" não passou em testes clínicos

... mas ainda pode ser uma terapia inovadora

David Dobbs



Alguns experimentos médicos são mais assustadores do que outros. Aquele que a neurologista Helen Mayberg inventou para testar um modelo de depressão, experimento que ela desenvolveu ao longo de 15 anos, envolveu a perfuração de dois buracos no topo do crânio de um paciente e a inserção de dois eletrodos de baixa voltagem no cérebro até chegarem a uma região conhecida como área de Brodmann 25. Em um par de curvas rosa pálido de

carne neural chamada de cingulado subcaloso, cada uma com o tamanho e forma do dedo torto de um recém-nascido, a área 25 ocupa a ponta dos dedos. Uma vez no lugar, os eletrodos foram ligados a uma bateria implantada no peito do paciente e acionada.

Entre 2003 e 2006, primeiro na Universidade de Toronto e depois na Universidade Emory, Mayberg tentou essa cirurgia experimental, chamada de estimulação cerebral profunda (DBS), em 20 pessoas que estavam torturantemente deprimidas há anos, apesar de tentarem todos os outros possíveis tratamentos. A área 25, acreditava ela, era uma caixa de junção neural que se tornava hiperativa em pessoas deprimidas. Ela projetou o experimento para ver se a batida desses dispositivos DBS iria acalmar



a área 25 e aliviar seu desespero. Em 2005, ela publicou os resultados dos seis primeiros pacientes que tinham passado incrivelmente bem; os outros 14 mostraram um progresso similar. A maioria reduz seus índices de depressão em cerca de metade. Mais de um terço deixou sua depressão para trás completamente.

O artigo de Mayberg de 2005, publicado na *Neuron*, surpreendeu seus colegas. Tom Insel, em seguida diretor do Instituto Nacional de Saúde Mental dos EUA, chamou de “uma nova maneira de entender a depressão.” A atenção se expandiu para o domínio público em 2006 – uma história que eu escrevi sobre o trabalho de Mayberg no *The New York Times Magazine* de abril; um segmento da *CBS News 60 Minutes* em setembro. Seu telefone tocava cada vez mais com ligações de repórteres que queriam entrevistá-la, universidades e instituições que queriam que ela fizesse uma palestra – e dezenas de pessoas desesperadamente deprimidas, ou membros de suas famílias, que tinham visto a imprensa e queriam o tratamento. Mayberg estava em chamadas.

Não demorou muito para que a *St. Jude Medical*, empresa de dispositivos que fabricava os neuroestimuladores Mayberg, decidisse realizar um teste clínico para solicitar a aprovação do FDA (*Food and Drug Administration*) para o tratamento. Havia, é claro, riscos em avançar tão cedo. Mayberg e seus colegas, por exemplo, usavam os implantes com mais pessoas e viam indícios de variáveis que poderiam afetar o poder do tratamento – diferenças na qualidade da depressão do paciente, em como os cirurgiões situavam o dispositivo – que, se explorados pode tornar o tratamento ainda mais eficaz. Você poderia, é claro, esperar para sempre – você sempre poderia descobrir mais –, mas em algum momento você teria que avançar. E a coisa estava funcionando. As pessoas estavam quase saindo dos mortos.

Assim, em 2008, depois de muita discussão, ela assinou como uma das mais de duas dúzias de pesquisadores de toda a

América do Norte que atuariam como consultores e pesquisadores para ajudar a projetar e executar o estudo. Como é habitual em estudos deste tamanho, com múltiplos centros de tratamento, o patrocinador – St. Jude, neste caso, iria administrá-lo. Muitos dos pesquisadores haviam feito testes antes; Mayberg não tinha realizado. E nenhum pesquisador, incluindo Mayberg, poderia esperar direcionar tudo. Ela esperava fazer o que pudesse para garantir que o julgamento fosse rigoroso e que os pacientes fossem bem tratados.

St. Jude marcou o julgamento do estudo de broaden – para Brodmann Area 25 Deep Neuromodulation Brain. O plano era que 20 centros de neurocirurgia implantassem dispositivos DBS da St. Jude em 200 pessoas com depressão resistente ao tratamento, e depois ligassem os aparelhos em dois terços deles. No outro terço – o grupo de controle – eles deixariam os dispositivos inativos por seis meses antes de ativá-los. Ninguém com contato com os paciente saberia quais pacientes eram quais. Então eles seguiriam todos os 200 pacientes por dois anos após o implante para ver como os dois grupos se saíam. O grupo de implantes ativos seria melhor que o grupo de controle? Eles fariam tão bem quanto os próprios pacientes de Mayberg?

Em 2017, quando terminasse, – muito, muito tempo depois, deveria ter sido – broaden revelaria não apenas as respostas a essas perguntas, mas também tensões profundas e confusão sobre os limites de um ensaio clínico, a natureza da pesquisa e a diferença entre os dois.

Tudo começou bem, pois três das equipes cirúrgicas do ensaio trabalharam de forma constante em 2008 e no início de 2009 para implantar os primeiros 30 pacientes. Nesse momento, conforme planejado, houve uma revisão obrigatória de segurança. Após uma pausa de alguns meses para gerar um relatório e revisá-lo com o FDA, o programa de implantação se expandiu de três centros cirúrgicos para 15.

Como os dados de todos os novos pacientes implantados em novos centros surgiram nos meses seguintes, tornou-se aparente que, embora muitos estivessem se tornando menos deprimidos, eles não estavam progredindo tão rapidamente quanto os pacientes prévios de Mayberg. Isso não foi surpreendente. Ensaio de grupos de controle grandes, duplo-cegos e com frequência ficam aquém do trabalho descontrolado e “aberto” que os inspirou. (Aberto ou não cego, significa que todos os pacientes sabem que estão recebendo o tratamento.) Portanto, esses resultados iniciais não preocuparam muito Mayberg.

Como as 15 equipes cirúrgicas implantaram ainda mais pacientes em 2011 e 2012, o estudo se aproximou da marca que acionaria sua primeira avaliação – uma “análise de futilidade” provisória que avaliaria o progresso quando pelo menos 75 pacientes tivessem sido implantados por seis meses ou mais, com dois terços no grupo de tratamento ativo e um terço no controle. Por acaso, um grande grupo de pacientes que atingiu a marca dos seis meses mais ou menos na mesma época permitiu que a equipe incluísse 90 pacientes nessa análise intermediária. Uma questão crítica nessa análise foi como o progresso dos pacientes foi medido em relação ao alvo primário do estudo, ou “medida de desfecho”. Em um estudo deste tipo pela FDA, o desfecho primário teve que ser declarado no desenho do estudo; tinha que ser relativamente simples e claro, para evitar a movimentação de postes de baliza ou outros truques; e tinha que refletir o objetivo terapêutico, que neste caso era reduzir a depressão.

Para o estudo de broaden, o desfecho primário de seis meses escolhido foi o de que pelo menos 40% dos pacientes do grupo ativo tivessem experimentado uma queda de 40% ou mais em suas pontuações individuais de depressão. A escala utilizada foi um questionário de depressão comum, administrado pelo clínico, denominado Escala de Depressão de Montgomery-Åsberg. Nesta escala de 10 perguntas, com 60 pontos, as práticas na categorização da gravidade variam, com esquemas

típicos pontuando menos de nove ou 10 como indicativos de não depressão, cerca de 10 a 18 depressão leve, 19 a 34 depressão moderada e 35 e até depressão grave. O estudo de broaden, que estava interessado principalmente em mudanças ao longo do tempo, classificou pontuações abaixo de 11 como sem depressão (ou remissão), e não categorizou a gravidade de outra forma.

Os pacientes de broaden, tendo tentado virtualmente todas as terapias aprovadas sem um benefício duradouro, passaram anos com pontuações médias em meados da década de 1930. Para eles, uma queda de 40% ainda os deixaria deprimidos, mas não tão mal – um objetivo ambicioso, dado o quão imensamente doentes estavam há muito tempo. No entanto, isso parecia acessível, dado os impressionantes resultados anteriores de Mayberg.

Além de observar a meta de melhoria de 40%, a equipe da broaden também estava ansiosa para ver quantos pacientes alcançariam a remissão completa; eles corresponderiam às taxas vistas no trabalho aberto de Mayberg?

Nada disso aconteceu. No final de 2012, quando a equipe finalmente teve seis meses de dados em 90 pacientes, as reduções no escore de depressão não chegaram nem perto. Dos 60 pacientes ativos, apenas 20% (12 deles) reduziram seus escores nos 40% desejados após seis meses e apenas 5% (três pessoas) estavam em remissão. Isso foi essencialmente acompanhado pelo grupo de controle, que após seis meses com dispositivos inativos, tinha 17% de acerto no alvo de melhoria e 7% em remissão.

Embora desencorajando, esses números não afundaram automaticamente o teste. Em vez disso, essa análise interina foi feita para avaliar a probabilidade de o teste atingir seus objetivos e implantar 200 pacientes por pelo menos meio ano. Mas se a probabilidade calculada falhar em eliminar um mínimo pré-determinado, específico para o teste, estabelecido

REFLEXÕES XXIX

pelo FDA – uma espécie de *kill switch* – a FDA geralmente terminará o julgamento com a chamada “suspensão da futilidade”.

Para o teste de broaden, a FDA definiu essa barreira com uma probabilidade de sucesso de um em 10. A análise de futilidade calculou sua probabilidade de sucesso como um em seis. Modestas probabilidades com certeza, mas facilmente limpou a barra da FDA. O julgamento pode continuar.

Contudo.

Um patrocinador do teste pode interromper um teste em sua própria prerrogativa. St. Jude agora fez isso. Em algum momento de 2013, a empresa informou à equipe de broaden – Mayberg e dezenas de pesquisadores que colaboraram nos 15 centros de pesquisa – que estava parando o julgamento. St. Jude nunca disse o porquê. Os procedimentos de DBS podem custar mais de US \$ 100.000 por paciente, portanto continuar seria caro para St. Jude. Talvez eles tivessem seu próprio ponto de corte em algum lugar ao norte de um em cada seis. De qualquer forma, eles pararam o julgamento.

A St. Jude e depois a Abbott, uma empresa maior que mais tarde comprou a St. Jude, continuariam a pagar pelos cuidados dos pacientes implantados que queriam continuar ou ter seus dispositivos removidos. Eles pagariam aos centros de pesquisa para continuar a coletar dados até que todos os pacientes atingissem a marca de dois anos. Mas eles não implantariam mais pacientes e cessariam sua tentativa de obter aprovação da FDA. Cinco anos depois, cerca de US\$ 10 milhões, e uma década depois de Mayberg ter implantado seu primeiro paciente horrivelmente doente, o julgamento acabou.

A primeira reação a essa parada – até o final desse teste tão esperado de um tratamento para depressão, saudado como o mais original e promissor em décadas – foi de grilos. St. Jude não disse nada. Os pesquisadores, que concordaram em não conversar até que os dados fossem publicados, fecharam o zíper. Ninguém associado ao estudo publicamente marcou sua

parada.

No entanto, a palavra saiu lentamente.

O primeiro vazamento veio de James Cavuoto, analista do setor que no final de dezembro de 2013 relatou em seu boletim informativo, *Neurotech Business Report*, que ele havia aprendido em uma reunião científica que o julgamento de broaden "falhou em uma análise de futilidade". "Lançar uma mortalha sobre uma assistência de outra forma otimista... Mais uma vez, a indústria é deixada para pegar as peças como uma nova tecnologia promissora se depara com o que poderia ser muitos anos."

O resto do *post* de Cavuoto foi nuançado e cuidadosamente considerado. Mas a linguagem usada por sua fonte não identificada – "falhou em uma análise de futilidade" – implicou, de forma significativa, que o julgamento foi interrompido pelo FDA porque não eliminou o limiar de chance de sucesso do FDA. Não ajudou que "falhar em uma análise de futilidade" soe desastroso porque, no jargão comum, se não no FDA, "fútil" significa "inútil". Cavuoto deixou claro em seu *post* que achava que o tratamento de Mayberg era útil e promissor. Mas no silêncio deixado pela empresa e seus pesquisadores calados, seu fraseado de "futilidade" deu o tom para grande parte da cobertura e da conversa que se seguiu.

Um punhado de jornalistas e *blogueiros* que seguiram o julgamento logo entraram, alguns com mais cuidado do que outros.

Em janeiro de 2014, um mês após o *post* de Cavuoto, um *blogueiro* conhecido como Neurocrítico, um dos escritores mais nítidos da neuropsiquiatria e seguidor de longa data do trabalho de Mayberg, relatou e ampliou as novidades de Cavuoto. O *post* medido e rico em contexto do Neurocrítico inspirou uma sequência de comentários medidos e ricos em contexto que se acumularam sob o *post* durante os dois anos e meio seguintes. Esses comentários incluíram numerosas

observações de cerca de 10 a 12 pessoas que se identificaram como pacientes no estudo. (Uma contagem exata é impossível, já que muitos são assinados como “anônimos” e alguns parecem ser comentários de acompanhamento). Dois, três ou possivelmente quatro disseram que o tratamento não ajudou, e um ou dois relataram complicações graves do tipo avisado em qualquer tentativa envolvendo tal cirurgia, mas que, no entanto, ainda está sofrendo de experiência angustiante para se ler. Em algum lugar, de sete a nove pessoas comentaram que o tratamento havia funcionado para eles ou seus cônjuges; vários o chamaram de salva-vidas.

Em março de 2014, o colunista on-line da *Scientific American*, John Horgan, que havia anteriormente escrito criticamente o trabalho de Mayberg (e sua divulgação completa), publicou um breve relatório sobre a suspensão que replicou o fraseado de Cavuoto sobre análise de futilidade. “Dois leitores comentaram que eles estiveram no julgamento que os salvaram; um terceiro escreveu dizendo que sua esposa estava no estudo e sofreu “problemas graves de memória e cognitivos como resultado direto”. (Essas pessoas podem ou não estar entre as que comentaram no site da *Neurocritic*). A tomada de Horgan foi factualmente precisa, se agudamente crítico. Outros se basearam em leituras descaradas ou equivocadas dos dados esparsos para pintar o julgamento como uma falha massiva. A especulação preenchia os dados nulos.

Mayberg, lendo tal cobertura e comentários e ouvindo rumores que circulavam entre colegas, ficou chocada. “Eu estava mortificada. Eu perguntei à empresa: por favor, faça uma declaração pública, porque tudo o que você tem agora é uma fábrica de boatos e a informação de que alguns pacientes não estavam indo bem.” St. Jude ficou calada. Em pouco tempo, colegas em conferências ofereciam condolências a Mayberg. Eles a puxavam de lado e diziam que estavam lamentando ouvir o julgamento ter fracassado.

Um dia, ela recebeu uma resposta por e-mail a um pedido de

REFLEXÕES XXIX

subsídio em que os funcionários da concessão perguntaram: por que você ainda está trabalhando nisso se não funciona? Outros disseram coisas semelhantes. Por que escrever sobre isso, um editor de periódicos perguntou em uma carta rejeitando um papel que ela enviou, quando todos sabem que ele falhou? Mayberg começou a se preocupar que todo o seu programa de pesquisa estivesse em perigo.

Então surgiu algo que aguçou e salvou o agulhão da paralisação do julgamento. Os pacientes melhoraram.

Para ter certeza, o tratamento não funcionou tão bem quanto se esperava. Como esperado, não ajudou muitos. No primeiro ano, 10 dos 90 pacientes deixaram o estudo (e quatro tiveram seus dispositivos removidos), por razões que vão desde o agravamento da depressão até uma tentativa de suicídio. Por fim, dos 90 pacientes, 37 – a maioria daqueles que não sentiram nenhum benefício – tiveram os dispositivos removidos.

Também como esperado para uma intervenção cirúrgica em uma população tão deprimida, alguns experimentaram efeitos colaterais e complicações do tipo mencionado por comentaristas no pós-Neurocrítico. Em geral, pelo menos nove pessoas relataram aumento da depressão, seis tiveram infecções, e vários outros sofreram efeitos colaterais como dores de cabeça ou desconforto pós-operatório ou dor, seja em um dos locais de cirurgia ou de uma condição chamada corda de arco: a pele entre o peito e o crânio se ligam ao tecido e cria sensações de puxão. Três pacientes ficaram mais ansiosos. Um considerou o suicídio. Um tentou e viveu. Dois tentaram e morreram.

Talvez o mais conhecido dos queixosos tenha sido Steve Ogburn, um arquiteto que foi implantado em Stanford no final de novembro de 2012 e logo sofreu complicações. Em um vídeo que ele postou em 2014, citado por John Horgan e vários outros que escreveram sobre ele, Ogburn relata uma história angustiante de “declínio cognitivo grave”, depressão

continuada e dor severa em sua cabeça e ao redor das derivações elétricas correndo entre o peito e cabeça. Nenhum deles, diz ele, ficou aliviado quando Stanford removeu os implantes, a fiação e a bateria em dezembro de 2013.

Lisa Wick, professora de escola primária de Minnesota, também sofreu complicações, mas a dela se desenvolveu sete anos depois do que, de outra forma, havia sido um implante de sucesso. Quando ela foi implantada pela primeira vez, em 2008, Wick ficou muito deprimida por anos, apesar da psicoterapia, vários regimes antidepressivos e várias rodadas de eletroconvulsoterapia. “Apenas capaz de sobreviver”, ela me disse. “Eu ensinaria, depois iria para casa e bateria.”

Como muitos outros pacientes que melhoraram com o DBS, Wick lembra-se vividamente de sentir uma mudança repentina na mesa de operações, que ela sente que estava certa de que o estimulador estava ligado. “De repente eu estava falando. Era como aquela parte do Mágico de Oz, onde vai do preto e branco à cor. Eu me senti melhor imediatamente. A dor que ela sentia por anos rapidamente se dissipou.

Dentro de um ano, a depressão de Wick diminuiu para um nível que ela estava feliz, e ela ficou bem até que uma infecção que se desenvolveu após uma troca de bateria em 2015 espalhou as pontas em direção ao crânio e acabou obrigando a equipe de Chicago a remover todo o implante.

Com o implante retirado, Wick deslizou de volta para a depressão paralisante e incessante dor psíquica que ela sentira antes da cirurgia. Depois de quase um ano disso, com a ajuda de Mayberg, ela foi reimplantada por uma equipe da broaden em Dallas. De acordo com Mayberg, a equipe conseguiu duplicar exatamente a localização e as configurações do primeiro implante. Wick estava inconsciente desta vez, mas quando ela acordou, descobriu que a dor ativa “horrrível, horrrível” que a estava esmagando tinha desaparecido. No ano seguinte, ela voltou ao estado de completa remissão que tivera antes da infecção. “Uma longa

espera”, ela me disse em dezembro de 2017. “Mas voltei ao lugar onde desejava estar. Estou de volta.”

Histórias como as de Wick e Ogburn, apesar de meras anedotas de uma perspectiva estatística, não são sem significados. Eles dão uma ideia de quão diversos, variados e ricos esses casos podem ser, quão inconstante é o destino – e a biologia. Eles falam com as tremendas estacas envolvidas em apontar um tratamento tão intrusivo a uma aflição tão esmagadora. No entanto, nos termos brutalmente binários ditados por um ensaio clínico, a significância de tais casos é amplamente limitada a quão bem eles representam os dados em termos de grupo de estudo. E sob esses termos, cada história representa apenas um ponto de dados entre 90; Wick e Ogburn eram pontos perto dos extremos opostos de um espectro. E indo pelos dados de seis meses, como a própria Mayberg é rápida em confirmar, “o julgamento claramente falhou”.

Mas e o tratamento? Nos meses e anos após a parada de 2013, com os dados acumulados de pacientes que continuaram com o tratamento, ficou claro que mais e mais deles estavam se aproximando e ultrapassando o limiar de melhoria de 40%; alguns estavam até em remissão.

A maioria dos pesquisadores teve acesso a relatórios sobre os dados conforme foram acumulados, mas a primeira apresentação deles – uma apresentação fortemente restrita pelas diretrizes do periódico, a propriedade exclusiva da St. Jude sobre os dados brutos e argumentos autorais sobre relevância – foi divulgada apenas em outubro de 2017.

O artigo, finalmente publicado no *The Lancet Psychiatry*, apresentou os dados do paciente durante os 24 meses de ativação. Quando monitorados por dois anos, em vez dos seis meses usados para a análise de futilidade, a porcentagem de pacientes com tratamento ativo cujos índices de depressão caíram em pelo menos 40% mais do que dobrou, para 50% de todos no grupo ativo original. A taxa de remissão também

subiu de 10% em seis meses para 31% em 24 meses. Estas taxas aproximam-se muito dos ensaios abertos de Mayberg.

Também foi encorajadora a resposta dos pacientes no grupo de controle quando seus implantes foram ativados após seis meses, pois eles continuaram a aproximar-se do grupo cujos implantes estavam ativos desde o início. A taxa de remissão completa do grupo de controle, uma vez ativo, no entanto, foi menor. Isso pode ocorrer porque o tamanho menor do grupo de controle pode aumentar o impacto estatístico de pequenas diferenças nos escores de depressão desses pacientes. Não sabemos, por exemplo, se muitos pacientes-controle caíram um pouco antes da remissão (ou, ao contrário, mal chegaram a ele) – apenas uma das muitas coisas que não podemos saber, porque nem St. Jude nem Abbott publicou os dados de pacientes individuais.

De qualquer forma, esses dados em longo prazo da broaden ecoam os achados de Mayberg, em vários estudos abertos realizados antes e durante o período da trilha de broaden, de que o tratamento ganha eficácia ao longo do tempo. Os resultados de dois anos para essas pessoas intensamente doentes – metade atingindo o limiar de melhoria de 40%, quase um terço em remissão – estão fortemente em desacordo com as pontuações de seis meses.

O que temos aqui é um ensaio clínico fracassado – de um tratamento que parece funcionar.

É um enigma desagradável. Como Paul Holtzheimer, um dos principais autores do estudo de broaden, colocou em uma conferência no ano passado: “Imaginar que 50% dos pacientes que estão gravemente doentes, com este tratamento resistente, melhorariam e ficariam melhores por este período de tempo.... [Nós] temos [um grande estudo fracassado], temos esses dados-piloto realmente surpreendentes e abertos – é difícil conciliar esses dois.”

O lamento de Holtzheimer toca em dois problemas separados, mas conectados. Um é por que o julgamento fracassou,

embora os pacientes tenham melhorado. A outra é por que ficou aquém dos estudos abertos de Mayberg.

A pergunta mais simples primeiro: por que a tentativa fracassou mesmo que os pacientes melhorassem notavelmente?

Talvez o maior obstáculo do estudo tenha sido o peso colocado em seus resultados de seis meses. Embora seis meses seja realmente longo para um teste de depressão (testes de antidepressivos farmacêuticos, por exemplo, duram apenas de seis a 12 semanas), isso dificulta bastante a abordagem do DBS de Mayberg, que trabalhos anteriores mostraram melhorias significativas entre seis e 12 meses, e 24 meses.

Um estudo de sua primeira coorte de pacientes, operada em Toronto, descobriu que a porcentagem que melhorou significativamente – isto é, reduziu os índices de depressão em pelo menos 40% – foi de 62,5% após um ano, 46,2% após dois anos e 75% aos três anos; a remissão foi alcançada em 18,8% em um ano, 15,4% em dois anos e 50% em três anos. Um estudo de outros 17 pacientes de rótulo aberto tratados com Mayberg na Emory encontrou melhora em 41 por cento dos pacientes em seis meses, que subiu para 92 por cento em dois anos; a remissão subiu de 18% em seis meses para 58% em dois anos. Apostando em ampliar julgamento em resultados favoráveis de seis meses provou ser muito mais arriscado do que o previsto.

Então, por que apenas seis meses? De acordo com vários autores do estudo broaden, a marca de seis meses foi estabelecida devido a preocupações de que, dada a alta eficácia do tratamento em estudos anteriores, seria antiético manter um terço desses pacientes muito doentes recebendo placebo por mais tempo. Um alongamento mais curto também pouparia muito dinheiro à St. Jude, se o julgamento precisasse ser interrompido. Em qualquer caso, a meta de resultados de seis meses da broaden forçou uma avaliação inicial, única e instantânea de uma terapia que fazia seu melhor trabalho em

períodos mais longos. Também significava perder o grupo de controle de qualquer análise além de seis meses, dificultando a avaliação objetiva do progresso posterior.

A segunda questão está mais envolvida: por que os pacientes no trabalho aberto de Mayberg – especialmente aqueles que ela tratou desde o início de broaden – têm taxas de resposta tão melhores do que os do estudo?

Um possível contribuinte é o preconceito. O viés do pesquisador, que pode assumir muitas formas, é uma força potencial em qualquer estudo. É possível – provavelmente em algum lugar entre provável e certo – que o forte papel de Mayberg em seu trabalho aberto afetou os resultados. Como é prática padrão, a pontuação da depressão foi feita por pesquisadores sem vínculos com o laboratório. Mas Mayberg é uma médica calorosa, confiante e altamente engajada, e os laços que ela constrói com seus pacientes, sem dúvida, dão a muitos deles mais confiança e fé no procedimento.

Como observaram alguns observadores, Mayberg tinha dois conflitos de interesse que poderiam influenciar seu trabalho: licenciamento e honorários de consultoria da St. Jude, e parte da propriedade de uma patente sobre o procedimento que poderia gerar renda caso fosse aprovada. Durante o julgamento, ela e Andres Lozano, o neurocirurgião de Toronto que compartilha a patente com ela, receberam honorários da Abbott por uma licença para usar o procedimento no julgamento. Mayberg diz que suas próprias taxas de licenciamento e consultoria durante o julgamento totalizaram a cada ano “o suficiente para comprar um carro usado decente”. Dinheiro de carro usado decente não é sem sentido. Mas é modesto ao lado das taxas de nível novo-brilhante-Lexus comuns em acordos de consultoria de estudos clínicos, e está muito aquém do que Mayberg provavelmente poderia exigir e receber.

Uma diferença mais óbvia foi que o trabalho de rótulo aberto não tinha grupos de controle e o teste de broaden o fez. Como

todo paciente de broaden foi avisado de antemão, um em cada três deles iniciariam o teste com um dispositivo que ficaria inativo durante os primeiros seis meses. Possivelmente, esse conhecimento criou uma espécie de viés dentro deles – uma confiança reduzida e, portanto, resposta – tanto no grupo placebo quanto nos grupos ativos.

Os fatores acima podem ter contribuído para as diferentes respostas no estudo e no trabalho aberto. Mas parece difícil pensar que eles poderiam tornar o trabalho aberto de Mayberg duas vezes mais eficaz em seis meses do que o julgamento. A resposta é mais provavelmente encontrada nas muitas diferenças entre o protocolo de tratamento aberto de Mayberg – que mudou à medida que ela avançou – e o protocolo no ensaio de broaden.

Mesmo com o ensaio de broaden, Mayberg continuou sua pesquisa, implantando novos pacientes e, em um esforço para obter resultados cada vez melhores, refinando o modo como ela estava usando o DBS. Isso significava que seu trabalho divergia cada vez mais do estudo de broaden de maneiras significativas. Ela selecionou pacientes de maneira diferente. Ela montou e administrou os eletrodos de maneira diferente. Ela apoiou os pacientes de maneira diferente. Qualquer um deles tinha o potencial de criar ou ampliar uma lacuna no resultado entre o trabalho aberto de Mayberg e o teste de broaden. De certo modo, esse era o ponto: ela queria melhorar o protocolo inicial no qual broaden era amplamente baseado.

O julgamento e o trabalho aberto diferiram em como eles escolhem pacientes. Para começar, os pacientes de broaden sofreram de depressão resistente ao tratamento por muito mais tempo do que os pacientes de Mayberg – em média, 12 anos em vez de cinco. Essa corrida mais longa pode ter contribuído para sua resposta reduzida.

E enquanto broaden filtra pessoas com ansiedade ou transtornos de personalidade (como fez Mayberg), não exclui

ou prioriza qualquer subtipo depressivo. Enquanto isso, Mayberg começou a identificar em seus pacientes abertos pelo menos três características psicológicas que previam melhor resposta: comparativamente baixa “reatividade de humor”, ou respostas em curto prazo a mudanças nas condições ambientais; uma clara “psicomotora” desaceleração de pensamento e movimento; e “afeto negativo elevado”, ou a experiência da depressão não apenas como uma ausência de prazer, mas como a distinta dor mental ou física que o psicólogo e filósofo William James, que muitas vezes sofria de depressão, chamou de “angústia ativa” – a dor que Lisa Wick sentiu ambas as vezes em que seu dispositivo foi ativado. Esses traços caracterizam o que Mayberg chama de depressão “classicamente melancólica”, em que a área calmante 25 pode ter mais efeito. Mayberg agora seleciona para esses pacientes; o amplo estudo não procurou nem os evitou.

Outra diferença foi que o estudo de broaden situou os eletrodos por um método que Mayberg abandonou quando o estudo de broaden começou. Até 2008, a equipe de Mayberg posicionou os implantes com base na chamada anatomia geral. Ou seja, eles usaram exames convencionais de ressonância magnética para colocar os eletrodos em um ponto particular dentro da área do cérebro bem definida, visível em qualquer exame, chamado área 25. Broaden direcionou seus posicionamentos da mesma forma. No entanto, mesmo quando broaden foi lançada, Mayberg começou a usar uma ferramenta de imagem mais nova e mais detalhada, o DTI (Difusion Tensor Imaging), que podia revelar não apenas áreas distintas do cérebro, mas feixes de matéria branca, chamados tratos, que transportam tráfego neural de uma área para outra. Esse trabalho do DTI mostrou que os pacientes responderam melhor se os eletrodos estivessem em junções particulares dos tratos da substância branca dentro ou próximo à área 25. Juntamente com ajustes na seleção de pacientes, isso ajudou a melhorar os resultados em pacientes com Mayberg desde 2008, mas chegou tarde demais para uso

no estudo de broaden.

Finalmente, Mayberg há muito oferece aos seus pacientes programas abrangentes e personalizados de apoio psiquiátrico e de serviço social para ajudá-los a reconstruir suas vidas. Depois de anos de depressão profunda, a vida, os relacionamentos e as maneiras de pensar da maioria dos pacientes foram entrincheirados em doença e incapacidade por muito tempo e com profundidade suficiente para que apenas a cirurgia não os tornasse completos. Como um paciente com um reparo do joelho, Mayberg diz que “eles precisam de reabilitação para ficarem bem novamente”. Assim, sua equipe os ajuda a fazer psicoterapia, terapia ocupacional ou física para reconstruir habilidades ou saúde física e outras formas de conectá-los aos serviços sociais necessários.

O estudo de broaden ofereceu apenas apoio pós-cirúrgico e, para evitar confusões estatísticas, excluiu expressamente o acréscimo de qualquer terapia psicomedicamentosa que não estivesse em andamento antes do julgamento. Isso isolou com sucesso a intervenção cirúrgica estatisticamente, mas provavelmente reduziu a chance de recuperação.

Olhar para a prova de broaden à luz da hipótese maior de Mayberg e seu trabalho é ver que broaden era um esboço pálido do tratamento que se propunha a testar – reconhecível em suas principais características, mas não para ser confundido com o real. A execução de um estudo clínico, é claro, exige apenas que retiremos um programa terapêutico experimental de suas partes mais básicas, reproduzíveis e escalonáveis. Mas seria tolice tomar os resultados desse exercício necessariamente redutivo como um veredicto final sobre todas as versões possíveis do tratamento. Um teste de aspirina para dor de cabeça, por exemplo, poderia falhar se os pacientes tivessem enxaquecas, tomassem doses muito pequenas ou fossem avaliados quanto ao efeito após cinco minutos em vez de cinco horas.

Mayberg criou o seu tratamento para testar sua hipótese, desenvolvida após anos de trabalho de escaneamento, em que a área 25 é um nó crucial (e, portanto, um possível alvo de tratamento) em uma rede neural crítica à depressão. A hipótese abrangente – de que tais redes desempenham um papel crucial em pelo menos alguns transtornos mentais – sugere que outros linfonodos, tratados isoladamente ou em combinação com a área 25, também podem ser bons alvos. Nenhuma dessas hipóteses chega perto de ser provada como errada (ou correta) pelo estudo de broaden, assim como um teste de aspirina que não deu certo refutaria a noção de que uma dor de cabeça é pelo menos parcialmente um evento neuroquímico.

Esses limites às implicações dos estudos clínicos se aplicam dez vezes a qualquer ensaio interrompido precocemente. Maureen Meade, especialista em cuidados críticos e pesquisadora em ensaios clínicos e métodos de pesquisa, argumentou que ela empobrece os dados não apenas sobre o desfecho primário, mas também sobre o desfecho secundário, efeitos adversos ou efeitos de subgrupo que podem ser cientificamente informativos, mesmo que o alvo principal não seja atingido. Parar por futilidade, portanto, “aumenta o risco de má interpretação”, incluindo a falsa conclusão de que um tratamento não é eficaz.

Toda a ideia de “futilidade” é impedir que as tentativas pareçam quase certas de falhar. O artigo de Meade e a literatura mais ampla sobre a futilidade deixam claro que tal suspensão deve ser uma decisão científica, não uma decisão comercial. Assim, o método usual descrito é uma análise interina de um comitê de cientistas para ver se o julgamento atingiu um ponto de referência predeterminado – exatamente o tipo de revisão que ampliava. No entanto, St. Jude parou, não os pesquisadores, e pelo menos publicamente não citou qualquer referência, nem dados, nem nada. Como Meade disse, interromper as decisões tomadas sem seguir padrões claros torna mais provável que “as decisões de parada sejam

idiossincráticas ou de interesse próprio”. Se a interrupção de St. Jude foi idiossincrática ou de interesse próprio, não pode ser dito. Mas a decisão dificilmente pode ser considerada científica, porque ciência significa mostrar seus dados. Hoje, muitas empresas envolvidas em ensaios clínicos estão sendo mais abertas com os dados de seus estudos, mesmo aqueles que “falham”, reconhecendo o valor de permitir que outros pesquisadores a utilizem para construir uma maior compreensão e progredir mais rapidamente.

Lançada em termos de um julgamento no tribunal, então, o fim de quase todo ensaio clínico – e claramente este – declara não um veredicto, mas um erro de julgamento. A questão em mãos continua por resolver, para ser respondida outro dia. Tanto o tratamento de Mayberg quanto sua hipótese mais ampla ainda precisam ser comprovados. Mas o julgamento de broaden dificilmente provou que eles estão errados.

O fracasso de Will broaden acabaria com a DBS para depressão? Isso prejudicará o programa de pesquisa de Mayberg?

Isso não parece mais provável. Depois de um período em que Mayberg tinha motivos para se preocupar, seu financiamento poderia desaparecer, a criação da iniciativa do cérebro dos Institutos Nacionais de Saúde em 2013 levou a um ambiente de financiamento mais amistoso para seu trabalho. Em 2017, o Instituto Nacional de Saúde Mental lhe concedeu uma doação de US \$ 5 milhões para continuar seu trabalho no DBS. E em janeiro de 2018 ela se mudou de Emory para a Escola de Medicina do Hospital Mount Sinai, em Nova York, onde dirige o novo Centro de Terapias Avançadas de Circuito. Lá ela continua a refinar sua hipótese e seu tratamento.

Se algum fabricante de dispositivos achar que valerá a pena financiar outro teste clínico da área 25 DBS para depressão ainda não foi visto. A Abbott ainda detém a licença para tratar a depressão dessa maneira. James Cavuoto me disse que acha que o Abbott provavelmente continua interessada. Abbott me

disse que tem "diálogo contínuo" com pesquisadores em DBS e depressão.

Se a Abbott decidir fazer outra tentativa na área 25, poderá trabalhar com regras de teste mais flexíveis criadas pela FDA em 2016. Essas regras permitem que um estudo designe várias medidas de resultados diferentes, incluindo medidas de eficácia em diferentes escalas de tempo e não em uma única vez, para adicionar medidas de resultados adicionais baseadas em novas hipóteses (que podem ditar uma mudança na meta ou diferenças na colocação de dispositivos), e para identificar e avaliar as características de quaisquer subconjuntos da população que estão respondendo particularmente bem.

Observadores de ensaios clínicos observam corretamente que usar muitas medidas ou alvos de resultados ou subgrupos de pacientes pode abrir a porta para selecionar ou mover os postes da baliza. Mas, se bem controlada, tal flexibilidade poderia revelar se um tratamento ou uma variação de um tratamento poderia funcionar bem para uma população, mas não para outra – em pessoas com um subtipo específico de depressão, por exemplo. Isso seria mais ou menos semelhante à aprovação de medicamentos contra o câncer que trabalham, digamos, apenas uma em cada cinco pessoas com um tipo de tumor amplamente definido, mas em quatro das cinco pessoas cujos tumores incluem uma assinatura genética específica.

Juntos e bem administrados, as novas regras devem permitir mais flexibilidade nos testes de tratamentos complexos como o de Mayberg. De certa forma, essas regras buscam encontrar uma maneira melhor de equilibrar o que as pessoas que aprendem com máquinas chamam o *trade-off* explorar-explorar. Essa é a tensão entre explorar todas as possibilidades em alguma arena e encontrar a maneira mais rápida de explorá-la. Um julgamento como broaden é forçado a se concentrar em um único ponto de exploração. Um teste com parâmetros mais amplos poderia testar várias medidas de resultados diferentes ou escalas e, assim, trazer pelo menos um pouco da natureza exploratória da pesquisa no jogo.

REFLEXÕES XXIX

Cavuto espera que a Abbott realize outro teste e tente responder a essas perguntas. A regra da FDA muda, a melhoria contínua dos pacientes de broaden e os ganhos potenciais, diz ele, tornam-no demasiado maduro para deixar passar. Do ponto de vista comercial, ele observa que há “uma enorme oportunidade de mercado. Mas, mais importante, existem milhares, talvez milhões de pacientes que estão sofrendo, que talvez poderiam não estar. Esta doença está literalmente matando pessoas”.

Enquanto isso, diz Mayberg, “só preciso continuar trabalhando”. Ela quer identificar os fatores de sucesso – variáveis no fenótipo do paciente, colocação de eletrodos, suporte pós-cirúrgico – o suficiente para que eles sejam refinados em um protocolo mais transferível.

“Meu marido me pergunta quando vou me aposentar. Eu vou me aposentar quando o trabalho terminar. Eu não posso parar porque algumas pessoas acham que é inútil. Meus pacientes me dizem que essas pessoas estão erradas. Os dados me dizem que estão errados... Essa coisa não está morta. ●

David Dobbs

Artigo publicado na revista ATLANTIC MAGAZINE no dia 17 de abril de 2018

Uma grande colaboração é tentar entender as doenças da psique

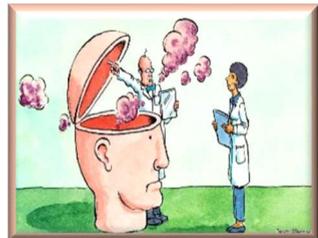
The Economist



Pesquisadores acabaram de fazer algumas descobertas genéticas interessantes

Doenças da psique sempre foram coisas escorregadias. Esquizofrenia, transtorno bipolar, depressão e uma série de outros problemas não têm marcadores visíveis no cérebro. Seus sintomas se sobrepõem o suficiente para que os diagnósticos possam diferir entre médicos, ou até mesmo variar ao longo do tempo quando dados por um único profissional. Nisto eles são diferentes das doenças neurológicas. Estas deixam traços orgânicos no cérebro que, embora nem sempre acessíveis antes da morte do paciente, são características da condição em questão, ou causam perturbações reconhecíveis de coisas como o eletroencefalograma.

O impulso para categorizar, no entanto, é enorme – como testemunha o número cada vez maior de condições identificadas em sucessivas edições do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, publicado pela Associação Americana de Psiquiatria. Isso porque o diagnóstico e o tratamento andam de mãos dadas. Mas se as categorias diagnósticas forem mal concebidas, o tratamento poderá ser mal aplicado. Neste contexto, um artigo publicado recentemente na Science, por um grupo que se chama de Consórcio Brainstorm, é útil. O consórcio reuniu muitos grupos de pesquisa que trabalham em várias doenças psiquiátricas, bem como em doenças neurológicas, e



executou seus dados coletivos por meio de filtro.

Em particular, os pesquisadores do consórcio analisaram o que são conhecidos como estudos de associação genômica ampla, ou GWASs. Nestes, milhares de genomas são pesquisados a fim de identificar lugares onde as diferenças entre o DNA das pessoas parecem estar associadas à presença ou ausência de determinadas doenças ou sintomas. GWASs anteriores, comparando pares de doenças, mostraram sobreposição de envolvimento genético em algumas doenças psiquiátricas. Mas, reunindo o trabalho de tantos grupos, o Consórcio Brainstorm foi capaz de ir além disso e correlacionar os supostos alicerces genéticos de 25 problemas psiquiátricos e neurológicos. No total, o consórcio analisou 265.218 casos de distúrbios cerebrais diferentes e 784.643 voluntários saudáveis que atuaram como controles.

Metamorfoses- Das 25 condições em questão, dez são convencionalmente classificadas como psiquiátricas. Além da esquizofrenia, transtorno bipolar e depressão, incluem transtorno obsessivo-compulsivo, anorexia nervosa e síndrome de Tourette. Problemas neurológicos, as restantes 15 condições, incluem a doença de Alzheimer, doença de Parkinson, várias formas de epilepsia, derrames e enxaquecas.

Havia muitas correlações genéticas subjacentes entre pares de transtornos psiquiátricos. Supondo que estes sejam, em parte, causadores de doenças, tais sobreposições ajudam muito a explicar a natureza escorregadia do diagnóstico psiquiátrico, fornecendo uma explicação genética para os sintomas compartilhados.

Havia também, no entanto, padrões observáveis nos dados que poderiam ajudar a refinar o processo de classificação. A depressão tem pelo menos alguma correlação genética positiva com cada uma das outras nove condições. Esquizofrenia, transtorno bipolar, transtornos de ansiedade e transtorno do déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) estão fortemente correlacionados entre si, assim como com a

depressão. Anorexia nervosa, transtorno obsessivo-compulsivo e esquizofrenia também se agrupam, assim como a síndrome de Tourette e o transtorno obsessivo-compulsivo. A única doença psiquiátrica que não apresentou correlação significativa com os demais foi o transtorno do estresse pós-traumático.

Esse agrupamento estava ausente da maioria dos distúrbios neurológicos. Em particular, a doença de Alzheimer, a doença de Parkinson, a esclerose múltipla e a epilepsia foram independentes umas das outras. Nem, com exceção da enxaqueca, que se agrupou com a síndrome de Tourette, a depressão e o TDAH, os distúrbios neurológicos mostraram muita correlação com os psiquiátricos. Portanto, este estudo confirma geneticamente a ideia de que o conjunto de doenças tratadas pela psiquiatria é de fato distinto daquele tratado pela neurologia e explica por que a doença psiquiátrica é um monstro com cabeça de hidra que é difícil de definir.

Partir dos tipos de GWAS, nos quais o consórcio se baseou em um entendimento subjacente de doenças psiquiátricas, será, no entanto, longo. As diferenças genéticas escolhidas são frequentemente chamadas de polimorfismos de nucleotídeo único (SNPs), que são locais no genoma onde um par de bases solitárias, as letras químicas nas quais as mensagens genéticas são escritas, podem variar entre os indivíduos. Frequentemente, esses SNPs nem sequer estão nos *bits* do genoma que codificam diretamente as proteínas. Em vez disso, eles estão no que já foi chamado de DNA-lixo, porque sua função era desconhecida.

Pesquisas recentes sugerem que grande parte do lixo serve para regular quando genes são transformados em proteínas, e quanta proteína é assim produzida. Isso, por sua vez, determina como as células crescem e em que tipo de célula elas se transformam. Com sorte, a análise dos padrões genéticos expostos por estudos como esse, eventualmente, indicará onde procurar na microanatomia do cérebro para descobrir o que está causando mal psiquiátrico. Pois, embora

REFLEXÕES XXIX

isso não seja visível no momento, até mesmo a psique deve de alguma forma se manifestar fisicamente no cérebro e suas debilitações devem, portanto, ser reconhecidas. Quando esse momento de compreensão ocorrer, a psiquiatria terá realmente dado um grande salto adiante. ●

The Economist

Artigo publicado em *The Economist* no dia 28 de junho de 2018

A diferença entre fato e opinião

John Corvino



John Corvino argumenta que a afirmação "Essa é apenas a sua opinião" é pernicioso e deve ser entregue às chamas

Quando debatendo ética e outros tópicos controversos, frequentemente se ouve a afirmação "Essa é apenas a sua opinião". É uma afirmação pernicioso, desprovida de significado claro, e deve ser entregue às chamas – ou assim argumentarei aqui.

Ao chamar algo de opinião, presumivelmente, queremos contrastá-lo com algo que não é uma opinião, e o candidato óbvio para a classe de contraste é "fato". Os filósofos podem ser tentados a desenhar esse contraste identificando fatos como estados de coisas – ocorrências que existem no mundo, independentemente do que alguém possa pensar sobre elas – e identificando opiniões como crenças (ou algum outro estado mental) sobre estados de coisas. De acordo com essa abordagem, podemos separar fatos de opiniões usando o que Perry Weddle chamou de teste "De quem?". Sempre faz sentido perguntar "De quem é a opinião?", mas nunca "De quem é esse fato?"

Mas esta maneira de desenhar o contraste apenas empurra o problema de volta. Entre as crenças que as pessoas têm sobre o mundo, há algumas que as pessoas tendem a colocar na coluna "fato" e outras que tendem a colocar na coluna "opinião". Ou seja, eles contrastam crenças factuais com opiniões (crenças de opinião), e é bastante apropriado perguntar "De quem é a crença?" Em ambos os casos. O mesmo vale para expressões de crença: podemos falar de afirmações de fato *versus* declarações de opinião,

REFLEXÕES XXIX

ou afirmações factuais *versus* declarações de opinião, e assim por diante, e todas elas estão na boca dos sujeitos.

Suponha, então, que limitemos nossa investigação a afirmações, de modo que, quando perguntamos: “Qual é a diferença entre fatos e opiniões?” O que estamos realmente perguntando é “Qual é a diferença entre afirmações de fatos e declarações de opinião?”

Esta parece ser uma pergunta fácil, mas na verdade tende a abalar a maioria das pessoas na rua. Lembre-se, eles não têm dificuldade em oferecer exemplos de qualquer um, ou em categorizar os exemplos dos outros. Então, por exemplo,

(1a) Tem cerveja na minha geladeira.	(1b) O vinho tem um gosto melhor que a cerveja.
(2a) A terra gira em torno do sol.	(2b) A terra foi criada por um Deus onipotente.
(3a) Milhares foram mortos em Darfur.	(3b) O genocídio está errado.
(4a) O atual presidente dos EUA é um democrata.	(4b) Um democrata conquistará a presidência em 2016.

eles dirão que as declarações **A** são fatos e as declarações **B** são opiniões. Quando solicitados a explicar o princípio da distinção entre os dois, no entanto – a regra que nos diz como atribuir afirmações a uma categoria ou a outra –, eles geralmente ficam com a língua presa.

Alguns tentaram explicar a distinção para mim argumentando que os fatos são verdadeiros. Esta resposta não é de todo útil, uma vez que as opiniões são tipicamente apresentadas como verdadeiras, e algumas afirmações factuais revelam-se falsas. Por exemplo, a maioria das pessoas diria que é verdade que o genocídio está errado, e pode ou não haver

REFLEXÕES XXIX

cerveja na minha geladeira. A distinção fato / opinião varia independentemente da distinção entre verdadeiro / falso.

Outros dizem que afirmações factuais são "concretas" em vez de "abstratas", mas essa resposta tornaria todas as afirmações matemáticas não factuais, uma vez que a matemática envolve conceitos abstratos (por exemplo, números). Tampouco ajuda, pelo menos à primeira vista, dizer que os fatos são "objetivos" (em vez de "subjetivos"), já que pelo menos algumas afirmações na coluna "opinião" envolvem assuntos que seriam verdadeiros (ou falsos), independentemente de o que qualquer assunto particular acredita. Por exemplo, se Deus criou ou não a Terra é uma questão objetiva, embora controversa e difícil de provar. Se isso aconteceu, aconteceu se alguém acredita ou não. Idem se isso não aconteceu. (Eu falarei mais sobre a distinção subjetiva / objetiva mais adiante).

Talvez o último exemplo sugira uma resposta melhor: a diferença entre fatos e opiniões é que afirmações factuais são incontroversas. Mas esta resposta também não parece certa, pois tornaria a audiência relativa se algo é um fato. Por exemplo, "a terra gira em torno do sol" seria um fato para os europeus modernos, mas não para os europeus antigos; "Deus criou a terra" seria um fato para os crentes, mas não para os céticos; "A terra é plana" seria um fato para os planetas, mas não para o resto de nós. Quão útil seria a distinção fato / opinião se qualquer afirmação contasse como uma, dependendo de quem a ouvisse?

Se os observadores cotidianos estão confusos sobre a distinção, os "especialistas" se saem um pouco melhor. Curioso quanto à explicação padrão quando eu pesquisei "fatos *versus* opiniões". (Não é assim que se deve conduzir uma pesquisa filosófica séria, mas pode ser uma forma útil de avaliar pensamentos comuns sobre um assunto.) Aqui está o primeiro resultado que recebi, de um *site* "Critical Thinking Across the Curriculum Project":

“Fato: declaração de atualidade ou ocorrência. Um fato é

REFLEXÕES XXIX

baseado em evidências diretas, experiência real ou observação.

“Opinião: declaração de crença ou sentimento. Mostra os sentimentos de alguém sobre um assunto. Opiniões sólidas, embora baseadas em fatos, são as opiniões de alguém sobre um assunto e não os fatos em si.”

Esta maneira de desenhar a distinção faz com que “A terra gira em torno do sol” uma opinião – ou pelo menos, não um fato – já que ninguém a observa diretamente (nem mesmo os astronautas!). Ele também mescla ocorrências em conjunto (o que anteriormente chamamos de “estados de coisas”), declarações sobre ocorrências e as evidências para essas declarações.

Talvez seja mais confuso o fato de suas opiniões rotuladoras serem “declaração de crença”. Como temos usado os termos, todas as declarações expressam crenças e nossa tarefa é determinar quais delas expressam crenças factuais e quais expressam opiniões.

Então eu olhei mais. Aqui estão os segundo e terceiro resultados da minha pesquisa rápida na internet, a partir de um site “Education Oasis” e “Enchanted Learning”, respectivamente:

“Um fato é uma afirmação que pode ser comprovada como verdadeira.”

“Uma opinião expressa a crença, sentimento, visão, ideia ou julgamento de alguém sobre algo ou alguém.”

e

“Fatos são declarações que podem ser mostradas como verdadeiras ou podem ser provadas, ou algo que realmente aconteceu. Você pode procurar fatos em uma enciclopédia ou outra referência, ou vê-los por si mesmo. Por exemplo, é um fato que o brócolis é bom para você (você pode procurar em livros sobre dietas saudáveis).

“As opiniões expressam como uma pessoa se sente sobre algo

REFLEXÕES XXIX

– as opiniões não precisam ser baseadas no raciocínio lógico. Por exemplo, é uma opinião que o brócolis tem um gosto bom (ou ruim)”.

Ambos conectam fato com prova. Mas na linguagem comum, prova também parece relativa à audiência: enquanto uma pessoa pode achar que o argumento ontológico de Anselmo é uma prova suficiente da existência de Deus (tornando assim “Deus existe” um fato para essa pessoa); outros não podem.

O site Education Oasis anuncia que "Uma opinião expressa a crença de alguém... sobre algo". Então, se eu acredito que há cerveja na minha geladeira, isso é apenas uma opinião? O site Enchanted Learning confunde ainda mais as coisas alegando que você pode pesquisar fatos em uma enciclopédia (sempre? Mas não havia fatos antes dos livros?), e incluindo uma noção avaliativa (“bom para você”) entre exemplos de fatos.

Se isso é “Pensamento Crítico”, eu odeio ver como o Sloppy Thinking se parece.

Deixe-me oferecer uma conjectura: a distinção fato / opinião é ambígua e, na tentativa de explicá-la, as pessoas normalmente confundem-na com outras distinções da vizinhança.

Vamos considerar três dessas outras distinções. Tomemos, primeiro, a conhecida distinção filosófica entre crença e realidade. No entendimento comum, existe um mundo (realidade), e depois há nossas representações desse mundo (crenças: às vezes verdadeiras, às vezes não). Eu posso acreditar que há cerveja na geladeira, esteja ou não lá. Eu poderia acreditar que Deus criou a terra, se Deus fez ou não – de fato, se Deus existe ou não. Geralmente, nos esforçamos para tornar nossas crenças tão precisas quanto possível na representação da realidade, mas isso não elimina a lacuna (alguns diriam "golfo") entre os dois.

O problema, obviamente, é que as tentativas de colmatar (**Colmatar**: tapar fendas, brechas, etc) essa lacuna sempre ocorrem por meio de nossas próprias capacidades cognitivas

falíveis. Crenças sobre a realidade ainda são crenças, e algumas delas, apesar dos nossos melhores esforços, acabam sendo falsas. Isso é verdade se estamos falando de crenças que geralmente aparecem na coluna “fato” (“Há cerveja na geladeira”) ou na coluna “opinião” (“Deus criou a terra”). Em outras palavras, tanto os fatos como as opiniões podem ser bem-sucedidos ou malsucedidos na representação da realidade, e, portanto, a distinção fato / opinião não é o mesmo que a distinção crença / realidade.

Em segundo lugar, considere a distinção subjetiva / objetiva. Algo é subjetivo na medida em que é dependente da mente, objetivo na medida em que é independente da mente. Dada essa definição, todas as crenças (*qua* crenças) são subjetivas, porque as crenças dependem das mentes. E já que estamos tratando fatos e opiniões como declarações de crença, fatos e opiniões são igualmente subjetivos. Em outras palavras, podemos sempre perguntar “De quem é a crença?” Ou “De quem é a declaração?”.

Claro, existem diferentes tipos de crenças e declarações. Alguns são sobre questões objetivas, como se há cerveja na geladeira. Outros são sobre assuntos subjetivos, como se alguém iria desfrutar de uma Guinness mais do que uma Corona. Talvez a distinção fato / opinião rastreie a distinção entre afirmações com conteúdo objetivo (fatos?) daquelas com conteúdo subjetivo (opiniões?). Mas se assim for, precisaríamos revisar o que geralmente é colocado em cada coluna. Em particular, a afirmação de que “Deus criou a terra” precisará passar para a coluna “fato”, pois se Deus criou a Terra é uma questão objetiva – aconteceu (ou não) independentemente de acreditarmos que aconteceu. O mesmo é verdade para “Deus existe” – não uma opinião, sobre este esquema, mas uma afirmação factual (talvez verdadeira, talvez falsa).

Também não é óbvio que “o genocídio está errado” deve permanecer na coluna “opinião”. Enquanto alguns filósofos sustentam que as crenças morais são subjetivas, muitas

REFLEXÕES XXIX

não. Além disso, há uma forte intuição de senso comum de que o genocídio estaria errado se alguém acredita que está errado, sugerindo que a alegação é objetiva, não subjetiva. Assim, embora a distinção subjetiva / objetiva possa ser útil para explicar a distinção fato / opinião, adotar essa abordagem exigiria que revisássemos nosso pensamento comum sobre fatos e opiniões. Isso não é necessariamente uma coisa ruim, já que – como vimos – nosso pensamento comum sobre fatos e opiniões parece bastante confuso.

Finalmente, considere a distinção descritiva / normativa. Declarações descritivas descrevem ou representam o mundo; declarações normativas avaliam isso. Por exemplo: a declaração de que milhares foram mortos em Darfur é descritiva; a afirmação de que tal assassinato foi errado é normativa.

A distinção descritiva / normativa é algumas vezes chamada de distinção fato / valor, o que pode levá-lo a ser confundido com a distinção fato / opinião. Mas é controverso se todas as reivindicações normativas são questões de opinião. Além disso, muitos dos exemplos padrão de “opinião” não são normativos: considere “Deus existe” ou “Um democrata conquistará a presidência em 2016”. Se a distinção fato / opinião fosse idêntica à distinção fato / valor, então, mais uma vez, precisaríamos revisar nosso pensamento comum sobre fatos e opiniões.

Tendo separado essas várias distinções, e olhando para as várias tentativas de explicar a diferença entre fato e opinião, poderíamos propor as seguintes definições:

- ◇ Uma declaração de fato é aquela que tem conteúdo objetivo e é bem suportada pelas evidências disponíveis.
- ◇ Uma declaração de opinião é aquela cujo conteúdo é subjetivo ou não é bem suportado pelas evidências disponíveis.

Essas definições têm várias vantagens. Primeiro, eles captam

algumas das preocupações que levam as pessoas a insistir na distinção fato / opinião em primeiro lugar – em particular, a preocupação de que as alegações não sejam aceitas sem boas evidências. Segundo, eles explicam por que alguns objetivos importam – em particular, assuntos controversos como a existência de Deus ou previsões sobre o futuro – são colocados na categoria de opinião, apesar de seu conteúdo objetivo. E terceiro, eles evitam o desleixo de algumas das propostas anteriores. Dito isso, eles ainda são um pouco revisionistas: eles não capturam totalmente o uso diário (já que o uso diário é bagunçado e confuso), mas servem para refinar esse uso.

Por que se preocupar com a distinção fato / opinião? Uma razão é que o pensamento preciso é valioso por si mesmo. Mas há outra razão mais pragmática. Apesar do seu significado pouco claro, a alegação “Essa é apenas a sua opinião” tem um uso claro: é um sinal de conversa. É uma maneira de diminuir uma reivindicação, reduzindo-a a uma simples questão de gosto que está além da disputa. (De *gustibus non est disputandum*: não há gosto em disputa.)

De fato, o rótulo de “opinião” é usado não apenas para depreciar as atitudes dos outros, mas também para esvaziar as próprias. Ao reconhecer que uma crença pessoal difere acentuadamente da de outros indivíduos e culturas, pode-se concluir: “Acho que é apenas minha opinião – não melhor do que a de qualquer outra pessoa”. Essa conclusão pode se originar de uma admirável humildade. Por outro lado, pode ter efeitos perniciosos: leva a uma espécie de lavagem de desejos, em que se abstém de defender as próprias convicções por medo de impor “meras opiniões”. Tal reticência entra em conflito com o senso comum: certamente algumas opiniões são mais ponderadas, mais informadas, mais coerentes e mais importantes do que outras.

Essa diminuição é especialmente preocupante nos debates morais. Debates morais são práticos – são debates sobre o que fazer – e dizem respeito a nossos valores: coisas que são importantes para nós. Ou enviamos tropas para a Síria ou

REFLEXÕES XXIX

não. Ou permitimos que casais do mesmo sexo se casem ou nós não. Ou mentimos para nossos pais sobre o que aconteceu com o carro ou não. Categorizar essas questões como “questões de opinião” não as torna menos urgentes ou vitais.

Proponho, portanto, que abandonemos a distinção de fato / opinião ambígua e especialmente a réplica desdenhosa “Essa é apenas sua opinião”. Em vez disso, devemos nos concentrar em saber se as pessoas podem oferecer boas razões para as alegações que fazem – razões que nos obrigam a compartilhar visualizações. Essa é a minha opinião, de qualquer maneira. Se você acha que a sua é melhor, não diga apenas. Diga por quê. ●

John Corvino: presidente do Departamento de Filosofia da Wayne State University, autor de *What's Wrong With Homosexuality?* e o coautor (com Maggie Gallagher) ou debater casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Artigo publicado na revista *THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE* no dia 4 de março de 2015

A moralidade é relativa?

Joshua Knobe



Os filósofos que pensam que a moralidade cotidiana é objetiva devem examinar as evidências, argumenta Joshua Knobe

Imagine duas pessoas discutindo uma questão em matemática. Um deles diz que "7,497 é um número primo", enquanto o outro diz "7,497 não é um número primo". Em um caso como este, provavelmente concluiríamos que só pode haver uma única resposta correta. Podemos ter muito respeito por ambos os participantes da conversa, podemos concordar que ambos são muito razoáveis e conscientes, mas mesmo assim, um deles tem que estar errado. A questão em discussão aqui, poderíamos dizer, é perfeitamente objetiva.

Mas agora suponha que mudemos para um tópico diferente. Duas pessoas estão falando sobre comida. Um deles diz: "Nem pense em comer lagartas! Elas são totalmente repugnantes e nada saborosas", enquanto o outro diz que "as lagartas são uma iguaria especial – um dos alimentos mais saborosos e deliciosos que uma pessoa pode ter a oportunidade de comer." Neste segundo caso, podemos ter reação diferente. Podemos pensar que não há uma única resposta correta. Talvez as lagartas sejam apenas saborosas para algumas pessoas, mas não para outras. Esta última questão, poderíamos pensar, deve ser entendida como relativa.

Agora que temos pelo menos um sentido básico para essas duas categorias, podemos nos voltar para um caso mais controverso. Suponha que as duas pessoas estejam falando sobre moralidade. Um deles diz "Essa ação é profundamente e

moralmente errada”, enquanto o outro está falando sobre a mesma ação e diz: “Essa ação é completamente boa – não há a menor coisa com que se preocupar.” Em um caso como este, pode-se pensar qual reação seria mais apropriada. Deveríamos dizer que há uma única resposta certa e qualquer um que diga o contrário deve estar enganado, ou deveríamos dizer que respostas diferentes poderiam estar certas para pessoas diferentes? Em outras palavras, deveríamos dizer que a moralidade é algo objetivo ou algo relativo?

Essa é uma pergunta complicada, e pode ser difícil ver como alguém pode começar a lidar com isso. Diante de uma questão como essa, onde exatamente devemos procurar evidências?

Embora os filósofos tenham buscado inúmeras abordagens, um dos mais importantes e influentes caminhos é começar com certos fatos sobre as práticas morais comuns das pessoas. A ideia é que podemos começar com fatos sobre as formas usuais de pensar ou falar das pessoas e usar esses fatos para entender melhor a verdadeira natureza da moralidade.

Pensadores que adotam essa abordagem geralmente começam com a suposição de que o pensamento comum e a conversa sobre moralidade têm um caráter objetivista. Por exemplo, o filósofo Michael Smith afirma que:

Parece que pensamos que as questões morais têm respostas corretas; que as respostas corretas são corrigidas por fatos morais objetivos; que os fatos morais são totalmente determinados pelas circunstâncias e que, ao nos envolvermos em discussões morais, podemos descobrir quais são esses fatos morais objetivos determinados pelas circunstâncias.

E Frank Jackson escreve:

Assumo que faz parte da atual moralidade popular que a convergência ocorrerá ou poderia ocorrer. Temos algum tipo de compromisso com a ideia de que os desacordos morais podem ser resolvidos por reflexão crítica suficiente – e é por isso que nos preocupamos em nos envolver em debates

morais. Nessa medida, algum tipo de objetivismo faz parte da moralidade popular atual.

Então, uma vez que se tenha essa afirmação sobre o entendimento comum das pessoas, o objetivo é usá-lo como parte de um argumento complexo para uma conclusão filosófica mais ampla. É aqui que o trabalho filosófico sobre essas questões realmente brilha, com atenção rigorosa às distinções conceituais e alguns argumentos, objeções e respostas verdadeiramente engenhosos. Há apenas um obstáculo. O problema é que nenhuma evidência real é oferecida para a suposição original de que o pensamento moral comum e a conversa têm esse caráter objetivo. Em vez disso, os filósofos tendem simplesmente a afirmar que a prática comum das pessoas é objetivista e depois começam a argumentar a partir daí.

Se realmente queremos ir atrás dessas questões de maneira rigorosa, parece que devemos adotar uma abordagem diferente. O primeiro passo é envolver-se em pesquisas empíricas sistemáticas para descobrir como a prática comum realmente funciona. Então, uma vez que tenhamos os dados relevantes em mãos, podemos começar a olhar mais profundamente para as implicações filosóficas – seguros no conhecimento de que não estamos apenas engajados em uma ficção filosófica, mas examinando as implicações filosóficas das práticas reais das pessoas.

Apenas nos últimos anos, os filósofos experimentais têm reunido uma grande quantidade de novos dados sobre essas questões, e agora temos pelo menos os primeiros lampejos de um verdadeiro programa de pesquisa empírica. Mas uma coisa engraçada aconteceu quando as pessoas começaram a levar essas perguntas para o laboratório. Repetidas vezes, quando os pesquisadores examinaram essas questões experimentalmente, elas não acabaram confirmando a visão tradicional. Eles não descobriram que as pessoas predominantemente favoreciam o objetivismo. Em vez disso, os resultados apontam consistentemente para uma imagem

mais complexa. Parece haver um grau impressionante de conflito mesmo nas intuições das pessoas comuns, com algumas pessoas sob algumas circunstâncias oferecendo respostas objetivistas, enquanto outras pessoas sob outras circunstâncias oferecem visões mais relativistas. E isso não é tudo: por que as pessoas são atraídas por essas diferentes direções, o que faz com que algumas pessoas se movam para o objetivismo e outras para visões mais relativistas.

Para um bom exemplo de pesquisas recentes, considere um estudo de Adam Feltz e Edward Cokely. Eles estavam interessados na relação entre a crença no relativismo moral e a abertura do traço de personalidade à experiência. Assim, eles realizaram um estudo no qual mediram tanto a abertura à experiência quanto a crença no relativismo moral. Para chegar ao grau de abertura das pessoas à experiência, eles usaram uma medida padrão projetada por pesquisadores em psicologia da personalidade. Para chegar ao acordo das pessoas com o relativismo moral, eles disseram aos participantes sobre dois personagens – John e Fred – que tinham opiniões opostas sobre se algum ato dado era moralmente ruim. Os participantes foram então perguntados se um desses dois personagens tinha que estar errado (a resposta objetivista) ou se poderia ser que nenhum deles estivesse errado (a resposta relativista). O que eles encontraram foi um resultado bastante surpreendente. Simplesmente não foi o caso que os participantes favoreceram a resposta objetivista. Em vez disso, as respostas das pessoas estavam correlacionadas com seus traços de personalidade.

Geoffrey Goodwin e John Darley seguiram uma abordagem semelhante, desta vez olhando para a relação entre a crença das pessoas no relativismo moral e sua tendência de abordar questões considerando toda uma variedade de possibilidades. Eles continuaram dando aos participantes enigmas matemáticos que só poderiam ser resolvidos observando múltiplas possibilidades diferentes. Assim, os

participantes que considerassem todas essas possibilidades tenderiam a acertar esses problemas, enquanto aqueles que não considerassem todas as possibilidades tenderiam a errar os problemas. Agora vem o resultado surpreendente: os participantes que acertaram esses problemas estavam significativamente mais inclinados a oferecer respostas relativistas do que os participantes que erraram os problemas.

Com uma abordagem ligeiramente diferente, Shaun Nichols e Tricia Folds-Bennett analisaram como as concepções morais das pessoas se desenvolvem à medida que envelhecem. Pesquisas em psicologia do desenvolvimento mostraram que, à medida que as crianças crescem, elas desenvolvem diferentes entendimentos do mundo físico, dos números, das mentes de outras pessoas. Então, e a moralidade? As pessoas têm uma compreensão diferente da moralidade quando têm vinte anos de idade do que quando têm apenas quatro anos de idade? O que os resultados revelaram foi uma diferença sistemática de desenvolvimento. As crianças pequenas mostram uma forte preferência pelo objetivismo, mas à medida que envelhecem tornam-se mais inclinadas a adotar visões relativistas. Em outras palavras, parece haver uma mudança no desenvolvimento em direção ao aumento do relativismo à medida que as crianças amadurecem. (Em uma nova reviravolta nessa abordagem, James Beebe e David Sackris mostraram que esse padrão se inverte, com pessoas de meia-idade mostrando menos inclinação para o relativismo do que os estudantes universitários).

Então só temos isso. As pessoas são mais propensas a serem relativistas quando têm uma pontuação alta na abertura à experiência, quando têm uma capacidade especialmente boa de considerar múltiplas possibilidades, quando amadurecem após a infância (mas não quando chegam a ser de meia-idade). Analisando esses vários efeitos, meus colaboradores e eu pensamos que seria possível oferecer uma única conta unificadora que explicasse todos eles. Especificamente,

pensamos que as pessoas podem ser atraídas pelo relativismo na medida em que abrem suas mentes para perspectivas alternativas. Poderia haver todos os tipos de fatores diferentes que levam as pessoas a abrirem suas mentes dessa maneira (traços de personalidade, disposições cognitivas, idade), mas, independentemente do fator instigante, os pesquisadores pareciam estar sempre encontrando o mesmo efeito básico. Quanto mais as pessoas têm a capacidade de realmente se envolver com outras perspectivas mais elas parecem se voltar para o relativismo moral.

Para realmente colocar essa hipótese em teste, Hagop Sarkissian, Jennifer Wright, John Park, David Tien e eu nos unimos para fazer uma série de novos estudos. Nosso objetivo era manipular o grau em que as pessoas consideravam perspectivas alternativas. Quer dizer, queríamos atribuir aleatoriamente pessoas a diferentes condições nas quais elas acabariam pensando de maneiras diferentes, de modo que pudéssemos então examinar o impacto dessas diferentes condições em suas intuições sobre o relativismo moral.

Os participantes de uma condição tiveram mais ou menos o mesmo tipo de pergunta usada em estudos anteriores. Eles foram convidados a imaginar que alguém nos Estados Unidos cometesse um ato de infanticídio. Então eles foram instruídos a supor que uma pessoa de sua própria faculdade achava que esse ato era moralmente ruim, enquanto outro achava que isso era moralmente permissível. A questão então era se eles concordariam ou discordariam da seguinte declaração:

Como seu colega de classe e Sam têm julgamentos diferentes sobre esse caso, pelo menos um deles deve estar errado.

Os participantes das outras condições receberam perguntas destinadas a mover seu pensamento em uma direção diferente. Aqueles que foram designados para a condição de “outra cultura” foram instruídos a imaginar uma tribo amazônica, os Mamilons, que tinham um modo de vida muito diferente do nosso. Eles receberam uma breve descrição dos

REFLEXÕES XXIX

rituais, valores e modos de pensamento dessa tribo. Então eles foram instruídos a imaginar que um de seus colegas de classe achava que o ato de infanticídio era moralmente ruim, enquanto alguém dessa tribo amazônica achava que o ato era moralmente permissível. Estes participantes foram questionados se concordavam ou discordavam da declaração correspondente:

Como o seu colega e o Mamilon têm julgamentos diferentes sobre esse caso, pelo menos um deles deve estar errado.

Finalmente, os participantes da condição “extraterrestre” foram informados sobre uma cultura que era tão diferente da nossa quanto possível. Eles foram convidados a imaginar uma raça de seres extraterrestres, os Pentars, que não têm interesse em amizade, amor ou felicidade. Em vez disso, o único objetivo dos Pentars é maximizar o número total de pentágonos equiláteros no universo, e eles se movem pelo espaço fazendo tudo o que podem para alcançar esse objetivo. (Se um Pentar se torna velho demais para funcionar, ele é imediatamente morto e transformado em um pentágono.) Como você pode imaginar, esses participantes foram instruídos a imaginar um Pentar que pensa que o ato de infanticídio é moralmente permissível. Então veio a declaração usual:

Como o seu colega de turma e o Pentar têm juízos diferentes sobre esse caso, pelo menos um deles deve estar errado.

Os resultados do estudo mostraram uma diferença sistemática entre as condições. Em particular, à medida que avançávamos em direção a culturas mais distantes, encontramos uma mudança constante em direção a respostas mais relativistas – com pessoas na primeira condição tendendo a concordar com a afirmação de que pelo menos uma delas tinha que estar errada, as pessoas na segunda sendo bonitas dividiu-se igualmente entre as duas respostas, e as pessoas na terceira tenderam a rejeitar a afirmação de forma bastante decisiva.

Note que todos os participantes do estudo estão considerando

REFLEXÕES XXIX

juízos sobre o mesmo ato. Há apenas uma pessoa, que mora nos Estados Unidos, que está realizando um ato de infanticídio, e pede-se aos participantes que considerem juízos diferentes que alguém possa fazer sobre o mesmo ato. No entanto, quando se pede aos participantes que considerem os indivíduos que chegam à questão de perspectivas totalmente diferentes, eles acabam concluindo que esses indivíduos podem ter opiniões opostas sem que nenhum deles esteja errado. Este resultado parece sugerir fortemente que as pessoas podem ser atraídas sob certas circunstâncias para uma forma de relativismo moral.

Mas agora enfrentamos uma nova questão. Se aprendermos que a prática ordinária das pessoas não é objetivista – que na verdade varia dependendo do grau em que as pessoas levam outras perspectivas em conta – como podemos então usar essa informação para abordar as questões filosóficas mais profundas sobre a verdadeira natureza da moralidade?

A resposta aqui é de certa forma muito complexa e em outra muito simples. É complexo, pois só se pode responder a essas questões utilizando métodos filosóficos muito sofisticados e sutis. No entanto, ao mesmo tempo, é simples que tais métodos já foram desenvolvidos e estão sendo continuamente refinados e elaborados dentro da literatura em filosofia analítica. O truque agora é apenas pegar esses métodos e aplicá-los para elaborar as implicações de uma prática comum que realmente existe. ●

Joshua Knobe: professor associado da Universidade de Yale, afiliado tanto ao Programa de Ciência Cognitiva quanto ao Departamento de Filosofia.
Artigo publicado na revista **THE PHILOSOPHERS' MAGAZINE** no dia 16 de fevereiro de 2016

O estoico: 9 princípios para ajudá-lo a acalmar no caos

Paul Jun



Atue nos seus princípios, não no seu humor. Como a antiga filosofia do estoicismo pode nos ajudar a destruir bloqueios criativos e fazer nosso melhor trabalho

Observando os indivíduos que levam uma vida criativa, podemos identificar elementos de conhecimento, determinação, compreensão e paixão. O que é fácil ignorar é o sistema interno de um indivíduo – o conjunto de princípios que governam sua mente e comportamento. Quando a falha ocorre ou a necessidade de se adaptar é necessária, como alguém responde? O que eles dizem a si mesmos? Em outras palavras, qual é a filosofia deles?

Quem só faz filosofia ensina-nos a viver bem e nos tornar seres humanos melhores, mas também pode ajudar na superação de dificuldades e tribulações da vida. Algumas escolas de pensamento são para pensamentos e debates mais abstratos, enquanto outras são ferramentas imediatamente práticas para nossos esforços atuais.

Os princípios do estoicismo são, talvez, o conjunto de regras mais relevante e prático para empreendedores, escritores e artistas de todos os tipos. Os estoicos se concentram em duas coisas:

Como podemos levar uma vida plena e feliz? e Como podemos nos tornar melhores seres humanos?

O objetivo do estoicismo é alcançar a paz interior superando a adversidade, praticando o autocontrole, sendo consciente de

REFLEXÕES XXIX

nossos impulsos, percebendo nossa natureza efêmera e o pouco tempo concedido – todas essas são práticas meditativas que os ajudaram a viver com sua natureza e não contra ela. É importante que entendamos os obstáculos que enfrentamos e não fugir deles; é vital que aprendamos a transmutá-los em combustível para alimentar nosso fogo.

Nossos guias para o estoicismo hoje serão seus três líderes de renome: Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca.

Epicteto nasceu escravo por volta de 55 d.C. em Hierápolis, Frígia, localizada nas fronteiras orientais do Império Romano. No início de sua vida, ele tinha uma paixão pela filosofia e, com a permissão de seu dono, estudou filosofia estoica com o mestre Gaius Musonius Rufus. Após a morte de Nero – o quinto imperador romano que governou com tirania e crueldade – Epicteto começou a ensinar filosofia em Roma e depois na Grécia, onde fundou uma escola filosófica ensinando o estoicismo – entre seus alunos estava o futuro imperador de Roma, Marco Aurélio.

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C., considerado um dos maiores imperadores romanos que já viveu, e escreveu em seu diário durante os momentos aborrecidos de uma campanha de guerra. Em seu diário, que inadvertidamente se tornou o livro *Meditações*, serviu como lembrete dos princípios estoicos que se concentravam na humildade, autoconsciência, serviço, morte, natureza e muito mais.

Sêneca também foi um filósofo romano estoico, estadista, tutor e conselheiro de Nero. Seu trabalho envolve dezenas de ensaios e 124 cartas que envolvem tópicos como educação, amizade, dever civil, obrigação moral, humildade, autoconsciência, abnegação e muito mais. Ele tinha muitos admiradores como Montaigne, Tom Wolfe, Emerson e John Stuart Mill.

Vou compartilhar alguns dos meus princípios favoritos da escola estoica de filosofia, a maioria deles pertencente a esses três pensadores. Se abraçados e exercitados regularmente, os

princípios estoicos defenderão sua criatividade, facilitarão seu fluxo de trabalho e melhorarão seu estado mental e a vida. O trabalho criativo exige que sejamos vulneráveis, comprometidos, adaptáveis e corajosos, e isso requer uma mentalidade que possa prontamente negar distrações ou impulsos negativos enquanto focalizamos nossos corações e mentes no que é importante. É um ato de equilíbrio difícil.

Sem uma filosofia para guiar nosso trabalho e vida, sucumbiremos implacavelmente às nossas desculpas e distrações. Nós vamos cometer o erro confortável de agir sobre o nosso humor ("Eu não estou sentindo isso hoje") e não em nossos princípios.

1. Reconheça que todas as emoções vêm de dentro- "Hoje eu escapei da ansiedade. Ou não, eu a descartei, porque estava dentro de mim, em minhas próprias percepções – não fora." – Marco Aurélio, *Meditações*.

Não é fora das forças que nos fazem sentir algo, é o que dizemos a nós mesmos que criamos nossos sentimentos. Um documento em branco, uma tela ou uma lista de tarefas não marcadas não é inerentemente estressante – são seus pensamentos que estão estressando você.

Muitos de nós querem colocar a culpa e a responsabilidade em objetos externos porque é fácil de fazer, mas a verdade é que todos os conflitos começam internamente, em nossas mentes. Quando fugimos da realidade – um prazo, um e-mail urgente – não estamos fazendo nada além de nos prejudicar e minar nossa autodisciplina.

Da próxima vez que você se deparar com um obstáculo e sentir resistência, não olhe para o que está ao seu redor. Em vez disso, olhe para dentro de você.

2. Encontre alguém que você respeita e use-o para permanecer honesto- "Escolha alguém cujo estilo de vida, bem como as palavras, e cuja face como espelhamento do personagem que está por trás dele, tenha conquistado sua

aprovação. Esteja sempre apontando para si mesmo como seu guardião ou como seu modelo. Esta é uma necessidade, a meu ver, para alguém com um padrão contra o qual nossos personagens podem se medir. Sem uma régua para fazer isso, você não vai fazer o reto torto." – Seneca, Cartas de um Estoico.

Quando comecei meu *blog* e me chamei de escritor, quem eu poderia admirar? Os cursos da minha universidade eram irrelevantes para minhas aspirações e desejos. Felizmente, a internet forneceu acesso a grandes escritores, suas histórias, trabalhos e admoestações. Eu posso apontar para alguém que eu respeito e dizer: "Ah, olhe para o valor que ele fornece, sua ética de trabalho, sua plataforma – que vale a pena aprender."

Faça o que fizer – crie aplicativos, desenhe retratos, escreva livros ou faça filmes de animação – há pessoas com as quais você pode aprender. Você pode estudar sua história, obras, técnicas, sucessos e fracassos. Você pode ouvir entrevistas ou até mesmo contatá-las enviando um e-mail. Você pode descobrir padrões de sucesso e aplicá-los à sua vida.

O que é importante perceber é que isso não é um exercício de comparação. Se você não conseguir um acordo de livro em oito meses ou se o seu produto não atingir o primeiro lugar na primeira semana, como seu modelo, isso não o tornará um fracasso. Em vez disso, como você pode aprender com seus heróis? Como seus ensinamentos e princípios ajudam você a crescer, aprender e criar? Todos, não importa o quão bem-sucedidos eles sejam, têm heróis / mentores para procurar.

3. Reconhecer que há vida após falha- “O que aconteceu impediu você de agir com justiça, generosidade, autocontrole, sanidade, prudência, honestidade, humildade, franqueza e todas as outras qualidades que permitem que a natureza de uma pessoa se realize? Portanto, lembre-se desse princípio quando algo ameaça causar-lhe dor: a coisa em si não era uma desgraça; suportá-la e prevalecer é grande sorte.” - Marco Aurélio, *Meditações*.

Você pode passar meses ou mesmo anos em um projeto, apenas para vê-lo ser criticado, ou pior, ignorado. Certa vez, trabalhei em um projeto pensando que ele se sairia razoavelmente bem. Passei um ano inteiro nisso e foi meu trabalho mais vulnerável até hoje. O resultado foi semelhante a ter um bebê e todos os médicos rindo alto, dizendo: "Meu Deus, que bebê feio!"

É assim que o fracasso é quando você compartilha uma parte de você. Mas recuperar-se desse fracasso é uma prática, uma mentalidade – de fato, as lições que internalizei a partir dessa experiência estão me ajudando a fazer um trabalho melhor. O pensamento continua: sem falhas, não há crescimento.

4. Leia intencionalmente e aplique seu conhecimento- “Não diga apenas que você leu livros. Mostre que por meio deles você aprendeu a pensar melhor, a ser uma pessoa mais discriminadora e reflexiva. Livros são os pesos de treinamento da mente. Eles são muito úteis, mas seria um erro grave supor que se fez progresso simplesmente por ter internalizado seu conteúdo.” - Epictetus, *The Art of Living*.

A leitura de livros sobre *marketing*, negócios ou criatividade fornecerá pontos intermináveis com potencial de conexão para desenvolver uma percepção mais profunda, mas o que, em última análise, fará com que você se torne eficaz nessa arte? Aplicando-a. A leitura prepara sua mente, até mesmo ajuda a evitar erros tolos, mas no final de tudo deve haver o resultado de alguma ação: um fracasso, talvez um sucesso ou uma lição.

O propósito da educação é internalizar o conhecimento, mas, em última instância, desencadear ações e facilitar decisões mais sábias. A leitura de livros de autoajuda, nesse momento, fará com que você se sinta inspirado por uma mudança.

Epicteto



Mas você está seguindo seus princípios quando você tem um *troll*, um cliente rude ou um estranho com raiva na sua cara?

5. Desafie-se a ser brutalmente honesto- “A consciência do erro é o primeiro passo para a salvação’. Esta observação de Epicuro é para mim muito boa. Para uma pessoa que não está ciente de que está fazendo algo errado, não tem desejo de ser corrigido. Você tem que se pegar fazendo isso antes de poder reformar. Algumas pessoas se gabam de seus fracassos: você consegue imaginar alguém que conte suas falhas como méritos alguma vez pensando em sua cura? Assim, para o melhor de sua capacidade, demonstre sua própria culpa, conduza suas próprias investigações em todas as evidências contra si mesmo. Jogue a primeira parte do promotor, em seguida, de juiz e, finalmente, de defensor na mitigação. Seja áspero com você mesmo às vezes.” – Seneca, *Cartas de um Estoico*.

É difícil mudar hábitos se você não sabe por que não fez o seu trabalho hoje e optou por assistir à Netflix.

É importante estar atento aos impulsos que nos impedem de aparecer, envolver-se, comprometer-se e estar presente. “Por que, exatamente, estou me sentindo assim?” Chegue ao fundo disso. Investigue isso. Quando você sentir resistência, use isso como uma deixa para seguir em frente. O desafio, claro, é treinar-se para pensar dessa maneira.

Isto não é sobre talento ou algum reflexo inconsciente. A prática da autoconsciência – pensar sobre o seu pensamento – em como você pensa, sente e se comporta é um músculo. Quanto mais você usa, mais forte se torna.

6. Reflita sobre em que você gasta mais tempo- “Um ponto importante a ter em mente: o valor da atenção varia em proporção ao seu objeto. É melhor não dar às pequenas coisas mais tempo do que elas merecem.” - Marcus Aurelius, *Meditações*.

Esse *troll* (**Troll**: pessoa cujo comportamento ou comentário desestabiliza uma discussão) no seu *feed* do

Twitter? Provavelmente é melhor não responder. Você não precisa dizer a eles onde o botão deixar de seguir está localizado; eu tenho certeza de que eles sabem. Aquele e-mail? Eu sei que é divertido se conectar, mas pode esperar?

Em minhas próprias observações, pessoas que fazem um excelente trabalho, que dominam seu ofício, fazem-no por causa de sua capacidade de priorizar. Eles honram cada hora do dia deles. Se colocarmos câmeras atrás de nossos heróis, nossa ética de trabalho seria comparável? Nosso foco? Nossa determinação em fazer as coisas?

Outro dia eu fiquei realmente chocado com o tempo que passei assistindo no Instagram, vendo outras pessoas vivendo suas vidas e comendo barcos de sushi. Embora esses pequenos intervalos ao longo de nossos dias sejam bons, devemos estar conscientes de como interagimos com nossas distrações (ou são esses vícios?).

Um monte de espectadores sacudindo nosso dedo no Guerrilla Glass é o tempo que poderia ser gasto criando as coisas que as pessoas querem ver.

7. Lembre-se: você não deveria procrastinar- Sempre que tenho dificuldade em acordar ou começar, leio esta passagem:

“Ao amanhecer, quando tiver dificuldade para sair da cama, diga a si mesmo: "Tenho que ir trabalhar – como ser humano. O que eu tenho que reclamar, se eu vou fazer para o que eu nasci – para as coisas que eu fui trazido ao mundo para fazer? Ou é para isso que eu fui criado? Para se aconchegar debaixo dos cobertores e ficar quente?”

– Mas é mais agradável aqui...

Então você nasceu para se sentir "legal"? Em vez de fazer coisas e experimentá-las? Você não vê as plantas, os pássaros, as formigas e aranhas e abelhas em suas tarefas individuais, colocando o mundo em ordem, da melhor forma possível? E você não está disposto a fazer o seu trabalho como ser

humano? Por que você não está correndo para fazer o que sua natureza exige?

– Mas nós temos que dormir algum dia...

Acordado. Mas a natureza estabeleceu um limite para isso – como aconteceu com comer e beber. E você está acima do limite. Você já teve mais do que o suficiente disso. Mas não de trabalhar. Lá você ainda está abaixo da sua cota. Você não se ama o suficiente. Ou você também ama a sua natureza e o que ela exige de você. As pessoas que amam o que fazem se cansam de fazer isso, até se esquecem de se lavar ou comer. Você tem menos respeito por sua própria natureza do que o gravador faz pela gravura, o dançarino pela dança, o avaro pelo dinheiro ou o alpinista social por *status*? Quando estão realmente possuídos pelo que fazem, preferem parar de comer e dormir do que desistir de praticar suas artes.” – Marco Aurélio, *Meditações*.

8. Coloque o telefone longe e esteja presente- “Nada, no meu modo de pensar, é uma prova melhor de uma mente bem organizada do que a capacidade de um homem parar exatamente onde está e passar algum tempo em sua própria companhia.” – Seneca, *Cartas de um Estoico*.

Não é que vivamos numa era de distrações, mas uma era em que não estamos ensinando e adotando motivos conscientes. Para mim, uma criança em um restaurante jogando um jogo em seu *iPad* não é diferente de um adulto folheando o *Instagram* quando os amigos estão por perto. Ambos os cenários são momentos de conexão (para as pessoas ao seu redor, não através de sua tela), comunicação e diversão.

Estar presente, assim como aprender a ficar sozinho, é um hábito. Algumas pessoas são realmente boas nisso porque arranjam tempo para fazê-lo – na verdade, elas precisam disso ou então enlouqueceriam.

Durante o dia, encontre um momento, por mais fugaz que

seja, para simplesmente sentar e ficar quieto. Não importa onde você esteja. Respire profundamente algumas vezes, coloque o telefone em vibração para que não haja possibilidade de interrupção e apenas reflita sobre a série de eventos ocorridos durante o dia. Quando estiver trabalhando, esteja implacavelmente presente. Deixe sua mente se concentrar na tarefa em mãos, no que você está tentando realizar, e faça isso com diligência, paciência, atenção e cuidado. Mais cedo ou mais tarde, você perceberá o quanto isso é importante para sua criatividade e qualidade de vida.

9. Lembre-se de que o tempo é o nosso recurso mais precioso- “Não viver como se você tivesse anos infinitos à sua frente. A morte te obscurece. Enquanto você estiver vivo e capaz – seja bom.” – Marco Aurélio, *Meditações*.

O que particularmente adoro e acho desafiador sobre o estoicismo é que a morte está na linha de frente de seus pensamentos. Eles perceberam a natureza efêmera dos seres humanos e como isso é repetido em muitas facetas da vida.

Ele fornece uma sensação de urgência, para perceber que você viveu um certo número de horas e as horas à sua frente não são garantidas como as que você viveu. Quando penso nisso, percebo que todos os dias são verdadeiramente uma oportunidade de melhorar, não de um jeito meio *clichê*, mas aprender a apreciar honestamente o que somos capazes de alcançar e como somos muito responsáveis pela qualidade de nossas vidas.

Isso torna nosso respeito próprio, ética de trabalho, generosidade, autoconsciência, atenção e crescimento cada vez mais importantes. A última coisa que qualquer um de nós quer fazer é morrer de arrependimento, daí porque seguir os princípios do estoicismo coloca sua vida em perspectiva. Ele te humilha e também deve motivá-lo profundamente.

Por fim, nas palavras de Sêneca: “Devemos caçar as úteis peças de ensino e os ditos espirituosos e nobres que são capazes de aplicação prática imediata – expressões não muito

REFLEXÕES XXIX

forçadas ou arcaicas ou metáforas e figuras de linguagem extravagantes – e aprendê-los tão bem que as palavras se tornam obras”.

A maneira como conduzimos nossas vidas e realizamos nosso trabalho deve incorporar os princípios que praticamos. Menos comparando, criticando e consumindo; mais criando, aprendendo e vivendo. ●

Paul Jun: escritor e autor. Seu último livro, *Connect the Dots: Strategies e Meditations on Self-education*, está disponível. Seu *blog*, *Motivated Mastery*, é onde ele conecta os pontos entre assuntos como maestria, filosofia, psicologia, cultura, autoconsciência e muito mais.

A vida não começa na concepção

Jean Kazez

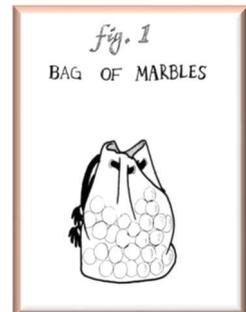


No debate sobre quando a vida começa, uma das opções-padrão é que ela começa na concepção. O espermatozóide penetra no óvulo, e lá vai você, um de nós está em cena. Mas a concepção deve ser eliminada do *menu* de possibilidades. Mesmo que um caso pudesse ser feito de que

nossas vidas começassem muito cedo, a concepção seria impossivelmente cedo.

Eu encontrei pela primeira vez o raciocínio por trás dessa avaliação em uma fonte surpreendente: um livro fascinante chamado *Quando eu comecei?* publicado em 1991 por Norman Ford, um padre jesuíta. Examinando de perto os fatos biológicos sobre a embriogênese, Ford lança dúvidas consideráveis sobre a visão de que cada um de nós existiu como um zigoto de uma célula e daí em diante. As visões de Ford foram consideradas convincentes por muitos filósofos, mas não parecem ter entrado no pensamento dominante sobre o começo da vida.

Precisamos entender que a concepção é um começo impossivelmente precoce para nossas vidas, especialmente agora. Descobertas recentes na edição de genes usando a tecnologia CRISPR-cas9 provavelmente levarão a mais reprodução assistida, mais embriões gerados em laboratório e mais preocupação com as sobras. Se esses embriões restantes forem pessoas futuras, é no mínimo discutível se elas podem ser descartadas. Se eles não são pessoas do futuro, podemos ficar tranquilos, tomando o descarte de

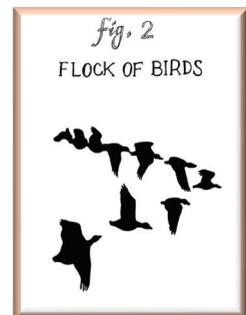


REFLEXÕES XXIX

embriões tão tranquilamente quanto já tomamos o descarte de espermatozoides e óvulos.

Imagine que você tem um menino de cinco anos chamado “Larry” e pense na possibilidade de que sua vida tenha começado quando o espermatozoide penetrou no óvulo. Uma razão para duvidar desse ponto de entrada para Larry tem a ver com os primeiros dias da embriogênese. O único indivíduo unificado e contínuo que é Larry não pode ter seu começo nos primeiros dias se não houver um único indivíduo unificado nos primeiros dias. E sem dúvida não há. As células que se multiplicam rapidamente (duas, depois quatro, depois oito, etc.) são muito parecidas com bolinhas de gude (fig.1), sendo a bolsa a zona pelúcida²⁸ que já foi a parede do ovo. Essa é toda a unidade que eles têm, diz Ford: estar juntos na bolsa. As células ainda não fazem parte de um organismo multicelular, porque não trabalham juntas para fazer as coisas comuns que os organismos fazem, como obter nutrição do ambiente. As células se dividem, então há mais delas, mas a coleção não cresce em volume. Os filósofos Barry Smith e Berit Brogaard apontam que a coleção também não possui sistema de defesa para manter a estabilidade. Se uma célula é arrancada, simplesmente desaparece.

Como se vê, as células podem ter um pouco mais de unidade do que uma bolsa de bolinhas de gude. Pesquisas recentes na embriogênese sugerem que as células em divisão podem não ser tão confusas. De fato, a coleção de células pode até ter eixos – um topo e um fundo, uma parte traseira e uma frente. Um pesquisador sugeriu que os eixos são determinados pelo ponto exato em que o espermatozoide penetrou no óvulo. No entanto, esse tipo de unidade pode não ser suficiente para fazer a



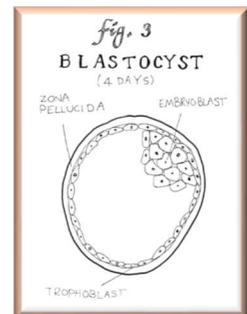
²⁸ **Pelúcido:** Que deixa passar a luz; transparente ou translúcido.

REFLEXÕES XXIX

coleção de células contar como um organismo unificado. Neste ponto, o *conceptus* ("morula" é o termo técnico nesta fase) tem a unidade espacial de um bando de pássaros (fig. 2), não a unidade funcional de um organismo que se nutre, cresce e mantém sua estabilidade. E talvez isso não seja realmente surpreendente. Afinal, as células são muito especiais. Cada uma delas, assim como o zigoto original, pode iniciar um feto separado. Se isso acontecer quando houver duas células, o resultado resultará gêmeos; se quando há quatro células, o resultado resultará quádruplos, etc.

Há um forte argumento a ser feito de que Larry não existe como um conceito de duas, quatro, oito ou dezesseis células, porque é uma coleção de coisas, não um indivíduo unificado; e ele também não existe mais cedo, como um zigoto. Mas um pouco mais tarde, nos dias quatro, cinco ou seis, por exemplo? Para pensar sobre essa questão, precisamos de mais alguns fatos sobre a embriogênese.

O aglomerado de células continua se dividindo dentro da zona pelúcida, que é a casca externa que sobrou do ovo, e não pode se expandir muito. Assim, as células ficam progressivamente menores. Então, aproximadamente no quarto dia após a concepção, as células mais externas (cerca de uma centena delas) começam a ficar compactadas, de modo que há uma camada externa de células achatadas, o trofoblasto e uma cavidade cheia de fluido no meio. Dentro da cavidade, em um polo, forma-se o embrioblastos ou massa celular interna (meras doze células). Com essas mudanças, o *conceptus* se tornou um blastocisto (fig. 3). Então, no quinto dia, outra grande mudança ocorre: o blastocisto eclode da zona pelúcida. Sem esse saco constritor, o blastocisto imediatamente começa a crescer e a massa celular interna começa a se diferenciar. Algumas delas, em combinação com o trofoblasto, tornar-se-á

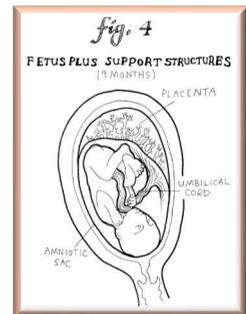


REFLEXÕES XXIX

a placenta, o saco amniótico e outras estruturas de suporte, mas a maior parte será usada para fazer o corpo fetal. No sexto dia, o blastocisto completa sua jornada através da trompa de Falópio e implanta na parede uterina.

Com esse quadro geral no lugar, tome o blastocisto no quarto dia, com sua camada externa de trofoblasto e seu embrioma interno. Se a coleção de células que existia anteriormente era apenas uma coleção, e não Larry, o blastocisto é o bastante de um sistema unificado para contar como um organismo, de modo que pudesse ser a primeira encarnação de Larry? Certamente há muito mais unidade do que uma bolsa de bolinhas, mas não tem todos os sinais de um organismo. Ainda não cresce (por causa da zona pelúcida), e ainda não tem como manter sua própria estabilidade. Mas deixe de lado a questão da unidade. Há outra razão para imaginar se o blastocisto é o começo de Larry.

O blastocisto contém os ingredientes do embrião posterior e de todas as suas estruturas de suporte. De fato, 85% dos blastocistos se transformarão em estruturas de suporte e apenas 15% se transformarão em fetos. Se o blastocisto aos quatro dias continua como algo, continua como a montagem do feto e suas estruturas de suporte (fig. 4). Mas não continua como o feto sozinho. Se Larry, seu filho de cinco anos, voltar para o feto maduro sozinho às nove, oito, sete, seis... meses, e o feto maduro sozinho não remonta a todo o blastocisto, então Larry não retorna a todo o blastocisto.



Não poderíamos dizer que o feto maduro apenas remonta a uma parte do blastocisto – o embrioblasto? Não, nós realmente não podemos, por razões que têm a ver com a geografia do embrioblasto. O embrioblasto se desenvolverá parcialmente no feto, mas também parcialmente no sistema de suporte fetal. O que está faltando no embrioblasto no dia quatro é,

REFLEXÕES XXIX

portanto, uma diferenciação completa. Há diferenciação parcial, mas isso é tudo. Com apenas uma diferenciação parcial, o feto rudimentar e as estruturas rudimentares de apoio ainda estão um tanto mescladas; assim, não há nada que possa ser escolhido e identificado como a primeira encarnação do feto maduro; e, conseqüentemente, nada que possa ser identificado como Larry, seu filho. Então, o dia quatro é muito cedo para ser o primeiro dia da vida de Larry, mas o dia cinco também é muito cedo.

Agora, esse raciocínio pressupõe que Larry, seus traços de cinco anos, retornem ao feto maduro sozinho, e não às estruturas do feto mais apoio. E isso é pelo menos inicialmente bastante plausível. É natural pensar que ele já foi o residente de um saco amniótico, nutrido por uma placenta, assim como aos cinco anos de idade ele será apenas o residente da sua casa e nutrido pela geladeira. Mas você pode pensar diferentemente sobre isso. Para defender a visão de que Larry começa com o blastocisto no dia quatro, ou no quinto dia (após a eclosão), ou no sexto dia (após a implantação), pode-se dizer que Larry remonta ao feto maduro mais suas estruturas de suporte. Ele já foi uma entidade com um saco amniótico e placenta como partes, em contraste com como Larry de cinco anos nunca terá sua geladeira como parte. Você pode dizer que estas partes externas de Larry são descartadas no nascimento, como mais tarde na vida ele vai descartar unhas, cabelos e células mortas da pele. Não é senso comum que temos um saco amniótico, uma placenta e assim por diante, como partes de nós mesmos quando somos muito, muito jovens, mas isso não está fora de questão.

Cerca de quatorze dias após a concepção, quando a linha primitiva se desenvolve (o primeiro sinal de uma medula espinhal emergente), a diferenciação completa ocorreu: uma parte distinta do embrião é fetal e outras partes são estruturas de suporte. O feto posterior, tomado separadamente das estruturas de suporte, pode ser rastreado até a parte fetal do

embrião de catorze dias. Se você considera que Larry, o feto maduro, é apenas um feto, e acredita que as estruturas de apoio nunca fazem parte dele, você pode rastreá-lo até 14 dias, mas não antes. Antes disso, o *conceptus* é uma fusão de estruturas fetais e de suporte, de modo que não há parte dele que possa ser identificado como Larry em sua forma mais primitiva.

Então parece que há duas histórias coerentes aqui. História um: Larry começa a existir uma vez que há um blastocisto unificado (por volta do dia quatro ou cinco, no mínimo), e mais tarde tem a placenta, o saco amniótico, e assim por diante, como partes temporárias, para mais tarde ser descartado. História dois: Larry começa a existir como parte do embrião implantado em catorze dias, e nunca em qualquer ponto, tem a placenta, etc., como partes. Mas não há história coerente em que Larry é o *conceptus* nos dias um, dois ou três.

Dizer que Larry começa a vida no quarto ou quinto dia, ou talvez no quatorze, não é muito mais do que dizer que a vida começa na concepção e, por muitas razões, alguns dirão que a verdade é dramaticamente diferente: a vida começa muito depois. Mas mesmo que apenas isso fosse concedido – que a vida não começa antes do quarto dia ou quatorze anos – isso teria algumas implicações importantes. Para fins de fertilização *in vitro*, embriões são usados quando eles são apenas alguns dias de idade – as devoluções podem ser cinco dias de idade ou menos. Se a tecnologia de edição genética estivesse envolvida, os embriões poderiam ser ainda mais novos, já que o procedimento é feito no estágio zigótico. Assim, o problema das sobras pode não ser um problema, dependendo do procedimento, e dependendo do que faz mais sentido – dia quatro ou cinco ou dia quatorze.

É uma boa notícia para futuros pais que optam por esses procedimentos que a vida não começa na concepção, mas simplesmente interessante para todos nós. Colocando-o no estilo de Charles Dickens, pode ser que a história de nossas vidas comece com "Eu nasci" – há fortes argumentos para um

REFLEXÕES XXIX

começo tardio – e também pode ser que a história comece consideravelmente mais cedo. Pode até ser que a história da minha vida comece com “Eu sou um embrião de quatro (ou quatorze) dias”. Mas a história não começa mais cedo. A vida não começa na concepção. ●

Jean Kazez: professor de filosofia na Southern Methodist University. Este ensaio é adaptado de seu novo livro, *The Philosophical Parent: Fazendo as perguntas difíceis sobre ter e criar filhos* publicado pela Oxford University Press.

Artigo publicado na revista *THE PHISOPHERS' MAGAZINE* no dia 3 de novembro de 2017

Por que os filósofos não falam sobre a escravidão?

Chris Meyns



O surgimento e a rápida expansão nos anos 1600 de um sistema transatlântico de escravização e comércio comercial de pessoas moldaram profundamente o mundo moderno, tanto material quanto intelectualmente. Muitos de seus efeitos ainda reverberam hoje. No entanto, quando você se volta para a filosofia do início do período moderno, você encontrará uma ausência aberta. Raramente, se é que é, a escravidão é estudada na história da filosofia moderna.

Eu sou, por algumas razões, um estudioso da filosofia moderna, então sou profissionalmente sensível aos acontecimentos neste período. O fato me incomoda. Este artigo começou como uma série de *tweets* sobre como o tópico da escravidão está amplamente ausente da erudição e do ensino da filosofia moderna primitiva. Desde então, fiquei ainda mais convencido de que há algo errado aqui.

Durante a última década, de janeiro de 2007 até dezembro de 2016 inclusive, cinco revistas de topo que publicam artigos em História da Filosofia Moderna (Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Archiv für Geschichte der Philosophie, Revista Britânica para a História da Filosofia, Revista História da Filosofia e História da Filosofia Trimestral) publicaram 990 artigos originais combinados.

Destes 990 artigos, apenas cinco (0,05%) têm como tema principal a escravidão. Nenhum desses cinco se encaixa diretamente com o início do período moderno. Dois abordam o discurso de Nietzsche contra a mentalidade de escravo, dois

outros cobrem Aristóteles antigo e um final se volta para o libertário do século XIX, John Stuart Mill.

A área de Filosofia do Século XVII / XVIII no popular repositório PhilPapers não possui sequer uma categoria de folha para “Escravidão”. Para fins de comparação, ele tem subseções dedicadas às ideias de Kant sobre o que é preciso para ser um gênio (34 entradas) e “A lacuna de O / A” na meta ética de Hume (27 entradas).

Tampouco a ausência está confinada à pesquisa. Um curso típico da “Early Modern Philosophy 101” abrangerá fantasias céticas, contratos sociais e monadologias, mas não dirá nada sobre escravidão. Até mesmo a Coleção de Estudos sobre Diversidade e Inclusão da American Philosophical Association está aquém do esperado. Nenhum dos programas listados em “História da Filosofia” aborda a escravização. Escravidão surge apenas duas vezes nesta coleção, tanto para cursos de filosofia social e política. Por que a escravidão está faltando na história da filosofia moderna primitiva?

Tudo isso pode ser um acidente. Estudiosos devem apenas escrever sobre o que eles são apaixonados, certo? Ninguém é obrigado a estudar qualquer assunto em particular. Mas os filósofos não são burros. Eles são treinados para voltar atrás, refletir e perceber quando o trabalho movido pela paixão se transforma em uma omissão coletiva.

Talvez haja pouco para falar. A falta de materiais de origem. Os filósofos dos primeiros tempos modernos chegaram a discutir a escravidão?

Eles fizeram. Existem alguns grandes filósofos que conhecemos e amamos. John Locke em seu Segundo Tratado do Governo (1690) insiste que todos os “homens” estão naturalmente em “um estado de perfeita liberdade... [e] igualdade”, e que ninguém poderia se vender como escravo por dinheiro, mesmo se quisesse. Alguns são rápidos em celebrar panfletos antiescravistas, como a afirmação de Montesquieu em 1748 de que “o estado de escravidão é, em

sua própria natureza, ruim”.

Existem também nomes menos familiares. Conheça Phyllis Wheatley (1753-1784), uma das primeiras escritoras afro-americanas, cujo poema “Sobre a África para a América” reflete sua própria experiência. Conheça Quobna Ottobah Cugoano (1757-1791), nascido no atual Gana. Ele sobreviveu a operações de rapto e trabalho forçado nas plantações de açúcar de Granada. Seus pensamentos e sentimentos sobre o tráfico mau e perverso da escravidão e do comércio das espécies humanas (1787) refuta ponto por ponto todas as tentativas de “europeus desumanos bárbaros” para justificar a escravidão.

Cugoano defendeu um dever global de libertar as pessoas escravizadas: “Portanto, é tanto o dever de um homem que é roubado dessa maneira sair das mãos de seu escravo, como é para qualquer comunidade honesta de homens sair das mãos de vilões”. Conheça também Olaudah Equiano (1746–1797), cuja narrativa interessante e a vida de “Olaudah Equiano” ou Gustavus Vassa, o africano, publicado em 1789, apresenta uma série de considerações sobre escravidão, dignidade e empoderamento. E conhecer o doutor em filosofia, Anton Wilhelm Amo (1703–1759), originalmente de Axim (no Gana de hoje) e depois associado às universidades alemãs de Jena e Halle. Ambos publicados contra a escravidão, além de escrever sobre filosofia da mente e método filosófico. Tendo experimentado a escravização em primeira mão, esses filósofos escrevem a partir de uma posição de autoridade epistêmica.

Há também uma onda de mulheres brancas filósofas europeias, que desafiam sua própria posição subjugada na sociedade como uma escravização. “Se todos os homens nascem livres, como é que todas as mulheres nascem escravas?”, Indaga Mary Astell em *Algumas reflexões sobre o casamento* (1706). Judith Drake, em *Um Ensaio em Defesa do Sexo Feminino* (1696), reclama que: “Mulheres, como nossos negros em nossas plantações ocidentais, nascem escravas e

vivem prisioneiras em suas vidas”.

Essas mulheres brancas se apropriaram de imagens de africanos. Escravidão das plantações caribenhas para lamentar sua própria condição social.

Você não deveria ficar envergonhado se não tivesse ouvido falar desses filósofos. Muitos profissionais empregados em departamentos de filosofia também não poderiam mencionar uma única das suas obras. Os “efeitos ossificantes da canonização”, como o chamou o editor do *British Journal for the History of Philosophy*, Michael Beaney, podem ser extremamente astutos, silenciosamente, mas com certeza nos fazendo esquecer dezenas de figuras e questões significativas.

Com tanto material sobre as primeiras filosofias modernas da escravidão, como é que esse aspecto do período fica de fora? A resposta é: porque se encaixa desconfortavelmente com a forma como gostamos de pensar na história da ciência moderna. Os primeiros escritores modernos usaram generosamente o manto da ciência e da filosofia para fornecer “justificativas” aparentes para a escravização das pessoas. Tais episódios mancham a imagem imaculada de nossa amada herança. No entanto, às vezes, a história da filosofia fica feia rapidamente.

Os sistemas de escravidão existiram em muitas formas e culturas, desde antigas penestas²⁹ gregas até a classe nobi nas primeiras dinastias coreanas, o comércio de escravos otomanos e a escravidão por dívidas na atual Europa. Estima-se que 45,8 milhões de pessoas vivem atualmente em alguma forma de escravidão, de acordo com o site *globalslaveryindex.org*. Ainda assim, o início do período moderno trouxe uma mudança fundamental e duradoura nas concepções de escravização.

As sociedades sempre distinguiram grupos internos e

²⁹ **Penestas**: povo primitivo da Ilíria meridional, na antiga Grécia.

REFLEXÕES XXIX

externos. No entanto, muitas das primeiras sociedades gregas, hebraicas e cristãs permitiram que pessoas de grupos sociais externos escapassem de seu *status* inferior, convertendo-se (religiosamente) ou assimilando-se às práticas do grupo social dominante. Na Grécia antiga, por exemplo, os chamados “bárbaros” (pessoas cuja conversa soava aos ouvidos gregos como “barra de bar”) podiam se assimilar aprendendo a falar, escrever e viver como um grego.

Na Europa, isso começou a mudar durante o século XV, como Robert W. Sussman faz no *The Myth of Race*. A Inquisição Espanhola introduziu uma nova forma biológica de discriminação dentro e fora do grupo. Motivos de discriminação começaram a incluir não apenas crenças, práticas ou religião, mas também considerações sobre a etnia, incluindo “pureza de sangue”. Surgiu a ideia de que existem tipos biologicamente diferentes de pessoas. Enquanto a discriminação era econômica e politicamente motivada, a essência da teoria científica lhe dava a aparência de justificação.

Mudar um campo de discriminação para outro pode parecer menor, mas foi sísmico. Você pode alterar seus hábitos, crenças e qual idioma você fala. Mas os fundamentos biológicos, baseados no sangue, removem essa opção. Nas palavras de Sussman: “Os povos minoritários ou conquistados não podiam mudar suas identidades; eles não poderiam se converter ou assimilar na sociedade dominante”.

Nos séculos subsequentes, com o aumento do entusiasmo dos intelectuais europeus, encontramos essas ideias básicas se expandindo em duas formas perniciosas. Teoria número um é que existem espécies distintas de seres humanos. Às vezes essa ideia toma a forma que, enquanto todos os seres humanos compartilham uma única origem na criação de Eva e Adão (uma visão conhecida como monogênese), devido às influências do clima e do hábito, certos grupos de pessoas se transformaram do ideal em degenerados tipos de humanos. Às vezes a ideia era a de que nem todas as pessoas realmente

derivam da mesma fonte, mas algumas têm uma origem diferente (poligênese).

Com base nisso, a teoria número dois é a de que há uma hierarquia que determina qual dessas espécies é verdadeiramente humana, o que inclui dimensões como capacidade de raciocínio, civilização e senso moral. Infelizmente, sem surpresa, os europeus brancos que criaram essa hierarquia decidiram que os europeus brancos saíam por cima. Dizia-se que outros "tipos" de pessoas detinham as classificações mais baixas desse *ranking* de paralelepípedos. Kant, por exemplo, subdivide os seres humanos em "brancos", "negros", "a raça huna (mongol ou kalmuk)" e "hindu ou hindustani", notando em suas palestras sobre geografia física que "a humanidade está em sua maior perfeição na raça, a dos brancos".

Ideias sobre tipos humanos hierarquicamente ordenados foram usadas como racionalizações *post-hoc* sobre como os europeus maltratavam as pessoas locais que encontravam em suas viagens de conquista. Como Sussman coloca: "Embora essas práticas discriminatórias tenham começado como resultado das condições econômicas e políticas, as teorias 'científicas' que justificam esse tipo de racismo começaram a aparecer na Espanha e em Portugal no século XV, e após a descoberta da América expandiram-se para justificar atitudes racistas semelhantes, como as ideias para os nativos americanos, asiáticos e, mais tarde, escravizados os africanos".

Se os americanos nativos e os africanos não fossem totalmente humanos de qualquer forma, seria bom maltratá-los, explorar seus corpos, recursos, romper laços familiares, acabar com histórias pessoais. Os europeus inventaram um conceito de raça para justificar a escravização e chamaram-na de ciência.

O filósofo Charles Mills conceituou esses primeiros eventos modernos como a criação de um "contrato racial", em seu livro de 1997 com o mesmo título. Uma variação do bem conhecido "contrato social", neste contrato racial, um grupo de humanos,

autodesignados como “brancos”, baseado em certos critérios fenotípicos, concorda em categorizar todos os humanos remanescentes como “não brancos”. Eles concordam em tratar os brancos como pessoas plenamente desenvolvidas, enquanto as pessoas de cor são relegadas a um *status* de pessoas menos que completas, ou “subpersonas”, com um “*status* moral inferior”. O contrato racial, nessa perspectiva, é um acordo implícito entre brancos para privilegiar diferentemente os brancos e explorar os corpos, a terra, os recursos e negar oportunidades socioeconômicas àqueles categorizados como “não brancos”. Estes últimos são meros “objetos” vivos que o contrato governa.

Nossos filósofos muito amados não inventaram essas peculiaridades do pensamento. Mas a reviravolta na história: o entusiasmo inicial deles certamente ajudou a cimentar as racionalizações baseadas na raça da escravidão como princípios intelectualmente respeitáveis.

Locke alegou alegremente que todas as pessoas nascem naturalmente livres, enquanto também é coautor das Constituições Fundamentais de Carolina (1669), das quais o artigo 110 diz: “Todo homem livre da Carolina terá poder absoluto e autoridade sobre seus escravos negros, de opinião ou religião”, porque qualquer outra opção infringiria os direitos de propriedade de um escravo.

David Hume, ainda amplamente acalentado por seu ceticismo sobre o EU e a causalidade, foi um dos primeiros a aceitar a poligênese, e sustentou que as pessoas de cor eram “naturalmente inferiores” aos brancos. Aqui está Hume em seu ensaio “Of National Character”(1748): “Nunca houve uma nação civilizada de qualquer outra compleição do que branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, seja em ação ou especulação. (...) Para não mencionar nossas colônias, há escravos negros espalhados por toda a Europa, dos quais ninguém jamais descobriu os sintomas da ingenuidade; embora as pessoas baixas, sem educação, vão começar entre nós e se distinguir em todas as profissões.”

Poucas coisas poderão destruir a posição de Kant como um dos teóricos morais mais influentes da era moderna. Mas Kant, pegando carona em Hume, lançou a antropologia racista. Kant aceitou a poligênese. Kant proclamou que, na ordem hierárquica das espécies humanas, somente os brancos poderiam atingir o livre-arbítrio, e as habilidades morais e racionais completas – ser pessoas genuínas. O igualitarismo moral de Kant tinha uma restrição de domínio quantificadora, pois só se aplicava aos brancos. Sua proeminência permitiu que essas ideias se entrincheirassem na classificação da humanidade até o século XX. (O racismo franco de Kant é um *outlier*, já que atraiu até agora alguma atenção acadêmica).

Algumas de nossas amadas figuras centrais da modernidade absorveram as ideias da supremacia branca em suas filosofias, emprestando-lhes credibilidade filosófica, contribuindo assim para propagá-las por séculos. Um silêncio contínuo sobre escravidão no início do período moderno prejudica a filosofia. Isso acontece, é claro, porque é historicamente impreciso. Os filósofos escreveram sobre a escravização na época, mas muitas de suas obras são em geral encobertas, omitidas. Como resultado, nossa compreensão da filosofia dessa época é, na melhor das hipóteses, limitada, seletiva, higienizada. Isso machuca.

Também dói epistemicamente. Nós perdemos argumentos, ideias, conceituações alternativas. Isto diz respeito não apenas à questão de definição – o que é a escravização, como isso afeta as pessoas, como as pessoas poderiam fazer parecer justificado –, mas também uma série de questões associadas sobre liberdade, humanidade, dívida, propriedade, corpo e mente, poder. É uma mera coincidência que Spinoza argumente que os seres humanos são mantidos em um estado de "servidão" ("servidão" em latim) de suas emoções? Acontece que Hume, ao narrar a relação entre a paixão e a vontade, escreve: "A razão é e deve ser apenas a escrava das paixões"? Ambos os autores assinalam uma condição na qual uma coisa (humanos, razão) carece de

autogoverno, e a subjugação os ajuda a conceitualizá-la.

A personalidade frequentemente aparece proeminentemente nos programas da Early Modern. Descartes, em seu Discurso sobre o método e as Meditações, mostrou que, em uma condição de dúvida global, um indivíduo "EU" ainda pode ter certeza de que eles mesmos existem: sempre que penso, sou – seu cogito, soma. Enquanto o cogito funciona como uma fórmula universal, compartilhado por todos, Mills afirma que reflete apenas um ângulo extremamente limitado sobre a gama de questões filosóficas em torno da incerteza da existência pessoal.

Alguém cuja humanidade sistematicamente é ignorada com base em seu fenótipo pode enfrentar problemas radicalmente diferentes. Mills escreve: “Se a sua existência diária é em grande parte definida por opressões, por relações forçadas com o mundo, não lhe ocorrerá que a dúvida sobre a existência do seu opressor possa, de algum modo, ser um problema filosófico sério ou urgente; essa ideia simplesmente parecerá frívola, uma vantagem de privilégio social”.

Para alguém que é tratado não como pessoa, mas como um objeto animado – Aristóteles chamou as pessoas escravizadas de “ferramentas vivas” –, a questão filosófica central é convencer os outros de que ela é uma pessoa, alguém com racionalidade, posição moral. A maior parte dos pensamentos e sentimentos de Cugoano é dedicada a esse propósito.

Não posso deixar de ouvir Mills como filósofos desafiadores, como eu, que estudam o início do período moderno. Estes são os nossos heróis, este é o nosso período, é a nossa omissão se falharmos em teorizá-lo. Mas o desafio foi resolvido? Mal. Das 2.629 citações ao texto de Mills (a partir de agosto de 2017), quase nenhuma é a bolsa de estudos sobre Descartes ou a filosofia moderna inicial de forma mais geral.

Poucos dos heróis do século XVII e XVIII da filosofia se pronunciaram contra a escravidão. Hoje, poucos historiadores da filosofia moderna inicial falam sobre a

escravidão. Podemos chamar isso de “negligência ocupacional”. Não tenho certeza se a escravização é o princípio organizador correto para confrontar as realidades filosóficas relevantes. Como o genocídio, a pobreza ou o sexismo, a escravidão não deve ser tomada de forma despreocupada. Não é apenas outro nicho de pesquisa.

A realidade da escravidão é feia. Muitos ainda sentem um estigma pessoal em torno da descendência da escravidão; reparações significativas ainda não se materializaram. Os filósofos devem evitar sustentar a “ficção dos fãs da escravidão”, como Roxane Gay disse sobre a planejada história da Confederação da guerra civil americana.

Mas, dado que a escravização é um fato do mundo atual, sua perniciosa versão racializada originada nos tempos modernos, qualquer filósofo interessado nos fatos terá de lidar de alguma forma com ela. Se ficarmos em silêncio sobre os argumentos filosóficos em torno da escravidão, é como se nada tivesse acontecido. Como se suas consequências surgissem do nada. Como as campanhas lideradas por estudantes como “Por que meu currículo é branco?” Na UCL, “Decolonising the University” na SOAS e “Rhodes Must Fall” nas universidades da Cidade do Cabo e Oxford apontam, muitos currículos universitários mantêm um currículo caído, inclinação colonialista. Se continuarmos a reverenciar algumas de suas figuras brancas supremacistas – Kant e Hume foram respectivamente os autores mais discutidos no BJHP entre 1993 e 2013 –, deixando “escorregar” muitos dos autores que interrogam a escravidão (incluindo mulheres e homens de cor, mulheres brancas), que enviam uma mensagem. Essa mensagem não é bonita.

No recente documentário de Raoul Peck, *Eu não sou seu negro*, James Baldwin expressa: “A história não é o passado. É o presente”. Como escrevemos a história da filosofia no presente, selecionamos determinados tópicos, omitimos outros, isto tem seus efeitos. Já é hora de os filósofos estudarem o início do período moderno para começar a falar

sobre a escravidão. ●

Chris Meyns: professor assistente de filosofia na Universidade de Utrecht, especializando-se no início da filosofia moderna da mente e da metafísica.

Artigo publicado na revista **THE PHISOPHERS' MAGAZINE** no dia 28 de outubro de 2017

LUIZ BIANCI

Ninguém 'tem tudo', porque 'ter tudo' não existe

Lindy West



Oh, nós mulheres modernas. Sempre perseguindo o indescritível "tudo", esperando "tê-lo" enquanto ainda "tendo" o resto de "isso". Olhe para mim, "comendo" meu "bolo"! E esse "outro" "bolo" também!

A mais recente exploração de se as mulheres não podem "ter tudo" (ou seja, caso você não esteja familiarizado com o clichê mais chato do feminismo, tanto uma vida familiar satisfatória quanto uma carreira de sucesso) é Anne.

A peça muito discutida pela Atlantico, de Marie Slaughter, intitulada "Por que as mulheres ainda não podem ter tudo?" Com o qual eu acho que concordo, vendo que "tudo" é uma construção mágica completamente inventada e sem base que não faz sentido. E não, certamente não podemos "ter" coisas que não existem. (Se eu estiver errada sobre isso, então meu outro carro é um centauro, onde a metade da frente é Ryan Gosling e a metade de trás é a versão de cavalo de Ryan Gosling. BRB, colocando isso no meu quadro de visão.)

A peça de Slaughter não é estúpida ou terrível, e isso não é uma queda. É muuuuito, entretanto – e desnecessariamente, talvez. Em torno da palavra a peça começa a parecer, fundamentalmente, como intermináveis iterações de "Oh não! Pessoas ocupadas estão ocupadas!" Por um minuto eu estava preocupada que seria impossível para mim ter uma família e ler este artigo durante todo o tempo.

Mas! Dito isso, Slaughter não é um manequim, e ela escreve sobre sua decisão de sacrificar o emprego para a família com vulnerabilidade e cuidado. Slaughter trabalhou como a

primeira diretora de planejamento de políticas no Departamento de Estado por dois anos, até 18 meses atrás, quando se demitiu e voltou para Nova Jersey para ficar com o marido e dois filhos adolescentes. E junto com essa decisão veio a percepção culpada de que "ter tudo" pode não ser tão compreensível depois de tudo:

Eu tinha sido a única a dizer às mulheres jovens em minhas palestras que você pode ter tudo e fazer tudo, independentemente do campo em que você esteja. O que significa que eu fiz parte, embora involuntariamente, de fazer milhões de mulheres sentirem que elas são as culpadas se não conseguirem subir a escada tão rápido quanto os homens e também ter uma família e uma vida doméstica ativa (e serem magras e bonitas).

... As mulheres da minha geração apegaram-se à crença feminista com a qual fomos criados, mesmo que nossas fileiras tenham sido progressivamente enfraquecidas por tensões insolúveis entre família e carreira, porque estamos determinadas a não abandonar a bandeira para a próxima geração. Mas quando muitos membros da geração mais jovem pararam de ouvir, alegando que repetir "você pode ter tudo" é simplesmente uma realidade, é hora de falar.

Eu admiro Slaughter como escritora, mulher e profissional no topo de seu campo. Mas algo com esse argumento apenas me incomoda – algo sutil, vagamente errado, mas não indutor de raiva. Para ser perfeitamente honesta, tive dificuldade em colocar o dedo nela. Mas eu acho que está profundamente envolvido no que Rebecca Traister articulou tão eloquentemente em Salon:

Aqui está o que está errado, o que sempre esteve errado, em comparar o sucesso feminista com "ter tudo": é uma deturpação de um movimento social revolucionário. A noção de que o desempenho feminino deve ser medido pela capacidade das mulheres de "ter tudo", reformula uma luta justa por uma maior paridade política, econômica, social e

sexual como um projeto aquisitivo.

Primeiro de tudo, ninguém está feliz. Ninguém "tem tudo" – não mulheres, nem homens, nem presidentes, nem herdeiras, nem bebês, nem gatinhos (talvez gatinhos). A ideia de que existe uma definição homogênea de "tudo", que todas as mulheres devem desejar é dolorosamente redutora. "Vamos redescobrir a busca da felicidade", diz Slaughter, "e vamos começar em casa". Essa é a linha mais presunçosa de todo o artigo. Talvez algumas mulheres não encontrem a felicidade em casa. Talvez algumas mulheres não encontrem a felicidade em suas carreiras. Ou na arte não lucrativa. Ou no fornecimento de suas famílias. Ou estar sozinha. Não há um objetivo singular para qualquer pessoa – homem ou mulher – e ainda assim o feminismo nos vendeu essa noção pré-embalada de sucesso que, quando você a abre, é totalmente indefinida. E eu acho que esse é o meu principal problema com o artigo, que tenta chegar a uma conclusão sobre esta coisa que é quase inteiramente sem definição. Ela parece pensar que este objetivo nebuloso, "ter tudo", é prejudicial, mas ela legítima escrevendo sobre isso com tanta reverência.

As mulheres, ela diz, são apenas diferentes dos homens, e até que a estrutura profissional focada no homem mude para acomodar nossas necessidades especiais, estamos enalacradas. Nós simplesmente não vamos fazer funcionar. Porque, claro, todas as mulheres são iguais, querem as mesmas coisas e reagem da mesma maneira às mesmas pressões.

A proposição de que as mulheres podem ter carreiras de alto poder desde que seus maridos ou parceiros estejam dispostos a dividir a carga dos pais igualmente (ou desproporcionalmente) pressupõe que a maioria das mulheres se sintam tão à vontade quanto os homens de estarem longe de seus filhos. Seu parceiro está em casa com eles. Na minha experiência, isso simplesmente não é o caso.

E essa atitude vem dolorosamente perto da capitulação. O

feminismo é difícil. As mulheres são apenas diferentes. A linha de chegada está longe. Estava cansada. Tempo esgotado. Como Traister aponta, Slaughter chegou onde ela está (professora titular em Princeton, diplomata de alta potência) graças às lutas das mulheres que vieram antes dela. Então, para ela enquadrar nosso presente profundamente complicado, como algum tipo de ponto final cansado é profundamente desencorajador.

Os cérebros ainda estão sendo reconectados, os sistemas ainda estão sendo reformulados para acomodar os papéis em evolução. A política de reação (como a embalagem deste artigo, se não o artigo em si) empurra para trás cada passo feminino, cada conquista, e ainda há um enorme esforço para corrigir as injustiças de gênero (e raciais, sexuais e econômicas) que tornam a realidade igualdade indescritível. Um documento como o de Slaughter oferece um testemunho valioso para esses desafios remanescentes. Mas sua apresentação como um diagnóstico enfraquecedor da insuperabilidade é antifeminista, antimulher, barata e reacionária.

O objetivo final de qualquer movimento social, realmente, é que todo mundo comece a fazer o que diabos eles querem, mas o que Slaughter estava fazendo antes (Departamento de Estado), e que ela está fazendo agora (mamãe), são ambos vinculados a essa ideologia arcaica. Oh, para quebrar essas barreiras profissionais, as mulheres precisam ser mais duras, mais inteligentes e mais dedicadas do que qualquer colega do sexo masculino. Ou, ah!, ter uma família porque uma mulher precisa fazer sacrifícios e ser uma cuidadora constante. Besteira. Tudo ainda está jogando na ideia de que "ser mulher" significa algo específico.

As mulheres não são monolíticas e a cultura é tão exaustivamente complexa que não há finalidades concretas sobre o que as pessoas devem fazer. (Existem, com certeza, aquelas abertas que facilitam a escolha e a liberdade, em vez de rigidez e conformidade: as pessoas não devem oprimir

REFLEXÕES XXIX

outras pessoas. Todas as pessoas merecem direitos iguais. Você sabe, todas as velhas castanhas.) Porque todos nós crescemos atoladas nessa cultura dilacerada – onde as mulheres são objetos, cuidadoras e capituladoras – ninguém tem perspectiva suficiente para chegar a uma conclusão e dizer: *"É assim que as coisas devem ser. As mulheres não podem ter uma carreira e uma família.* Parada total. *"Só podemos pensar em tantos passos à frente.*

Há cem anos as feministas mais radicais teriam desistido da ideia de um passeio de prostitutas ou de um "senador bombista". E daqui a cem anos, provavelmente se sentirão da mesma forma sobre este argumento maluco de que as mulheres poderão fazer o que diabos eles quiserem? É claro que elas podem chupar às vezes, e às vezes isso não acontece, e todas as pessoas terão que sacrificar certas coisas por certas outras. A única coisa que podemos fazer agora é trabalhar em direção a uma meta em que todos – todos – têm as mesmas escolhas e chances. Qualquer comentário além disso fatalmente é falho – porque não sabemos o suficiente. ●

Lindy West

Artigo publicado na revista *Atlantic* dia 22 de junho de 2012

Os corredores são masoquistas, narcisistas e obsessivos?

Pam R Sailors



É o que Pam R Sailors pensa quando pensa em correr

Eu não comecei a correr em uma missão para desnudar o núcleo essencial da minha identidade. Na verdade, é mais correto dizer que comecei a correr não para o autoconhecimento, mas de autoaversão. Minha decisão foi nada mais do que uma resolução de Ano-Novo que aconteceu. Eu não sou a única a esse respeito. Estudos formais e pesquisas informais consistentemente descobrem que a saúde e a aptidão são a principal motivação para a corrida, tanto para homens quanto para mulheres, tanto nos níveis competitivo quanto recreativo. No entanto, existe uma extensa literatura e folclore exaltando os grandes poderes da autodescoberta na corrida, especialmente a corrida de longa distância. Mesmo assim, os corredores de longa distância frequentemente exibem vários traços de caráter menos que ideais. Talvez a presença dessas características leve certas pessoas a se tornarem corredores ou talvez a corrida crie ou exacerbe tais características. De qualquer forma, se correr é de fato autorrevelador, alguns aspectos do EU revelado podem ser melhores se deixados cobertos, já que as exposições mais frequentemente descobertas, para usar os termos de Aristóteles, excesso e deficiência. Mais precisamente, Aristóteles *Ética a Nicômaco* prescreve tudo com moderação, dizendo que “se algo é agradável e propício à saúde ou à boa forma, [o homem temperado] desejará isso moderadamente e de maneira correta; e ele desejará da mesma maneira qualquer outra coisa que seja agradável, se não for um obstáculo para a saúde e a

boa forma, não se desvia da multa e não excede seus recursos”. Dada a recente onda de mortes de pessoas correndo maratonas, ou os contos anedóticos de ex-corredores prejudicados por anos de batidas no asfalto, pode-se argumentar que correr pode muito bem ser um obstáculo para a saúde. Os muitos exemplos de corredores profissionais que usam substâncias proibidas para melhorar o desempenho, bem como corredores recreativos que participam de corridas sem pagar a taxa de inscrição, mostram que os corredores podem se desviar da multa. É um olhar atento e ouvir na linha de partida de qualquer corrida irá fornecer evidências de que muitos dos que se alinharam excederam seus meios, tanto físicos quanto financeiros. Ainda assim, talvez esses indicadores negativos possam ser superados pelo poder de autodescoberta proporcionado pela corrida.

Não é preciso mergulhar profundamente na literatura da corrida à distância para encontrar alegações sobre o poder aparentemente miraculoso de correr para iluminar a pessoa essencial dentro de si. George Sheehan, que escreveu colunas populares e livros sobre corrida, frequentemente sugeria que a atividade prometia algum tipo de autodescoberta. Em sua *Corrida e Ser*, ele diz: “Quando você me vê, aquela figura solitária na estrada, eu estou procurando pelo meu território, eu mesmo, a pessoa que eu devo ser. Não sou mais o observador me observando, falando e reagindo. Eu não sou a pessoa que os outros veem, conhecem e até amam. Ali estou eu inteiro; eu sou finalmente quem eu sou.”

Runner's World, uma das revistas de imprensa popular mais lidas – o tipo de publicação mais lida por corredores casuais – faz regularmente afirmações semelhantes, com John Bingham sugerindo, por exemplo, que “Quem somos está lá antes de nós. Tudo o que precisamos fazer é olhar.” E, aparentemente, isso se refere literalmente, uma vez que Bingham estabelece a alegação com a história de ver seu reflexo correndo pela janela da frente de uma loja.

Para aqueles que são mais aventureiros do que a multidão do

mundo dos corredores, ou talvez os egos deles estão mais profundamente escondidos, apenas o desafio extremo da corrida de ultramaratona será suficiente. "Ultramaratona" refere-se a qualquer corrida com mais de 26,2 milhas – uma das mais difíceis é a Badwater, uma corrida de 135 milhas através do Vale da Morte, Califórnia, no auge do calor do verão. Em seu livro sobre sua experiência de dirigir Badwater (Para o Limite: Um Homem, Vale da Morte e o Mistério da Resistência) Kirk Johnson escreveu sobre imaginar que os rigores da corrida iriam descascar tudo, menos o núcleo essencial de seu próprio ser. "Imaginei um raio dourado de luz que brilharia, e eu estenderei meus braços no brilho e diria: 'Cheguei ao que sou – este homem, parado aqui neste momento no tempo – não mais e não menos.' Eu seria queimado limpo." Johnson ficaria desapontado mais tarde, achando que os extremos da corrida levaram não à clareza e harmonia, mas a embaraçosos momentos de clareza sobre aspectos de si mesmo que ele poderia não ter sido forçado a reconhecer. Descrevendo o momento do qual ele menos se orgulha, ele diz: "Senti-me sozinho e oprimido e perto do ponto de dissolução e de alguma forma mesquinha, pequena, egoísta e desagradável, eu precisava de todo mundo acordado e sofrendo também. Eu me tornaria o atleta egocêntrico exigente, afetuoso que eu sempre odiei, chafurdando em minha autopiedade e exigindo que todos compartilhassem minha experiência porque era tão preciosa e importante.

Mesmo quando um corredor acredita que o eu real foi revelado e transformado para o melhor, a transformação pode não ser tão positiva ou visível para os outros. Andrew Sheehan, filho do já mencionado George, escreveu a história de crescer por meio da progressão de seu pai de médico não executivo para provavelmente a pessoa mais popular que está concorrendo e escrevendo sobre isso no mundo (Chasing the Hawk: Procurando por meu pai, encontrei eu mesmo). Ele sugere que o autoconhecimento supostamente fomentado pela corrida pode ter iludido seu pai em grande medida. Embora o mais velho Sheehan tenha alegado que correr "fez com que

parasse de beber, libertou-o da raiva, colocou-o em contato consigo mesmo e fez dele um ser criativo”, o jovem nota que ele e seus irmãos sempre se divertiram com “o grau em que ele ficou aquém da autodescrição”. A falta de autoconsciência e a presença de um autofoco quase completo, implícito aqui, sugerem a natureza obsessiva / compulsiva de muitos corredores de longa distância. Na verdade, o próprio Sheehan reconheceu esse recurso, dizendo: “Por que comecei a correr não é mais importante. É o suficiente para gerar um desejo de correr. Então a corrida em si assumiu: correr tornou-se uma compulsão autorrenovadora. Quanto mais eu corria mais eu queria correr.

Várias pessoas comentaram de forma semelhante sobre o caráter viciante da corrida; alguns (muitas vezes os próprios corredores ou psicólogos que estudam corredores) fizeram a comparação entre corredores e aqueles que sofrem de transtorno obsessivo / compulsivo. Scott Tinley, um ex-campeão de triatleta, observou em um artigo na revista *Triathlete* a marcante presença de características obsessivas / compulsivas em corredores. “Muitos atletas têm delírios de grandeza, sonhando em ganhar o campeonato mundial depois da primeira temporada. Nós nunca estamos satisfeitos; pensamos de modo linear, tentando entender e controlar tudo o que fazemos.” Berger e Mackenzie (em *Psychology of Running*) observaram traços obsessivos / compulsivos em uma atleta do sexo feminino que examinaram sua análise psicodinâmica, atribuindo a ela “rigidez intensa e altamente focalizada; preocupação dirigida com detalhes técnicos; excesso de confiança em intelectualidade com uma capacidade afetiva cada vez menor; preocupação e autocrítica marcante; excesso de preocupação com a responsabilidade moral e profissional, com ênfase no que deve ser feito; e atividade de rotina constante realizada com o uso de um cronograma e listas de verificação”.

Mais informalmente, Andrew Sheehan comentou sobre o aparecimento de traços obsessivos / compulsivos em seu pai,

que aumentaram proporcionalmente ao seu envolvimento na corrida. E, embora seja improvável que ele reconhecesse em si mesmo, as próprias palavras de George Sheehan revelam o alto foco, autocrítica e busca incessante pela perfeição da atividade rotineira, já que ele relaciona uma conversa com sua companheira de assento na viagem de avião para casa. Maratona do Campeonato Nacional de AAU, onde terminou no terceiro lugar. "O que eu faço agora? Mais do mesmo, só que melhor. Corra outro e aprenda muito mais sobre mim e sobre o mundo e quem me fez. Corra outro e outro. Tome banho de dor e fadiga. Alcance energias que eu ainda não usei. Corra outro e outro e outro. Faça a minha verdade fora dessa experiência, do que acontece". A menção de Sheehan de dedicar sua vida exclusivamente à realização de seus próprios objetivos e de se banhar em dor e fadiga sugere dois traços de caráter adicionais frequentemente encontrados em corredores, narcisismo e masoquismo.

Arnold Cooper discute essa conexão (em *Psychology of Running*), sugerindo que uma das razões pelas quais as pessoas são motivadas a correr é que elas têm "necessidades narcísicas e masoquistas", que são "lindamente gratificadas por percorrer distâncias que estão claramente além dos usos pretendidos do corpo humano". Cooper descreve o narcisismo como "comportamentos derivados de interesse, preocupação e satisfação consigo mesmo", enquanto "masoquismo se refere à estranha propensão humana de parecer capaz de extrair algum tipo de prazer ou satisfação da dor". Ambos ocorrem como parte do desenvolvimento normal das crianças, pois trabalham para obter consciência de si mesmas como indivíduos separados com necessidades, desejos e relacionamentos, exercendo sua autonomia à medida que percebem que não são totalmente dependentes da mãe nem de posse de todas as crianças em seus poderes. Esta última realização leva estranhamente a comportamentos masoquistas, à medida que as crianças obtêm prazer de atos como bater a cabeça. O prazer é derivado do controle envolvido – isto é, o bebê sente prazer na dor porque não é

REFLEXÕES XXIX

imposto de fora, mas prova o poder do bebê de controlar suas próprias circunstâncias. Desta forma, bebês (e corredores), preservam seu senso de valor por meio de ativamente e propositadamente buscando as dores que não podem realmente ser evitadas, e retirando prazer delas. É como gritar “eu pretendia fazer isso”, depois de cair ou de se deparar com um móvel particularmente afiado.

Mais uma vez, é George Sheehan quem, de maneira não intencional, descreve esse elemento da corrida. “Como a maioria das crianças, acho que controlo minha vida. Acredito em ser independente. Estou certo de que fui colocado nesta terra para me divertir. Como a maioria das crianças, eu vivo no melhor de todos os mundos possíveis, um mundo feito para corrida e corrida, onde nada além de bom pode acontecer. E, como a maioria das crianças, eu não percebo todo o trabalho feito por outras pessoas para fazer isso dessa maneira.”

Não é possível assistir a uma maratona ou ler uma revista direcionada a corredores sem perceber quantas necessidades os corredores parecem ter e quantas pessoas e produtos estão prontamente disponíveis para satisfazer essas necessidades. Não importa as meias, sapatos, shorts, camisetas, moletons, bonés e luvas, o corredor totalmente preparado também pode se beneficiar de barras energéticas, bebidas esportivas, suplementos proteicos, GU, esteiras, troncos diários, pulseiras e colares ID, simuladores de altitude, suspensórios, cintas de joelho, vídeos motivacionais e de treinamento, monitores de velocidade e distância, monitores cardíacos e, é claro, joias de 14 K corredores ou o número mágico “26.2” (com um diamante para o ponto decimal). Mesmo correr “descalço” exige a compra de sapatos minimalistas. É uma tarefa assustadora, de fato, seguir a injunção de Aristóteles de não exceder os próprios meios quando apresentados a todos os tipos de produtos que prometem melhorar a vida de todos os corredores. 14 K joias com figuras em bastão de corredores ou o número mágico “26.2” (com um losango para o ponto decimal).

A busca narcisista pelo controle também se manifesta na atenção concentrada dos corredores em todos os aspectos do funcionamento de seus corpos. Mesmo quando os corredores afirmam gostar de correr com os outros, Cooper sugere que a afirmação simplesmente mascara “sua preocupação com seus próprios corpos e seu constante monitoramento de seu estado e desempenho. Os corredores têm permissão para uma regressão de autoenvolvimento que é uma reminiscência de crianças explorando-se com grunhidos de prazer e concentração.”

Autobiografia de Paula Radcliffe (Paula: My Story So Far) é tanto um catálogo das inúmeras doenças e ferimentos que se abateram sobre ela como um relato de suas façanhas de corrida. Felizmente para Radcliffe, ela é cercada por um elenco de apoio de médicos e fisioterapeutas, sempre pronta para prescrever outro tratamento para seus males.

O corredor de ultramaratona Kirk Johnson diz que decidir fazer os preparativos necessários para correr uma maratona "é um ato de arrogância, uma afirmação de autoafirmação careca e ego". E não se corre uma maratona sem grande ajuda dos outros, o que leva Johnson a continuar: “Se correr uma maratona, para não falar de uma ultramaratona, é um ato egoísta de base, então a ideia de montar um bajulador, um grupo de adoradores para acompanhar e suprir todas as necessidades de cada um [é] certamente patológico”. Ou, poderíamos dizer, narcisista.

Junto com o narcisismo vem uma tendência pronunciada ao masoquismo. Nos momentos mais difíceis de uma corrida, Sheehan se sentiu “desafiado a escolher o sofrimento, a suportar a dor, a suportar dificuldades”. Eu notei pela primeira vez esse abraço de dor enquanto agia como espectador (ou, como diria Johnson, um adorador bajulador) enquanto um amigo corria a Maratona de Chicago. Não foram as pessoas que conseguiram percorrer a distância com relativa facilidade quem me interessou, mas as pessoas que conseguiram terminar apenas com os níveis mais extremos de

dor. Um cartão postal (distribuído pela Nike) comemorando a corrida afirmou que “mamilos sangrentos são um troféu”. Cooper sugere que, a partir da dolorosa experiência de percorrer grandes distâncias, mamilos sangrentos e tudo, os adultos obtêm prazer que ecoa o masoquismo que bate a cabeça dos bebês. “A inevitável experiência da dor e da descrição, pelo menos alguns corredores, da dor como parte integrante da experiência de corrida, parece ser uma repetição da necessidade desesperada da criança de criar tudo – até mesmo sua própria dor. Além disso, a aguda experiência de si mesmo por meio da dor do corpo, concomitante a uma visão turva do mundo, ajuda a fortalecer o que pode estar nos corredores, um sentido enfraquecido de autodefinição clara”.

E assim, voltamos ao círculo completo de acordo com a afirmação de que a corrida fornece autoconhecimento, que o verdadeiro EU da pessoa é revelado no ato de correr. E o que é do EU que é revelado? É aquele que nós abraçamos? Em muitos casos, podemos responder afirmativamente, mas certamente nem sempre ou sem qualificação. Em alguns casos, o *self* revelado pode ser aquele que não consegue obter a média entre a autocritica detalhada encontrada no transtorno obsessivo / compulsivo e o extremo autofoco e delírios de grandeza encontrados no narcisismo. Ou como Aristóteles julgaria, aquele que não experimenta o desejo de algo conducente à saúde ou à aptidão moderadamente ou no caminho certo. ●

Pam R Sailors: professora de Filosofia na Missouri State University. Ela escreve sobre filosofia do esporte e bioética.

Artigo publicado na revista *The Philosophers' Magazine* no dia 12 de novembro de 2015

Mestres do amor

Emily Esfahani Smith



A ciência diz que relacionamentos duradouros se resumem – você adivinhou – em gentileza e generosidade

Todos os dias de junho, o mês de casamento mais popular do ano, cerca de 13.000 casais americanos dirão “eu faço”, comprometendo-se com um relacionamento duradouro que será cheio de amizade, alegria e amor que os levará aos seus últimos dias nesta terra. Exceto, é claro, não funciona assim para a maioria das pessoas. A maioria dos casamentos fracassa, terminando em divórcio e separação ou devolvendo-se à amargura e disfunção. De todas as pessoas que se casam, apenas três em cada dez permanecem em casamentos saudáveis e felizes, como aponta o psicólogo Ty Tashiro em seu livro *A Ciência da Felicidade para Sempre*, publicado no início deste ano.

Os cientistas sociais começaram a estudar casamentos observando-os em ação na década de 1970 em resposta a uma crise: os casais casados estavam se divorciando a taxas sem precedentes. Preocupados com o impacto que esses divórcios teriam sobre os filhos dos casamentos desfeitos, os psicólogos decidiram lançar sua rede científica sobre os casais, trazendo-os ao laboratório para observá-los e determinar quais eram os ingredientes de um relacionamento saudável e duradouro. Cada família infeliz era infeliz à sua maneira, como Tolstoi alegou, ou todos os casamentos miseráveis compartilhavam algo tóxico em comum?

O psicólogo John Gottman foi um desses pesquisadores. Nas últimas quatro décadas, ele estudou milhares de casais em uma missão para descobrir o que faz as relações

funcionarem. Recentemente, tive a oportunidade de entrevistar Gottman e sua esposa Julie, também psicóloga, em Nova York. Juntos, os renomados especialistas em estabilidade conjugal dirigem o Instituto Gottman, que se dedica a ajudar os casais a construir e manter relacionamentos amorosos e saudáveis baseados em estudos científicos.

John Gottman começou a reunir suas descobertas mais críticas em 1986, quando montou “The Love Lab” com seu colega Robert Levenson na Universidade de Washington. Gottman e Levenson trouxeram recém-casados para o laboratório e os observaram interagir uns com os outros. Com uma equipe de pesquisadores, eles ligaram os casais aos eletrodos e pediram que falassem sobre o relacionamento, como eles se conheceram, um grande conflito que enfrentaram juntos e uma lembrança positiva que tiveram. Enquanto falavam, os eletrodos mediam o fluxo sanguíneo, os batimentos cardíacos e o volume de suor que produziam. Em seguida, os pesquisadores enviaram os casais para casa e os acompanharam seis anos depois para ver se ainda estavam juntos.

A partir dos dados que reuniram, Gottman separou os casais em dois grandes grupos: os *mestres* e os *desastres*. Os *mestres* ainda estavam felizes juntos depois de seis anos. Os *desastres* haviam terminado ou eram cronicamente infelizes em seus casamentos. Quando os pesquisadores analisaram os dados que coletaram sobre os casais, eles viram diferenças claras entre os *mestres* e os *desastres*. Os *desastres* pareciam calmos durante as entrevistas, mas sua fisiologia, medida pelos eletrodos, contava uma história diferente. Seus batimentos cardíacos eram rápidos, suas glândulas sudoríparas estavam ativas e seu fluxo sanguíneo era rápido. Seguindo milhares de casais, Gottman descobriu que, quanto mais fisiologicamente ativos os casais estavam no laboratório, mais rapidamente suas relações se deterioravam com o tempo.

Mas o que a fisiologia tem a ver com alguma coisa? O problema era que os *desastres* mostravam todos os sinais de

excitação – estar em modo de luta ou fuga – em seus relacionamentos. Ter uma conversa sentada ao lado de sua esposa era, para seus corpos, como enfrentar um tigre com dentes de sabre. Mesmo quando falavam sobre facetas agradáveis ou mundanas de seus relacionamentos, estavam preparados para atacar e ser atacados. Isso fez com que os batimentos cardíacos aumentassem e os tornava mais agressivos um com o outro. Por exemplo, cada membro de um casal poderia estar falando sobre como seus dias haviam se passado, e um marido muito excitado poderia dizer à esposa: “Por que você não começa a falar do seu dia? Não vai demorar muito tempo.

Os *mestres*, em contraste, mostraram baixa excitação fisiológica. Sentiam-se calmos e conectados, o que se traduzia em um comportamento afetuoso e exitoso, mesmo quando eles lutavam. Não é que os *mestres* tivessem, por padrão, uma melhor composição fisiológica do que os *desastres*; é que os *mestres* criaram um clima de confiança e intimidade que os tornaram mais emocionalmente e fisicamente confortáveis.

Gottman queria saber mais sobre como os *mestres* criavam essa cultura de amor e intimidade e como os *desastres* a esmagavam.

Em um estudo de acompanhamento em 1990, ele projetou um laboratório no campus da Universidade de Washington para parecer um lindo retiro de café da manhã. Ele convidou 130 casais recém-casados para passar o dia neste retiro e os observou como faziam aquilo que casais normalmente fazem nas férias: cozinhar, limpar, ouvir música, comer, bater papo e sair. E Gottman fez uma descoberta crítica neste estudo – um que fica no coração do porquê de alguns relacionamentos prosperarem enquanto outros definham.

Durante todo o dia, os parceiros faziam pedidos de conexão, o que Gottman chama de “lances”. Por exemplo, digamos que o marido é um entusiasta dos pássaros e percebe um pintassilgo do outro lado do pátio. Ele poderia dizer à sua esposa: “Olhe

REFLEXÕES XXIX

para aquele lindo pássaro lá fora!” Ele não está apenas comentando sobre o pássaro. Ele está solicitando uma resposta de sua esposa – um sinal de interesse ou apoio – esperando que eles se conectem momentaneamente.

A esposa agora tem uma escolha. Ela pode responder "virando-se" ou "afastando-se" do marido, como diz Gottman. Embora a oferta de pássaros pareça pequena e boba, ela pode realmente revelar muito sobre a saúde do relacionamento. O marido achava que o pássaro era importante o suficiente para conversar e a questão é se a esposa reconhece e respeita isso.

As pessoas que se voltaram para seus parceiros no estudo responderam engajando o licitante, mostrando interesse e apoio na licitação. Aqueles que não o fizeram – aqueles que se afastaram – não responderam nem responderam minimamente e continuaram fazendo o que quer que estivessem fazendo, como assistir à TV ou ler o jornal. Às vezes eles respondiam com evidente hostilidade, dizendo algo como: "Pare de me interromper, estou lendo".

Essas interações de licitação tiveram efeitos profundos no bem-estar conjugal. Os casais que se divorciaram após um acompanhamento de seis anos tiveram "lances em direção a" em 33% das vezes. Apenas três em cada dez dos seus pedidos de ligação emocional foram recebidos com intimidade. Os casais que ainda estavam juntos depois de seis anos tiveram "ofertas de volta" em 87% das vezes. Nove em dez vezes eles estavam atendendo às necessidades emocionais do parceiro.

Ao observar esses tipos de interações, Gottman pode prever com até 94% de certeza se os casais – héteros ou gays, ricos ou pobres, sem filhos ou não – serão separados, juntos e infelizes, ou juntos e felizes vários anos depois. Muito disso se resume ao espírito que os casais trazem para o relacionamento. Eles trazem gentileza e generosidade; ou desprezo, críticas e hostilidade?

“Há um hábito mental que os *mestres* têm”, explicou Gottman

REFLEXÕES XXIX

em uma entrevista, “que é isto: eles estão examinando o ambiente social para coisas que podem apreciar e agradecer. Eles estão construindo essa cultura de respeito e apreciação muito propositalmente. *Desastres* estão *escaneando* o ambiente social pelos erros dos parceiros.”

"Não é apenas o ambiente de digitalização", opinou Julie Gottman. "É *escanear* o parceiro pelo que o parceiro está fazendo certo ou esquadrinhar o que ele está fazendo errado e criticar *versus* respeitá-lo e expressar apreciação."

Desprezo, eles descobriram, é o fator número um que separa os casais. As pessoas que estão focadas em criticar seus parceiros perdem 50% das coisas positivas que seus parceiros estão fazendo e percebem negatividade quando não estão lá. As pessoas que dão ao parceiro o ombro frio – deliberadamente ignorando o parceiro ou respondendo minimamente – prejudicam o relacionamento fazendo com que o parceiro se sinta inútil e invisível, como se não estivesse ali, não fosse valorizado. E as pessoas que tratam seus parceiros com desprezo e as criticam não apenas matam o amor no relacionamento, mas também matam a capacidade do parceiro de combater os vírus e os cânceres. Ser malvado é a sentença de morte dos relacionamentos.

A bondade, por outro lado, une os casais. Uma pesquisa independente da deles mostrou que a bondade (juntamente com a estabilidade emocional) é o mais importante preditor de satisfação e estabilidade em um casamento. A bondade faz com que cada parceiro se sinta cuidado, compreendido e validado – sinta-se amado.

"Minha recompensa é tão ilimitada quanto o mar", diz Juliet, de Shakespeare. "Meu amor tão profundo; quanto mais eu dou a ti, / Quanto mais eu tenho, pois ambos são infinitos."

É assim que a bondade funciona também: há uma grande quantidade de evidências mostrando que quanto mais alguém recebe ou testemunha bondade, mais elas serão gentis, o que leva para espirais ascendentes de amor e generosidade em um

relacionamento.

Existem duas maneiras de pensar em bondade. Você pode pensar nisso como um traço fixo: ou você tem ou não. Ou você poderia pensar em bondade como um músculo. Em algumas pessoas, esse músculo é naturalmente mais forte que em outros, mas pode crescer mais forte em todos com exercícios. Os mestres tendem a pensar em bondade como um músculo. Eles sabem que têm que exercê-lo para mantê-lo em forma. Eles sabem, em outras palavras, que um bom relacionamento requer um trabalho duro sustentado.

"Se o seu parceiro expressa uma necessidade", explicou Julie Gottman, "e você está cansado, estressado ou distraído, então o espírito generoso entra quando um parceiro faz uma oferta, e você ainda se volta para o seu parceiro".

Nesse momento, a resposta fácil pode ser se afastar do seu parceiro e se concentrar no seu *iPad* ou no seu livro ou na televisão, murmurar "Uh huh" e seguir em frente com sua vida, mas negligenciar pequenos momentos de conexão emocional afastado em seu relacionamento. Negligência cria distância entre parceiros e gera ressentimento em quem está sendo ignorado.

O momento mais difícil de praticar a bondade é, naturalmente, durante uma briga -, mas esse também é o momento mais importante para ser gentil. Deixar o desprezo e a agressão espiral fora de controle durante um conflito pode infligir danos irrevogáveis em um relacionamento. "A bondade não significa que não expressamos nossa raiva", explicou Julie Gottman, "mas a gentileza informa como escolhemos expressar a raiva. Você pode jogar lanças no seu parceiro. Ou você pode explicar por que você está ferido e com raiva, e esse é o caminho mais gentil".

John Gottman elaborou sobre essas lanças: "*Desastres* dirão as coisas de maneira diferente em uma luta. Os *desastres* dirão 'Você está atrasado. O que você tem? Você é como sua mãe'. Masters dirá: "Sinto-me mal por te questionar sobre o

REFLEXÕES XXIX

seu atraso, e sei que não é sua culpa, mas é realmente irritante que você esteja atrasado novamente.”

Para as centenas de milhares de casais que se casam neste mês – e para os milhões de casais atualmente juntos, casados ou não – a lição da pesquisa é clara: se você quer ter um relacionamento estável e saudável, exercite bondade cedo e com frequência.

Quando as pessoas pensam em praticar a bondade, muitas vezes pensam em pequenos atos de generosidade, como comprar presentes um ao outro ou trocar um ao outro de vez em quando. Embora esses sejam ótimos exemplos de generosidade, a gentileza também pode ser incorporada à própria espinha dorsal de um relacionamento por intermédio da maneira como os parceiros interagem no dia a dia, independentemente de haver ou não fricções nas costas e chocolates envolvidos.

Uma maneira de praticar a bondade é ser generoso com as intenções do seu parceiro. A partir da pesquisa dos gottmans, sabemos que os *desastres* veem a negatividade em seu relacionamento, mesmo quando não está lá. Uma esposa furiosa pode presumir, por exemplo, que quando o marido deixou o assento da privada, ele estava deliberadamente tentando irritá-la. Mas ele pode ter esquecido distraidamente de colocar o assento no lugar.

Ou digamos que a esposa está atrasada para jantar (de novo), e o marido presume que ela não o valoriza o suficiente para mostrar sua data a tempo, depois que ele se deu ao trabalho de fazer uma reserva e sair do trabalho cedo para que pudessem passar uma noite romântica juntos. Mas acontece que a esposa estava atrasada porque ela parou em uma loja para pegar um presente para a noite especial. Imagine-a se juntando a ele para o jantar, animada para entregar seu presente, apenas para perceber que ele está de mau humor porque interpretou mal o que estava motivando seu comportamento. A capacidade de interpretar as ações e intenções do seu parceiro

REFLEXÕES XXIX

de forma caritativa pode suavizar a borda afiada do conflito.

“Mesmo nos relacionamentos em que as pessoas estão frustradas, quase sempre há coisas positivas acontecendo e pessoas tentando fazer a coisa certa”, disse-me o psicólogo Ty Tashiro. “Muitas vezes, um parceiro está tentando fazer a coisa certa, mesmo que seja mal executada. Então aprecie a intenção.

Outra poderosa estratégia de bondade gira em torno da alegria compartilhada. Um dos sinais reveladores dos casais de *desastre* que Gottman estudou foi sua incapacidade de se conectar com as boas notícias um do outro. Quando uma pessoa no relacionamento compartilhava a boa notícia de, digamos, uma promoção no trabalho com entusiasmo, a outra respondia com desinteresse, checando o relógio ou fechando a conversa com um comentário do tipo: "Isso é legal".

Todos nós já ouvimos que os parceiros devem estar lá um para o outro quando as coisas ficam difíceis. Mas pesquisas mostram que estar lá um para o outro quando as coisas dão certo é realmente mais importante para a qualidade do relacionamento. Como alguém responde às boas notícias de um parceiro pode ter consequências dramáticas para o relacionamento.

Em um estudo de 2006, a pesquisadora psicológica Shelly Gable e seus colegas trouxeram jovens casais adultos para o laboratório para discutir recentes eventos positivos de suas vidas. Os psicólogos queriam saber como os parceiros responderiam às boas notícias uns dos outros. Eles descobriram que, em geral, os casais respondiam às boas notícias uns dos outros de quatro maneiras diferentes que eles chamavam de: passiva, destrutiva, ativa, destrutiva, passiva, construtiva e ativa, construtiva.

Digamos que um dos parceiros tenha recebido recentemente a excelente notícia de que ingressou na faculdade de medicina. Ela dizia algo como "Eu entrei na minha melhor

escola de medicina!"

Se o parceiro respondesse de maneira passiva e destrutiva, ele ignoraria o evento. Por exemplo, ele pode dizer algo como: "Você não acreditaria nas boas notícias que recebi ontem! Eu ganhei uma camiseta grátis!"

Se o parceiro respondesse de maneira passiva e construtiva, ele reconheceria as boas novas, mas de uma maneira indiferente e discreta. Uma resposta construtiva passiva típica é dizer "Isso é ótimo, querida" enquanto ele envia um texto para seu amigo em seu telefone.

No terceiro tipo de resposta, ativa e destrutiva, o parceiro diminuiria as boas novas que seu parceiro acabou de receber: "Você tem certeza de que pode lidar com todos os estudos? E quanto ao custo? A escola de medicina é tão cara!"

Finalmente, há respostas construtivas ativas. Se seu parceiro respondesse dessa maneira, ele parou o que estava fazendo e se engajou de todo coração com ela: "Isso é ótimo! Parabéns! Quando você descobriu? Eles ligaram para você? Que aulas você fará no primeiro semestre?"

Entre os quatro estilos de resposta, a resposta construtiva ativa é a mais gentil. Enquanto os outros estilos de resposta são assassinos da alegria, a resposta construtiva ativa permite que a parceira aproveite sua alegria e dê ao casal a oportunidade de se relacionar com as boas novas. Na linguagem dos gottmans, a resposta construtiva ativa é uma maneira de "voltar-se" para a oferta de seus parceiros (compartilhar as boas novas) em vez de "se afastar" dela.

A resposta construtiva ativa é fundamental para relacionamentos saudáveis. No estudo de 2006, Gable e seus colegas acompanharam os casais dois meses depois para ver se eles ainda estavam juntos. Os psicólogos descobriram que a única diferença entre os casais que estavam juntos e os que se separaram era a resposta construtiva ativa. Aqueles que mostraram interesse genuíno nas alegrias de seus parceiros

REFLEXÕES XXIX

estavam mais propensos a estar juntos. Em um estudo anterior, Gable descobriu que a resposta construtiva ativa também estava associada a uma maior qualidade de relacionamento e mais intimidade entre os parceiros.

Há muitas razões pelas quais os relacionamentos falham, mas se você olhar para o que impulsiona a deterioração de muitos relacionamentos, muitas vezes é um colapso da bondade. À medida que as tensões normais de uma vida se acumulam – com filhos, carreira, amigos, sogros e outras distrações, afastando o tempo para o romance e a intimidade – os casais podem dedicar menos esforços ao relacionamento e deixar que as pequenas queixas um do outro os separe. Na maioria dos casamentos, os níveis de satisfação caem dramaticamente nos primeiros anos juntos. Mas entre os casais que não apenas perduram, mas vivem felizes juntos por anos e anos, o espírito de bondade e generosidade os guia para frente. ●

Emily Esfahani Smith: autora de *O poder do significado: criar uma vida que importa*. Ela é colunista do *The New Criterion* e editora da *Hoover Institution da Universidade de Stanford*, onde administra o *Ben Franklin Circles Project*. Artigo publicado na revista *Atlantic* no dia 12 de junho de 2014

Doze rudes revelações sobre sexo

Alain de Botton



Para transcender o desconforto que o sexo normalmente desperta, talvez seja necessário repensar radicalmente o desejo, o casamento, a fidelidade e muito mais

Sexo, fomos levados a acreditar, é tão natural quanto respirar. Mas, na verdade, afirma o filósofo britânico Alain de Botton, está "próximo da ciência dos foguetes em complexidade". Não é apenas uma força poderosa, é muitas vezes contrária a muitas outras coisas que nos interessam. O sexo cria intrinsecamente conflitos dentro de nós. Nós ansiamos por sexo com pessoas que não conhecemos ou amamos. Isso nos faz querer fazer coisas que parecem ímorais ou degradantes, como dar um tapa em alguém ou ser amarrado. Nós nos sentimos desconfortáveis perguntando às pessoas que amamos pelos atos sexuais que realmente queremos.

Não há como negar que o sexo tem seus encantos suados e, em seus momentos mais extraordinários, dissolve o isolamento que a vida incorporada nos impõe. Mas esses momentos são raros, é exceção e não a regra, diz de Botton, fundador da London's School of Life. "O sexo sempre vai nos causar dores de cabeça; não é algo sobre o qual possamos nos tornar milagrosamente relaxados." Sofremos em particular, sentindo-nos "dolorosamente estranhos sobre o sexo que ansiamos ter ou lutamos para evitar".

Se nos voltarmos aos livros sobre sexo para nos ajudar a desenvolver essa experiência central de nossas vidas, normalmente teremos a



certeza de que a maioria dos problemas é mecânica, uma questão de método. Em seu próprio livro, *Como Pensar Mais sobre o Sexo*, De Botton argumenta que nossas dificuldades derivam mais da multiplicidade de coisas que queremos da vida, da acumulação de ressentimentos cotidianos ou da estranheza do próprio impulso sexual. Aqui estão algumas das perguntas mais básicas que ele responde.

Por que a maioria das pessoas mente sobre seus verdadeiros desejos?

É raro passar pela vida sem sentir que somos de alguma forma um pouco estranhos em relação ao sexo. É uma área em que a maioria de nós tem uma impressão dolorosa, no fundo do coração, de que somos bastante incomuns. Apesar de ser uma das atividades mais privadas, o sexo é, no entanto, cercado por uma série de ideias poderosamente e socialmente sancionadas que codificam como pessoas normais devem se sentir e lidar com o assunto. Na verdade, no entanto, poucos de nós são remotamente normais sexualmente. Somos quase todos assombrados por culpa e neuroses, por fobias e desejos disruptivos, por indiferença e repulsa. Somos universalmente desviantes –, mas apenas em relação a alguns ideais altamente distorcidos da normalidade.

A maior parte do que somos sexualmente permanece impossível de nos comunicar com alguém que gostaríamos que pensasse bem de nós. Homens e mulheres apaixonados instintivamente se abstêm de compartilhar mais do que uma fração de seus desejos, por medo, geralmente acertado, de gerar desgosto intolerável em seus parceiros.

Nada é erótico que não seja também, com a pessoa errada, revoltante, que é precisamente o que faz com que os momentos eróticos sejam tão intensos: no momento preciso em que a aversão poderia estar no auge, encontramos apenas boas-vindas e permissão. Pense em duas línguas explorando o reino profundamente privado da boca – aquela cavidade escura e úmida que ninguém, a não ser nosso dentista,

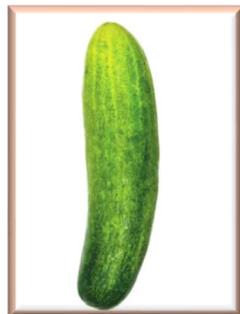
geralmente entra. A natureza privilegiada da união entre duas pessoas é selada por um ato que, com outra pessoa, horrorizaria os dois.

O que se desenrola entre um casal no quarto é um ato de reconciliação mútua entre dois EUS secretos que emergem finalmente da solidão pecaminosa. Seu comportamento está em desacordo com o comportamento esperado deles pelo mundo civilizado. Finalmente, na semiescuridão, um casal pode confessar às muitas coisas maravilhosas e dementes que ter um corpo as leva a desejar.

Por que o sexo é mais difícil de se falar nesta época, não menos?

Qualquer que seja o desconforto que sentimos em relação ao sexo, é comumente agravado pela ideia de pertencermos a uma era liberada – e deveria estar achando o sexo uma questão direta e despreocupada, um pouco como o tênis, algo que todos deveriam fazer o máximo possível para aliviar as tensões da vida moderna.

A narrativa da iluminação e do progresso contorna um fato imprudente: o sexo não é algo de que possamos esperar facilmente ser liberados. É uma força fundamentalmente disruptiva e esmagadora, em desacordo com a maioria de nossas ambições e quase incapaz de ser discretamente integrada dentro da sociedade civilizada. O sexo não é fundamentalmente democrático ou gentil. Recusa-se a sentar-se ordenadamente em cima do amor. Dominá-lo, embora possamos tentar, tende a causar estragos em nossas vidas; isso nos leva a destruir nossos relacionamentos, ameaça nossa produtividade e nos compele a ficar acordados até tarde em clubes noturnos conversando com pessoas de quem não gostamos, mas cujas mocidades expostas queremos tocar. Nossa melhor esperança



deve ser uma acomodação respeitosa com um poder anárquico e imprudente.

Como o sexo é um ótimo detector de mentiras?

Reações fisiológicas involuntárias, como a umidade de uma vagina e a rigidez de um pênis, são emocionalmente satisfatórias (o que significa, ao mesmo tempo, tão eróticas), porque sinalizam uma espécie de aprovação que está totalmente além da manipulação racional. Ereções e lubrificação simplesmente não podem ser efetuadas pela força de vontade e, portanto, são particularmente verdadeiros e honestos índices de interesse. Em um mundo em que abundam os falsos entusiasmos, nos quais muitas vezes é difícil dizer se as pessoas realmente gostam de nós ou se estão sendo bondosas para nós apenas por um senso de dever, a vagina molhada e o pênis duro funcionam como agentes inequívocos de sinceridade.

Um beijo é prazeroso por causa da receptividade sensorial de nossos lábios, mas boa parte de nossa excitação não tem nada a ver com a dimensão física do ato: isso decorre da simples compreensão de que alguém mais gosta de nós.

Qual é a atração sexual dentro de um avião?

A maioria das pessoas com quem entramos em contato na vida cotidiana dificilmente nos notam. Sua indiferença comercial pode ser dolorosa e humilhante para nós – daí o poder peculiar da fantasia de que a vida poderia ser invertida e as prioridades normais invertidas. O erotismo dos uniformes das enfermeiras, por exemplo, decorre da lacuna entre o controle racional que eles simbolizam e a paixão sexual desenfreada que pode, por algum tempo, ainda que na fantasia, dominar o controle.

Assim como os uniformes podem inspirar a luxúria por sua evocação à quebra de regras, também pode ser emocionante imaginar o sexo em um canto não observado da biblioteca da universidade, no vestiário de um restaurante ou em um vagão

de trem. Nossa transgressão desafiadora pode nos dar um sentimento de poder que vai além do meramente sexual. Fazer sexo dentro de um avião cheio de viajantes de negócios é ter que ir à hierarquia usual das coisas, introduzindo o desejo em uma atmosfera na qual a disciplina fria geralmente domina os desejos pessoais. A 35.000 pés de altitude, assim como em um cubículo de escritório, a vitória da intimidade parece mais doce e nosso prazer aumenta de acordo. O erotismo manifesta-se mais claramente na intersecção entre o formal e o íntimo.

Por que "não esta noite, querido" é tão destrutivo?

A lógica pode sugerir que estar casado ou em um relacionamento em longo prazo deve garantir o fim da ansiedade que, de outra forma, os cães tentam, por uma pessoa, induzir o outro a fazer sexo. Mas, embora qualquer tipo de união possa fazer do sexo uma opção teórica constante, ele não legitima o ato nem facilita o caminho em direção a ele. Além disso, contra um pano de fundo de possibilidade permanente, a relutância em fazer sexo pode ser vista como uma violação muito mais grave das regras básicas do que um impasse similar em outros contextos. Ser rejeitado por alguém que acabamos de conhecer em um bar não é tão surpreendente ou prejudicial. Sofrer a rejeição sexual pela pessoa com quem nos comprometemos a compartilhar nossa vida é muito mais estranho e mais humilhante.

Por que a impotência é uma conquista?

Existem poucas fontes maiores de vergonha para um homem, do que os sentimentos de rejeição por seu parceiro. O verdadeiro problema da impotência é o golpe na autoestima de ambas as partes.

Estamos gravemente enganados em nossa interpretação. A impotência é o fruto estranhamente problemático da razão e da bondade que se intromete no livre fluxo dos impulsos animais, de nossa nova inclinação para imaginar o que outro poderia estar sentindo e depois identificar com suas possíveis

objeções às nossas exigências invasivas ou insatisfatórias.

Todos, menos os que têm autoconsciência entre nós, algumas vezes ficarão impressionados com quão desagradável nosso desejo sexual pode parecer a outra pessoa, quão peculiar e fisicamente desanimadora nossa carne pode ser, e quão indesejáveis são nossas carícias. Uma capacidade avançada de amor e ternura pode ironicamente tornar-nos sensíveis demais para tentar incomodar qualquer outra pessoa a fazer sexo conosco, embora de vez em quando possamos nos cruzar com pessoas que não estão apavoradas com nosso anseio por um congresso sexual urgente e vigoroso, que não veem nada nojento mesmo nos extremos eróticos mais distantes.

A impotência é, então, um sintoma de respeito, medo de causar descontentamento por meio da imposição de nossos próprios desejos ou da incapacidade de satisfazer as necessidades de nossos parceiros – uma preocupação civilizada de que desapontaremos ou perturbaremos outros. É um ativo que deve ser valorizado como evidência de uma conquista da imaginação ética.

O que as religiões sabem sobre sexo que nós não sabemos?

Somente as religiões ainda levam o sexo a sério, no sentido de respeitar adequadamente seu poder de nos afastar de nossas prioridades. Apenas as religiões veem isso como algo potencialmente perigoso e que precisa ser preservado. Talvez só depois de matar muitas horas on-line no youporn.com possamos apreciar que, neste ponto, as religiões acertaram: o sexo e as imagens sexuais podem sobrecarregar nossas faculdades racionais mais altas com uma facilidade deprimente. As religiões são muitas vezes ridicularizadas por serem pudicas, mas não julgariam o sexo tão ruim se também não entendessem que poderia ser maravilhoso.

O casamento estraga o sexo?

Um declínio gradual na intensidade e frequência do sexo entre

REFLEXÕES XXIX

um casal é um fato inevitável da vida biológica e, como tal, evidência de profunda normalidade – embora a indústria da terapia sexual tenha concentrado a maior parte de seus esforços em nos assegurar que o casamento deveria ser animado pelo desejo constante.

Mais inocentemente, a escassez de sexo dentro de relações estabelecidas tem a ver com a dificuldade de mudar registros entre o cotidiano e o erótico. As qualidades que nos são exigidas quando fazemos sexo opõem-se fortemente àquelas que empregamos na condução da maioria das nossas outras atividades diárias. O casamento tende a envolver – se não imediatamente, depois de alguns anos – a administração de um lar e a criação de filhos, tarefas que muitas vezes parecem semelhantes à administração de uma pequena empresa e exigem muitas das mesmas habilidades.

O sexo, com suas ênfases contrárias à expansividade, imaginação, ludicidade e perda de controle, deve, por sua própria natureza, interromper essa rotina de regulação e autocontrole. Evitamos o sexo não porque não é divertido, mas porque seus prazeres desgastam nossa capacidade subsequente de suportar as extenuantes exigências que nossos arranjos domésticos nos impõem.

O sexo também tem uma maneira de alterar e desequilibrar nosso relacionamento com nosso cogerente doméstico. Sua iniciação exige que um parceiro ou outro se torne vulnerável, revelando o que pode parecer uma necessidade sexual humilhante. Devemos mudar de debater que tipo de eletrodoméstico adquirir para fazer o pedido mais desafiador, por exemplo, que nosso cônjuge deve se virar e assumir a atitude de uma enfermeira submissa ou colocar um par de botas e começar a nos chamar.

A satisfação de nossas necessidades pode nos forçar a pedir coisas que são, à distância, abertas a serem julgadas tanto ridículas quanto desprezíveis, de modo que podemos preferir, no final, não as confiar a alguém de quem devemos confiar

muito mais no decurso da nossa vida normal. Podemos, de fato, achar mais fácil colocar uma máscara de borracha ou fingir ser um parente predatório e incestuoso com alguém que não teremos de tomar o café da manhã nas próximas três décadas.

Por que as migalhas de pão na cozinha são ruins para o sexo?

A concepção comum de raiva postula rostos vermelhos, vozes altas e portas batidas, mas com muita frequência apenas se transforma em dormência. Nós tendemos a esquecer que estamos com raiva de nosso parceiro e, portanto, nos tornamos anestesiados, melancólicos e incapazes de fazer sexo com ele porque os incidentes específicos que nos irritam acontecem tão rápida e invisivelmente, em cenários tão caóticos (na mesa do café da manhã, antes da corrida da escola) que não podemos reconhecer a ofensa o suficiente para montar um protesto coerente contra ela. E frequentemente não articulamos nossa raiva, mesmo quando a entendemos, porque as coisas que nos ofendem podem parecer tão triviais ou estranhas que soariam ridículas se faladas em voz alta: "Estou com raiva de você porque você corta o pão no caminho errado." Mas uma vez que estamos envolvidos em um relacionamento, não há mais nada como um pequeno detalhe.

Em uma semana normal, cada parceiro pode ser atingido por, e por sua vez, disparar dezenas de minúsculas flechas, mesmo sem perceber, com os únicos legados superficiais dessas feridas sendo um quase imperceptível resfriamento entre o par e, crucialmente, a falta de inclinação de um deles ou ambos para fazer sexo com o outro. Sexo é um presente que não é fácil de entregar quando estamos irritados.

Nós somos incapazes de nos elevar acima da briga e mudar o foco da recriminação para a identificação das verdadeiras fontes de mágoa e medo. Os casais precisam entender que suas hostilidades foram moldadas pelo fluxo de suas personalidades individuais por meio dos cânions emocionais

distorcidos de suas infâncias particulares. Achamos que já sabemos tudo o que é necessário sobre como estar com outra pessoa, sem ter nos dado ao trabalho de aprender alguma coisa. Estamos despreparados para o esforço que devemos legitimamente gastar para tornar até mesmo um relacionamento adulto muito decente bem-sucedido.

Por que os hotéis são metafisicamente importantes?

As paredes, as camas, as cadeiras confortavelmente estofadas, os *menus* do serviço de quarto, os televisores e os sabonetes bem embrulhados podem fazer mais do que responder ao gosto pelo luxo. Fazer *check-in* em um quarto de hotel para uma noite é uma solução para a estagnação sexual em longo prazo: Podemos ver o lado erótico de nosso parceiro, que muitas vezes está intimamente relacionado ao ambiente imutável no qual conduzimos nossa vida diária. Podemos culpar a presença estável do tapete e das cadeiras da sala de estar em casa pelo fato de não termos mais sexo: o cenário físico nos impede de evoluir. Os móveis insistem em que não podemos mudar, porque isso nunca acontece.

Em um quarto de hotel, podemos fazer amor com alegria novamente porque redescobrimos, por trás dos papéis que somos obrigados a desempenhar em nossas circunstâncias domésticas, as identidades sexuais que primeiro nos uniram – um ato de percepção estética que terá sido criticamente assistido por um par de roupões felpudos, uma cesta de frutas de cortesia e vista para um porto desconhecido. Podemos ver nosso amante como se nunca tivéssemos visto-o antes.

Por que o adultério é superestimado?

Ao contrário de todos os vereditos públicos sobre o adultério, a falta de qualquer desejo de se desviar é irracional e contra a natureza, um desatento desdenhoso pela realidade carnal de nossos corpos, uma negação do poder exercido sobre nossos EUS mais racionais por gatilhos eróticos tão altos. Sapatos de rodas e camisas, por coxas lisas e panturrilhas musculares.

REFLEXÕES XXIX

Mas um cônjuge que fica zangado por ter sido traído está evitando uma verdade trágica e básica: ninguém pode ser tudo para outra pessoa. A verdadeira falha está no *ethos* do casamento moderno, com suas ambições insanas e sua insistência em que nossas necessidades mais prementes possam ser resolvidas com a ajuda de apenas uma outra pessoa.

Se vir o casamento como a resposta perfeita para todas as nossas esperanças de amor, sexo e família é ingênuo e equivocado, também é acreditar que o adultério pode ser um antídoto eficaz para as decepções do casamento. É impossível dormir com alguém fora do casamento e não estragar as coisas de que gostamos dentro dele. Não há resposta para as tensões do casamento.

Quando uma pessoa com quem temos tido uma conversa erótica em uma sala de bate-papo na internet sugere uma reunião em um hotel do aeroporto, podemos ficar tentados a explodir a nossa vida por algumas horas de prazer. Os defensores do casamento baseado no sentimento veneram emoções por sua autenticidade apenas porque evitam olhar atentamente para o que realmente flutua por meio dos caleidoscópios emocionais da maioria das pessoas, todas as forças contraditórias, sentimentais e hormonais que nos puxam em uma centena de direções frequentemente enlouquecidas e inconclusivas.

Nós não poderíamos ser satisfeitos se não fôssemos inautênticos algum tempo – inautêntico, isto é, em relação a coisas como nossos desejos passageiros de estrangular nossos filhos, envenenar nosso cônjuge ou terminar nosso casamento por causa de uma disputa sobre trocar uma lâmpada. Um grau de repressão é necessário tanto para a saúde mental de nossa espécie quanto para o funcionamento adequado de uma sociedade decentemente ordenada. Nós somos proposições químicas caóticas. Devemos nos sentir agradecidos e protegidos pelo conhecimento de que nossas circunstâncias externas estão, muitas vezes, fora de sintonia com o que

REFLEXÕES XXIX

sentimos; é um sinal de que provavelmente estamos no caminho certo. ●

Alain de Botton

Extraído de **COMO PENSAR MAIS SOBRE O SEXO** Alain de Botton, fundador da **The School of Life**, com sede em Londres. Publicado por **Picador USA**.

Artigo publicado na revista **PSYCHOLOGY TODAY** no dia 2 de janeiro de 2013

LUIZ BIANCHI

A filósofa dos sentimentos

Martha Nussbaum



As ideias de longo alcance de Martha Nussbaum iluminam os elementos muitas vezes ignorados da vida humana – envelhecimento, desigualdade e emoção

“O que eu estou chamando”, escreve Nussbaum, é “uma sociedade de cidadãos que admitem que são carentes e vulneráveis”.

Marta Nussbaum estava se preparando para dar uma palestra no Trinity College, em Dublin, em abril de 1992, quando soube que sua mãe estava morrendo em um hospital na Filadélfia. Ela não conseguiu um voo até o dia seguinte. Naquela noite, Nussbaum, uma das principais filósofas da América, fez sua palestra programada sobre a natureza das emoções. “Eu pensei, é desumano, eu não deveria ser capaz de fazer isso”, disse ela mais tarde. Então ela pensou: bem, claro que eu deveria fazer isso. Quero dizer, aqui estou eu. Por que eu não deveria fazer isso? O público está lá e eles querem ter a palestra.

Quando ela retornou ao seu quarto, ela abriu seu *laptop* e começou a escrever sua próxima palestra, que ela daria em duas semanas, na faculdade de direito da Universidade de Chicago. No avião na manhã seguinte, com as mãos trêmulas, ela continuou a digitar. Ela se perguntou se havia algo de cruel em sua capacidade de ser tão produtiva. A palestra foi sobre a natureza da misericórdia. Como sempre faz, ela argumentou que certas verdades morais são melhor expressas na forma de uma história. Tornamo-nos misericordiosos, escreveu ela, quando nos comportamos como o “leitor preocupado de um romance”, compreendendo a vida de cada pessoa como uma

REFLEXÕES XXIX

“narrativa complexa do esforço humano em um mundo cheio de obstáculos”.

Na palestra, ela descreveu como o filósofo romano Sêneca, no final de cada dia, refletia sobre seus erros antes de dizer para si mesmo: "Desta vez, perdoo-te". A sentença levou Nussbaum às lágrimas. Ela temia que sua capacidade de trabalho fosse um ato de agressão subconsciente, um sinal de que ela não amava sua mãe o suficiente. Eu não deveria estar fora, falando, ela pensou. Eu não deveria ter sido uma filósofa. Nussbaum sentiu que sua mãe a via como fria e distante, uma postura de invulnerabilidade. "Não somos criaturas muito amorosas, aparentemente, quando filosofamos", escreveu Nussbaum.

Quando seu avião pousou na Filadélfia, Nussbaum descobriu que sua mãe acabara de morrer. Sua irmã mais nova, Gail Craven Busch, diretora de coral de uma igreja, contara à mãe que Nussbaum estava a caminho. "Ela simplesmente não aguentou mais", disse Busch. Quando Nussbaum chegou ao hospital, encontrou a mãe ainda na cama, usando batom. Um tubo de respiração, agora separado de uma máquina de oxigênio, estava entremeado por suas narinas. As enfermeiras trouxeram a Nussbaum xícaras de água enquanto ela chorava. Depois reuniu os pertences da mãe, incluindo um livro chamado *Um Copo de Bênçãos*, que Nussbaum não pôde deixar de notar que era precioso demais, o tipo de coisa que ela nunca iria querer ler. Ela deixou o hospital, foi para a pista da Universidade da Pensilvânia e correu seis quilômetros.

Ela admirava os filósofos estoicos, que acreditavam que emoções desgovernadas destruíam o caráter moral de uma pessoa, e ela achava que, em face da morte de um ente querido, a instrução seria "todo mundo é mortal, e você superará isso muito em breve". Ela discordou da maneira como eles se treinaram para não depender de nada além de seu controle. Nos dias que se seguiram, ela sentiu como se as unhas estivessem sendo esmagadas em seu estômago e seus membros estivessem sendo arrancados. "Imaginamos o

pensamento causando um tremor nas minhas mãos ou um tremor no meu estômago?” Ela escreveu, em *Upheavals of Thought* (Transtornos do Pensamento), um livro sobre a estrutura das emoções. “E se o fizermos, queremos mesmo dizer que essa agitação ou tremor é minha dor pela morte da minha mãe?”

Nussbaum deu sua palestra sobre misericórdia pouco depois do funeral de sua mãe. Ela achava que sua mãe teria preferido que ela renunciasse ao trabalho por algumas semanas, mas quando Nussbaum não está trabalhando, ela se sente culpada e preguiçosa, então ela revisou a palestra até que pensou que era uma das melhores que já havia escrito. Ela imaginou sua conversa como uma espécie de reparação: a palestra foi sobre a necessidade de reconhecer como é difícil, mesmo com as melhores intenções, viver uma vida virtuosa. Como grande parte de seu trabalho, a palestra representou o que ela chama de filosofia terapêutica, uma “ciência da vida”, que trata de necessidades humanas persistentes. Ela me disse: “Eu gosto da ideia de que a coisa que minha mãe achou fria e sem amor poderia ser uma forma de amor. É uma forma de amor humano aceitar nossa humanidade complicada e confusa e não fugir dela.”

Alguns anos depois, Nussbaum retornou ao relacionamento com a mãe em um diálogo dramático que ela escreveu para a *Philosophical Dialogues Competition* da Universidade de Oxford, em que ela ganhou um prêmio. No diálogo, uma mãe acusa sua filha, uma renomada filósofa moral, de ser implacável. “Você simplesmente não sabe o que são as emoções”, diz a mãe. Seu pai lhe diz: “Você não é uma filósofa porque quer, realmente, viver dentro de sua própria mente, acima de tudo? E não precisar, não amar, ninguém?” Sua mãe pergunta: “Não é só por que você não quer admitir que o pensamento não controla tudo?”

A filósofa implora por perdão. “Por que você odeia tanto o meu pensamento, mamãe?” Ela pergunta. “O que posso dizer ou escrever que vai fazer você parar de olhar para mim desse

jeito?"

Nussbaum é atraída pela ideia de que a urgência criativa – e o compromisso de ser bom – deriva da consciência de que abrigamos agressão contra as pessoas que amamos. Uma professora de sessenta e nove anos de direito e filosofia na Universidade de Chicago (com nomeações em clássicos, ciência política, estudos do sul da Ásia e a escola de divindade), Nussbaum publicou vinte e quatro livros e quinhentos e nove artigos e recebeu cinquenta e sete títulos honorários. Em 2014, ela se tornou a segunda mulher a dar as Palestras John Locke, em Oxford, a mais eminente série de palestras em filosofia. No ano passado, ela recebeu o Prêmio de Ética Inamori, um prêmio por líderes éticos que melhoram a condição da humanidade. Há algumas semanas, ela ganhou quinhentos mil dólares como ganhadora do Prêmio Kyoto, o mais prestigioso prêmio oferecido em campos não elegíveis para um Nobel, juntando-se a um pequeno grupo de filósofos que inclui Karl Popper e Jürgen Habermas. Honras e prêmios lembram batatas fritas; ela gosta deles, mas é cautelosa em se tornar saciada, como um dos “animais pastores idiotas” de Aristóteles. Sua concepção de uma vida boa exige lutar por um objetivo difícil e, se perceber que está muito satisfeita, começa a sentir descontentamento.

Nussbaum é monumentalmente confiante, intelectualmente e fisicamente. Ela é linda, de maneira tensa e flácida, e se comporta como uma rainha. Sua voz é aguda e dramática, e ela muitas vezes parece encantada com a *performance* de ser ela mesma. Seu trabalho, que se baseia em sua formação em clássicos, mas também em antropologia, psicanálise, sociologia e uma série de outros campos, busca as condições para *eudaimonia*, uma palavra grega que descreve uma vida completa e florescente. Em um momento de insegurança para as humanidades, o trabalho de Nussbaum defende – e incorpora – o alcance do empreendimento humanista. Nancy Sherman, uma filósofa moral em Georgetown, me disse: "Martha mudou a face da filosofia usando habilidades

REFLEXÕES XXIX

literárias para descrever as minúcias de uma experiência vivida".

"Claro que você ainda me faz rir, só não em voz alta."



Ao contrário de muitos filósofos, Nussbaum é uma escritora elegante e lírica, e descreve de forma comovente a dor de reconhecer a própria vulnerabilidade, uma pré-condição, ela acredita, para uma vida ética. “Ser um bom ser humano”, ela disse, “é ter uma espécie de abertura para o mundo; a capacidade de confiar em coisas incertas além de seu próprio controle que podem levá-lo a ser despedaçado.” Ela procura por um estilo de escrita “sem negar uma maneira de descrever” experiências emocionais sem torcer o sentimento delas. Ela desaprova o estilo convencional da prosa filosófica, que ela descreve como “científica, abstrata, higienicamente pálida”, e desvinculada dos problemas de seu tempo. Como Narciso, ela diz, a filosofia se apaixona por sua própria imagem e se afoga.

Em vários livros e artigos, Nussbaum cita uma sentença do sociólogo Erving Goffman, que escreveu: “Em um sentido importante, existe apenas um homem completo e sem vergonha nos Estados Unidos: um jovem protestante, casado, branco, urbano, do norte, heterossexual e protestante. Educação universitária, totalmente empregada, de boa aparência, peso e altura, e um recorde recente em esportes.” Esta frase mais ou menos caracteriza o pai de Nussbaum, que ela descreve como uma inspiração e um modelo, e também como racista. Ele foi preconceituoso de uma maneira muito intuitiva, disse Nussbaum. “Foi sobre encolhimento e nojo.”

Nos últimos trinta anos, Nussbaum foi atraída por aqueles que coram, escrevendo sobre os tipos de população que seu pai poderia considerar subumanos. Ela argumenta que os machos, ou “normais”, repudiam sua própria natureza animal, projetando seu desgosto em grupos vulneráveis e criando uma

"zona tampão". Nussbaum acha que o desgosto é uma emoção irracional, que deve ser desconfiada como base para a lei; é na raiz, ela argumenta, da oposição aos direitos dos gays e transgêneros. Seu trabalho inclui descrições encantadoras das realidades físicas de ser uma pessoa, de ter um corpo "macio e poroso, receptivo de fluido e pegajoso, feminino em seu emagrecimento". Ela acredita que o medo desses fenômenos cria uma ameaça à vida cívica. "O que eu estou chamando", ela escreve, é "uma sociedade de cidadãos que admitem que são carentes e vulneráveis".

Nussbaum escreveu certa vez, citando Nietzsche, que "quando um filósofo fala com insistência sobre um tema, isso nos mostra que há o perigo de que algo esteja prestes a 'encenar o mestre'": algo pessoal está gerando a preocupação. No caso de Nussbaum, fiquei imaginando se ela abordaria seu tema de vulnerabilidade com tanto sucesso, porque o observa de longe, como se não fosse familiar e exótico. Ela celebra a capacidade de ser frágil e exposta, mas em sua própria vida ela parece controlar todas as interações. Ela divide seu dia em uma série de atividades produtivas e de afirmação da vida, começando com uma corrida ou exercício de noventa minutos, durante os quais, durante anos, ela "tocava" óperas em sua cabeça, geralmente trabalha com Mozart. Ela memorizou as óperas e correu para cada uma durante três a quatro meses, mudando o tempo para combinar com sua velocidade e seu humor. Por duas décadas, ela manteve um gráfico que documenta seus exercícios diários. Depois do treino, ela fica ao lado do piano e canta por uma hora; ela me disse que sua voz nunca foi melhor. (Quando um maestro recentemente a convidou para participar de um grupo de repertório para cantores mais velhos, ela disse a ele que o conceito era "estigmatizante").

Sua autodisciplina inspirou uma história chamada "Meu Ex, o Filósofo Moral", do falecido Richard Stern, professor da Universidade de Chicago. A história descreve a contradição do "hino à espontaneidade e sua própria natureza, a menos espontânea, do filósofo, mais obstinada, nervosa, até mesmo

fanaticamente espontânea, eu sei”.

Nussbaum está atualmente escrevendo um livro sobre envelhecimento, e quando eu propus pela primeira vez a ideia de um perfil, eu disse a ela que gostaria de fazer o livro dela o centro da peça. Ela respondeu com ceticismo, escrevendo em um e-mail que tinha uma longa e variada carreira, acrescentando: “Eu realmente gostaria de sentir que você considerou vários aspectos e que tínhamos um plano que tinha um foco. Ela normalmente respondeu dentro de uma hora do meu envio de um e-mail. “Você acha que tem esse plano?”, Ela me perguntou. “Eu gostaria de ouvir os prós e contras em sua visão de ênfases diferentes.” Ela não tinha certeza de como eu poderia abranger sua obra, uma vez que cobria muitos assuntos: direitos dos animais, emoções na lei criminal, política indiana, deficiência, a intolerância religiosa, o liberalismo político, o papel das humanidades na academia, o assédio sexual, as transferências transnacionais de riqueza. “O desafio para você seria dar aos leitores um roteiro por meio do trabalho que seria esclarecedor em vez de confuso”, escreveu ela, acrescentando: “Tudo vai cair em pedaços sem um plano.” Ela descreveu três entrevistas que ela havia dado, e as maneiras em que elas foram falhas. Entre outras coisas, eles não capturaram sua devoção ao ensino e aos seus alunos. Em uma das entrevistas, ela disse, a fez “parecer uma pessoa que tem desprezo pelas contribuições dos outros, o que é um dos maiores insultos que alguém pode me guiar”.

Para o nosso primeiro encontro, ela sugeriu que eu a assistisse cantar: “É o canto real que lhe dá uma visão da minha personalidade e da minha vida emocional, embora, é claro, eu seja muito imperfeita em expressar o que quero expressar”. Ela escreveu que a música permitiu que ela acessasse uma parte de sua personalidade que é “menos defendida, mais receptiva”. No verão passado, fomos para a casa de sua professora de canto, Tambra Black, que mora em um bairro com vista para as igrejas da Universidade de Chicago. Era

REFLEXÕES XXIX

noventa graus fahrenheit (32º) e ensolarado, e embora fôssemos dez minutos mais cedo, Nussbaum bateu na porta até que Black, com o cabelo molhado do chuveiro, nos deixou entrar.

Nussbaum usava *shorts* esportivos de náilon e uma camiseta, e carregava sua partitura em um saco bordado estilo hippie. Suas unhas das mãos e dos pés eram de um turquesa polido, e suas pernas e braços estavam primorosamente tonificados e bronzeados. Ela ficou ao lado do piano de Black com os pés em uma pose de arado de esqui e fez escamas deixando a boca soltar-se completamente e soprando através dos lábios fechados.

A primeira ária que ela praticou foi “Ou sai chi l'onore”, de “Don Giovanni”, uma das poucas óperas de Mozart que ela nunca correu, porque acha a cena do estupro repreensível. Quando subiu em tom, ela inclinou o queixo para cima, até que Black disse para ela parar. Ela se destacou em notas altas, mas Black pensou que uma passagem sobre o assassinato do pai da heroína deveria ser mais suave. “Você pode torná-lo um pouco mais agradável?” Black perguntou.

A próxima ária foi do ato final de Don Carlos, de Verdi, que Nussbaum achou mais desafiador. Ela teve que incorporar o desespero de uma mulher que, sabendo que nunca poderá estar com o homem que ama, anseia pela morte.

“Coloque um pouco de saudade e tristeza lá dentro”, disse Black. “Não dê muito cedo demais.”

Nussbaum suavizou o tom para algumas passagens, mas sua voz rapidamente se fortaleceu.

“Você tem muito poder”, Black disse a ela. “Economize um pouco para o fim.”

“Eu vou ter que trabalhar nisso”, disse Nussbaum, com os olhos fixos na partitura na frente dela. “É difícil ter todas as emoções lá.”

REFLEXÕES XXIX

Horas depois, quando voltamos para casa de um concerto da Orquestra Sinfônica de Chicago, Nussbaum disse que estava lutando para capturar a renúncia exigida para a peça Verdi. Ela não conseguiu se identificar com o papel. "Eu sinto que esse personagem está basicamente dizendo: 'A vida está me tratando mal, então vou desistir'", ela me disse. "E acho isso totalmente ininteligível."

*"The Walking Dead", "American Horror Story",
"Bates Motel" ou a Convenção?*

Quando Nussbaum tinha três ou quatro anos, ela disse à mãe: "Bem, acho que sei de tudo." Sua mãe, Betty Craven, cujos ancestrais chegaram no Mayflower, respondeu severamente:

"Não, Martha. Você é apenas uma pessoa entre muitas." Nussbaum ficou tão frustrada com essa resposta que ela bateu a cabeça no chão.



Seu pai, George Craven, um advogado tributário de sucesso que trabalhava o tempo todo, aplaudiu sua arrogância juvenil. Ele achava que era excelente ser superior aos outros. Ele gostava de brincar que ela estava errada apenas uma vez na vida e que era a hora em que ele achava que estava errado. A família Craven vivia em Bryn Mawr, Pensilvânia, em uma atmosfera que Nussbaum descreve como "opulência clara e fria". Betty estava entediada e insatisfeita, e começou a beber a maior parte do dia, escondendo conhaque na cozinha. A irmã mais nova de Nussbaum, Gail, disse que uma vez, depois que sua mãe desmaiou no chão, ela chamou uma ambulância, mas seu pai a mandou embora. O meio-irmão de Nussbaum, Robert (filho do primeiro casamento de George Craven), disse que seu pai não entendia quando as pessoas não eram racionais. "Foi um ambiente emocionalmente estéril", disse ele para mim. "Você deveria apenas ser um soldado".

Nussbaum passou seu tempo livre sozinha no sótão, lendo livros, incluindo muitos de Dickens. Por meio da literatura, ela

disse, encontrou uma "fuga de uma vida amoral para um universo onde a moralidade importa". À noite, ela ia ao escritório de seu pai em seu longo roupão de banho, e eles liam juntos. Seu pai amava o poema *Invictus*, de William Ernest Henley, e muitas vezes recitava para ela: "Eu não estremei nem chorei alto. / Sob as pancadas do acaso / Minha cabeça está sangrando, mas sem fôlego... Eu sou o mestre do meu destino: Eu sou o capitão da minha alma.

O *ethos* de seu pai pode ter estimulado o interesse de Nussbaum pelo estoicismo. Seu relacionamento com ele era tão cativante que parecia romântico. "Ele realmente me colocou em um caminho de ser feliz e feliz com a vida", disse ela. "Ele simbolizava beleza e maravilha." Gail Busch achou o temperamento de seu pai menos agradável. "Eu acredito que ele provavelmente era um sociopata", ela me disse. "Ele certamente era muito narcisista. Ele era extremamente dominador e muito controlador. Nossa mãe ficou petrificada durante a maior parte do casamento." Busch disse que, quando ela era criança, seu pai insistiu que ela fosse para a cama antes de ele chegar do trabalho.

Nussbaum escreveu certa vez sobre Iris Murdoch que ela "venceu a luta edípica com muita facilidade". O mesmo poderia ser dito da própria Nussbaum. Busch me disse: "Havia muito poucas pessoas que meu pai tocou e que ele não provocou dor. Mas uma delas era Martha, porque eram apenas duas ervilhas em uma vagem. Eu sei que ele a viu como um reflexo dele, e isso provavelmente foi perfeito para ele."

Nussbaum destacou-se em sua escola particular de garotas, enquanto Busch se debatia e se rebelava. Em entrevista a uma emissora de televisão holandesa, Nussbaum disse que trabalhou muito porque pensou: É isso que papai está fazendo – nós estamos tomando conta de nossas vidas. De sua mãe e irmã, ela disse: "Eu só estava furiosa com elas, porque eu pensei que elas poderiam tomar conta de suas vidas por conta própria, e elas não estavam fazendo isso."

Nussbaum frequentou o Wellesley College, mas abandonou o segundo ano porque queria ser atriz. Jogar com outras pessoas dava-lhe acesso a emoções que ela não conseguira expressar sozinha, mas, depois de meio ano com uma companhia de repertório que representava tragédias gregas, ela também deixou isso. "Eu não vivi o suficiente", disse ela. Ela começou a estudar clássicos na Universidade de Nova York, ainda focada em tragédias gregas. Ela passou a acreditar que a leitura sobre o sofrimento funciona como uma espécie de "objeto de transição", termo usado pelo psicanalista inglês Donald Winnicott, um de seus pensadores favoritos, para descrever brinquedos que permitem que as crianças se afastem de suas mães e explorem o mundo por conta própria. "Quando temos emoções de medo e piedade para com o herói de uma tragédia", escreveu ela, "Nós exploramos aspectos da nossa própria vulnerabilidade em um ambiente seguro e agradável."

Nussbaum sentiu-se cada vez mais desconfortável com o que ela chamava de "bastião presunçoso de hipocrisia e privilégio imerecido", no qual ela havia sido criada. Ela passara a infância "viajando com invulnerabilidade garantida", disse ela. Em uma aula sobre composição grega, ela se apaixonou por Alan Nussbaum, outro aluno da NYU, que era judeu, uma religião pela qual ela foi atraída pela mesma razão que foi atraída para o teatro: "mais expressividade emocional", ela disse. Ela associou a religião com a consciência social de IF Stone and The Nation. Seu pai, que achava que os judeus eram vulgares, desaprovava o casamento e se recusava a comparecer à festa de casamento. Robert Craven me disse: "Marta era a menina dos olhos do nosso pai, até que ela abraçou o judaísmo e caiu em desgraça".

Quatro anos depois do casamento, Nussbaum leu "The Golden Bowl", de Henry James. Ela continuava pensando no "desejo de Maggie Verver de permanecer, intensamente, a mesma filhinha apaixonada que sempre fora". Ela ficou tão fascinada pelo romance que mais tarde escreveu três ensaios sobre as

maneiras pelas quais James articula uma espécie de filosofia moral, revelando a infantilidade de aspirar à perfeição moral, uma vida de "nunca fazer um erro, nunca infringir uma regra, nunca ferir". Nussbaum me disse: "O que me atraiu a Maggie é a sensação de que ela é uma pessoa peculiarmente americana que realmente quer ser boa. É claro que isso é impossível. Ela tem um pai particularmente exigente e, para ser totalmente ela mesma com o marido, ela tem que deixar o pai e machucá-lo, e ela simplesmente não tinha como lidar com isso. Ela não estava preparada.

Nussbaum entrou no programa de pós-graduação em clássicos em Harvard, em 1969, e percebeu que há anos ela sorria o tempo todo, sem nenhum motivo específico. Quando seu orientador de tese, GEL Owen, a convidou para ir ao seu escritório, serviu xerez, falou sobre a tristeza da vida, recitou Auden e esticou o braço para tocar seus seios, ela diz, gentilmente o afastou, tomando cuidado para não o constranger. "Assim como eu nunca acusei minha mãe de ficar bêbada, mesmo ela estando sempre bêbada", ela escreveu, "então eu consegui manter meu controle com Owen, e nunca disse uma palavra hostil." Ela não experimentou o desequilíbrio de poder que faz o assédio sexual ser tão destrutivo, ela disse, porque se sentiu "muito mais saudável e mais poderosa do que ele".

Ela logo se direcionou para a filosofia antiga, onde poderia seguir Aristóteles, que fez a pergunta básica "Como deve um ser humano viver?" Ela percebeu que a filosofia atraía um "tipo de pessoa de cortar a lógica", quase sempre masculina. Ela passou a acreditar que entendia o pensamento de Nietzsche quando ele escreveu que nenhum grande filósofo jamais se casou. "Acho que o que ele estava dizendo é que a maioria dos filósofos fugiu da existência humana", disse ela. "Eles simplesmente não queriam ser enredados." Ela rejeitou a ideia, dominante na filosofia contemporânea, de que as emoções eram "energias irrefletidas que simplesmente empurram a pessoa ao redor". Em vez disso, ela ressuscitou

REFLEXÕES XXIX

uma versão da teoria estoica que não faz divisão entre pensamento e sentimento. Ela deu às emoções um papel central na filosofia moral, argumentando que elas são cognitivas por natureza: eles incorporam julgamentos sobre o mundo.

Um de seus mentores foi John Rawls, o filósofo político mais influente do século passado. Ele gaguejou e era extremamente tímido. Ela disse que um dia, quando eles estavam comendo hambúrgueres no almoço (isto foi antes de ela parar de comer carne), ele a instruiu que, se ela tivesse a capacidade de ser uma intelectual pública, então era seu dever se tornar uma.

"Ugh, pare com isso, pai - todo mundo sabe que você não está fazendo isso acontecer!"



As teorias utilitarista e kantiana eram dominantes na época, e Nussbaum achava que o campo se tornara muito insular e profissionalizado. Ela estava frustrada porque seus colegas estavam mais interessados em análises conceituais do que em cuidar dos detalhes da vida das pessoas. Enquanto escrevia uma austera dissertação sobre um tratado negligenciado por Aristóteles, ela começou um segundo livro, sobre o desejo de negar as necessidades humanas. Em *A Fragilidade da Bondade*, um dos livros de filosofia contemporâneos mais vendidos, ela rejeitou o argumento de Platão de que uma vida boa é de autossuficiência total. Ela argumentou que a tragédia ocorre porque as pessoas estão vivendo bem: elas formaram compromissos apaixonados que as deixam expostas. Ela começou o livro reconhecendo:

“Devo escolher constantemente entre bens concorrentes e aparentemente incomensuráveis e que circunstâncias podem me forçar a uma posição na qual não posso deixar de ser falso para algo ou fazer algo errado; que um evento que simplesmente acontece comigo pode, sem meu consentimento, alterar minha vida; que é igualmente

problemático confiar o bem a amigos, amantes ou pátria e tentar ter uma vida boa sem eles – tudo isso que considero não ser apenas o material da tragédia, mas fatos cotidianos da sabedoria prática.”

Nussbaum descreve a maternidade como sua primeira experiência profunda de conflito moral. Sua gravidez, em 1972, foi um erro; seu DIU caiu. Ela acabara de se tornar a primeira mulher eleita para a Society of Fellows de Harvard, e imaginou que os outros estudiosos deviam estar pensando: deixamos entrar uma mulher e o que ela faz? Ela sai e tem um bebê. Nussbaum continuou por nove meses como se não estivesse grávida. Ela corria vários quilômetros por dia; ela permaneceu tão magra que seu consultor disse que ela deveria estar carregando um “ovo de vento”; ela teve um parto tão rápido – sem anestesia – que os médicos a entrevistaram sobre como ela havia se preparado para o parto. Ela disse a eles que “Lamaze era para os fracos e a corrida era a chave”. Ela trouxe a política de Aristóteles para o hospital. Seu marido tirou uma foto de sua leitura. Ela estava em um jantar da Society of Fellows na semana seguinte. “Eu queria que todos entendessem que eu ainda estava trabalhando”, disse ela.

Alan Nussbaum ensinou linguística em Yale e, durante a semana, Martha cuidou de sua filha, Rachel, sozinha. “Entre os homens bons e decentes, alguns não estão preparados para as surpresas da vida, e suas boas intenções encalham quando confrontadas com questões como o cuidado das crianças”, escreveu ela mais tarde. Eles se divorciaram quando Rachel era adolescente. Quando Nussbaum se juntou a uma sociedade para filósofos mulheres, ela propôs que as mulheres tivessem uma contribuição única para fazer, porque “nós tivemos uma experiência de conflitos morais – estamos divididas entre crianças de um lado e o trabalho de outro – que os filósofos masculinos não estão. Ela rejeitou a ideia, sugerida por Kant, de que as pessoas moralmente boas são imunes ao tipo de má sorte que as forçaria a posições eticamente comprometidas. Ela me disse, “Muitos dos grandes

filósofos disseram que não há dilemas morais reais. Bem, nós estávamos dizendo: 'Nenhuma mulher cometeria esse erro estúpido!'"

Nussbaum deixou Harvard em 1983, depois de lhe ter sido negada a posse, uma decisão que ela atribui, em parte, a uma "aversão venenosa de mim como uma mulher sincera" e às maquinações de um colega que poderia "mostrar a um bom ator como o papel de Iago deveria ser jogado." Glen Bowersock, que era o chefe do departamento de clássicos quando Nussbaum era estudante, disse: *"Eu acho que ela assustou as pessoas. Eles não conseguiam envolver suas mentes em torno dessa formidavelmente boa e extraordinariamente articulada mulher que era muito alta e atraente, abertamente feminina e elegante, e andava muito ereta e usava minissaias – tudo em um pacote. Eles estavam apenas assustados"*.

Essa foi a única vez que Nussbaum teve qualquer coisa parecida com uma crise em sua carreira. Eu estava ansiosa para ouvir sobre o seu momento de dúvida, já que ela sempre parecia tão austera. Projetando um pouco, perguntei se ela já se sentira culpada quando ela teve sucesso, como se ela não merecesse. "Não, nada disso", disse ela rapidamente. "Eu acho que mulheres e filósofos são menos recompensados pelo que fazem." Depois que lhe foi negada a posse, ela pensou em ir para a faculdade de direito. "A dúvida foi muito breve", acrescentou ela. "Pensei em Direito por cerca de um dia, ou algo assim."

Em vez disso, ela começou a considerar um papel mais público para a filosofia. Um de seus mentores, o filósofo inglês Bernard Williams, acusou os filósofos da moral de "recusar-se a escrever sobre qualquer coisa importante". Nussbaum começou a examinar a qualidade de vida no mundo em desenvolvimento. Ela foi direcionada para a questão por Amartya Sen, o economista indiano, que mais tarde ganhou o Prêmio Nobel. Em 1986, eles se envolveram romanticamente e trabalharam juntos no Instituto Mundial de Pesquisa em

Economia do Desenvolvimento, em Helsinque. No instituto, ela me contou, chegou à conclusão de que "não sabia nada sobre o resto do mundo". Ela aprendeu sobre política indiana e desenvolveu sua própria versão da abordagem das capacidades de Sen, uma estrutura teórica para medir e comparar bem-estar das nações. Seu trabalho anterior havia celebrado a vulnerabilidade, mas agora ela identificou os tipos de vulnerabilidades (pobreza, fome, violência sexual) que nenhum ser humano deveria ter que suportar. Em um espírito aristotélico, Nussbaum criou uma lista de dez capacidades essenciais que todas as sociedades deveriam nutrir, incluindo a liberdade de brincar, de se engajar na reflexão crítica e de amar. A teoria das capacidades é agora um marco da defesa dos direitos humanos, e Sen me disse que Nussbaum se tornou mais "purista" do que ele. Quando se trata de julgar a qualidade da vida humana, ele disse: "Sou frequentemente derrotado por isso de uma forma que Martha não é".

Nussbaum continuou a ampliar o trabalho de John Rawls, que desenvolveu a versão contemporânea mais influente da teoria dos contratos sociais: a ideia de que os cidadãos racionais concordam em se governar, porque reconhecem que as necessidades de todos são atendidas de forma mais eficaz por meio da cooperação. Nussbaum argumentou que Rawls fez uma descrição insatisfatória da justiça para pessoas dependentes de outras pessoas – deficientes, idosos e mulheres subservientes em suas casas. Para uma sociedade permanecer estável e comprometida com os princípios democráticos, ela argumentou, ela precisa mais do que princípios morais destacados: ela precisa cultivar certas emoções e ensinar as pessoas a entrarem empaticamente na vida dos outros. Ela acredita que as humanidades não são apenas importantes para uma sociedade democrática saudável, mas decisivas, moldando seu destino. Ela propôs uma versão melhorada da "educação estética" de John Stuart Mill – o refinamento emocional de todos os cidadãos por intermédio da poesia, da música e da arte. "Respeito por si só é frio e inerte, insuficiente para superar as más tendências que

REFLEXÕES XXIX

levam os seres humanos a tiranizar uns sobre os outros", escreveu ela. "A cultura pública não pode ser tépida e sem paixão".

"Neste momento, sabemos que é viciante".

No final dos anos noventa, a Índia tornou-se tão essencial ao pensamento de Nussbaum que mais tarde avisou uma repórter da *Chronicle of Higher Education* de que seu trabalho ali "estava no âmago do meu coração e da minha percepção do sentido da vida, você não me entende." Ela viajou para países em desenvolvimento durante as férias escolares – ela nunca perde uma aula – e se encontrou com mulheres pobres. Ela disse que se sentia como se fosse "uma advogada que foi mantida por pessoas pobres em países em desenvolvimento".

Nos anos 1960, Nussbaum estava ocupada demais com a conscientização feminista – ela disse que cultivava uma imagem de "respeitabilidade de Doris Day" – e desconfiava do pensamento de grupo de esquerda. Uma vez que começou a estudar a vida de mulheres em países não ocidentais, identificou-se como feminista, mas do tipo fora de moda: um liberal tradicional que acreditava no poder da razão em uma época em que os estudiosos pós-modernos a viam como um instrumento ou um disfarce para opressão. Ela argumentou que o bem-estar das mulheres em todo o mundo poderia ser melhorado por meio de normas universais – um sistema internacional de justiça distributiva. Ela estava impaciente com a teoria feminista que era tão relativista que presumiu que, em nome de respeitar outras culturas, as mulheres deveriam ficar de pé enquanto outras mulheres eram espancadas ou genitalmente mutiladas.

Em *Sex and Social Justice*, publicado em 1999, ela escreveu que a abordagem se assemelha ao "tipo de colapso moral descrito por Dante, quando ele descreve a multidão de almas que circula no vestibulo do inferno, arrastando sua bandeira



agora de um jeito depois de outro, nunca desejando estabelecer para baixo e tomar uma posição definitiva sobre qualquer questão moral ou política. Tais pessoas, ele insinua, são as mais desprezíveis de todas. Elas não podem nem entrar no inferno porque não estão dispostas a representar nada na vida.”

Em 1999, num ensaio agora canônico para *The New Republic*, ela escreveu que o feminismo acadêmico falava apenas à elite. Tornou-se livre da luta prática para alcançar a igualdade para as mulheres. Ela repreendeu Judith Butler e as feministas pós-modernas por “se afastarem do lado material da vida, em direção a um tipo de política verbal e simbólica que faz apenas as conexões mais frágeis com as situações reais das mulheres reais”. Mais sobre problemas de representação do que sobre as necessidades imediatas de mulheres em outras classes e culturas. A postura, ela escreveu, “parece muito com o quietismo”, uma palavra que ela costuma usar quando desaprova projetos e ideias.

Em cartas respondendo ao ensaio, a crítica feminista Gayatri Spivak denunciou a “missão civilizadora” de Nussbaum. Joan Scott, uma historiadora de gênero, escreveu que Nussbaum “construiu um conto de moralidade que serve a ela própria”.

Quando Nussbaum está escrevendo no computador, ela se sente como se tivesse entrado em um “ambiente de retenção” – a frase usada por Donald Winnicott para descrever condições que permitem que um bebê se sinta seguro e amado. Como o bebê, ela está “brincando com um objeto”, disse ela. *“É meu manuscrito, mas sinto que algo de meus pais está comigo. O senso de preocupação e de ser mantido é o que eu associo à minha mãe, e a sensação de aflição e deleite é o que eu associo ao meu pai”*.

Ela disse que parece replicar a experiência de “surging” em parceiros românticos. Ela sempre foi atraída por homens intelectualmente distintos. “Suponho que seja por causa da impressão de meu pai”, ela me disse certa tarde, enquanto

comia uma tigela pequena de iogurte, mirtilos, passas e pinhões, uma variação do almoço que ela tem na maioria dos dias. Seu espaçoso apartamento no décimo andar, que tem doze janelas com vista para o Lago Michigan e um elevador que leva os visitantes diretamente ao *foyer* (lareira), é decorado com dezenas de elefantes de porcelana, metal e vidro – seu animal favorito, por causa de sua inteligência emocional. “Eu costumava observar que minhas amigas próximas escolhiam – muito razoavelmente – homens cujas aspirações eram bastante modestas”, ela me disse. *“Isso funciona muito bem, porque esses homens realmente dão apoio a elas. Eu pensei, não seria bom ter gostos românticos e sexuais assim? Mas eu certamente não sei”*.

Depois de se mudar para a Universidade de Chicago, em 1995 (após sete anos na Brown), Nussbaum mantinha um longo relacionamento com Cass Sunstein, o ex-administrador do Gabinete de Informação e Assuntos Regulatórios do Presidente Obama e um dos poucos acadêmicos tão prolífico quanto ela é. Nussbaum disse que descobriu seu paradigma de romance quando adolescente, quando leu sobre a relação entre dois homens no Fedro de Platão e a maneira como eles combinavam “intensa paixão erótica mútua com uma busca compartilhada de verdade e justiça”. Ela e Sunstein (que agora é casado com Samantha Power, a embaixadora das Nações Unidas) morava em apartamentos separados, e o trabalho de cada um informava o do outro. Em um ensaio influente, intitulado “Objetificação”, Nussbaum baseia-se em uma passagem escrita por Sunstein, em que ele sugere que algumas formas de objetificação sexual podem ser indelévels e maravilhosas. Afastando-se da linha padrão do pensamento feminista, Nussbaum defende a ideia de Sunstein, argumentando que há circunstâncias em que ser tratado como um objeto sexual, uma “presença misteriosa semelhante a uma coisa”, pode ser humanizador, em vez de moralmente prejudicial. Isso nos permite alcançar um estado que sua escrita muitas vezes eleva: a “abnegação da autocontenção e autossuficiência”.

Nussbaum está preocupada com as maneiras pelas quais o pensamento filosófico pode parecer em desacordo com a paixão e o amor. Ela reconhece que a escrita pode ser "uma maneira de se distanciar da vida humana e talvez até mesmo uma maneira de controlar a vida humana", disse ela. Em um ensaio semiautobiográfico em seu livro *Love's Knowledge*, de 1990, ela oferece um retrato de uma filósofa que se aproxima de seu próprio coração partido com um bloco de anotações e uma caneta; ela classifica a experiência, listando as propriedades de um amante ideal e comparando-o com os homens que ela amou. "Agora você começa a ver como esta senhora é", escreveu ela. "Ela continua pensando em todos os momentos. Ela não vai simplesmente chorar, ela vai perguntar em que consiste o choro. Uma lágrima, um argumento".

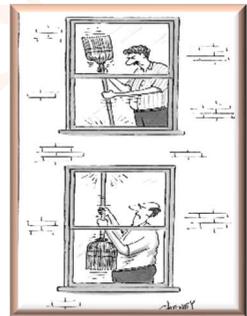
Nussbaum não tem certeza se sua capacidade de desapego racional é inata ou aprendida. Em três ocasiões, ela aludiu a uma experiência de infância em que ficou tão sobrecarregada pela raiva da mãe, por beber à tarde, que lhe deu um tapa. Betty avisou-a: "Se você se voltar contra mim, não terei nenhuma razão para viver". Nussbaum orou para ser aliviada de sua raiva, temendo que seu potencial fosse infinito. "Eu pensei que isso mataria alguém", disse ela.

A raiva é uma emoção que ela agora raramente experimenta. Ela invariavelmente permanece amiga de antigos amantes, um fato que Sunstein, Sen e Alan Nussbaum afirmaram de todo coração. Em seu novo livro, *Anger and Forgiveness*, que foi publicado no mês passado, Nussbaum argumenta contra a ideia, cara aos terapeutas e algumas feministas, que "as pessoas (e mulheres especialmente) devem isso a si próprias, nutrir, e proclamar publicamente sua raiva." É uma "fantasia mágica", um pouco de "absurdo metafísico", escreve ela, para assumir que a raiva restaurará o que foi danificado. Ela acredita que, embutida na emoção, está o desejo irracional de que "as coisas serão acertadas se eu infligir sofrimento". Ela escreve que mesmo líderes de movimentos para a justiça revolucionária devem evitar a

REFLEXÕES XXIX

emoção e seguir em frente para “pensamentos mais sãos de bem-estar social e pessoal”.

Durante muito tempo, Nussbaum parecia estar trabalhando para entrar em contato com a raiva. Nos anos noventa, quando compôs a lista de dez capacidades às quais todos os humanos deveriam ter direito – uma lista que ela revisou no decorrer de muitos artigos – ela e a jurista feminista Catherine MacKinnon debateram se “raiva justificada” deveria fazer parte da lista. Nussbaum foi cautelosa com a violência que acompanha a expressão da raiva, mas MacKinnon disse que convenceu Nussbaum de que a raiva pode ser um “sinal de que o respeito próprio não foi esmagado, que a humanidade queima mesmo onde supostamente foi extinta”. Nussbaum decidiu ver a raiva de uma forma mais positiva. “Eu pensei, estou apenas sendo enganada pela minha própria história”, disse ela. Em uma entrevista alguns anos depois, ela disse que ser capaz de expressar raiva para um amigo, depois de anos treinando para reprimi-lo, era “o prazer mais tremendo da vida”. Em um ensaio de 2003, ela se descreve como “irritada”, mais ou menos o tempo todo”.



Quando perguntei a ela sobre as diferentes autoconcepções, ela me escreveu três e-mails de um avião para o México (ela estava indo dar palestras em Puebla) para explicar que havia articulado essas opiniões antes de estudar a emoção em profundidade. Não foi a raiva completa que ela estava experimentando, mas “raiva de transição”, um estado emocional que encarna o pensamento: algo deveria ser feito sobre isso, em resposta à injustiça social. Em outro e-mail do ar, ela esclareceu: “Minha experiência de raiva política sempre foi mais semelhante a um rei: protesto, não aquiescência, mas nenhum desejo de retorno.”

No ano passado, Nussbaum fez uma colonoscopia. Ela não

queria perder um dia de trabalho, então ela recusou a sedação. Ela ficou emocionada com a visão de seu apêndice, tão rosa e minúsculo. "É uma parte tão grande de você e você não consegue conhecer essas partes", ela me disse. "Eu amo esse tipo de familiarização: é como chegar a um acordo consigo mesmo."

Seus amigos foram repelidos quando ela lhes disse que ela estava acordada o tempo todo. "Eles achavam que era repugnante passar pelo procedimento sem que sua consciência fosse destruída", disse ela. Ela não estava surpresa que os homens quisessem ser sedados, mas ela não conseguia entender por que as mulheres de sua idade evitariam a visão de seus órgãos. "Aqui estão as mesmas mulheres que foram inspiradas por *Our Bodies, Ourselves*", ela me disse. "*Nós dissemos: 'Oh, não vamos nos afastar de olhar para nossas vaginas. Não pensemos, nossos períodos são repugnantes, mas vamos celebrá-lo como parte de quem somos! Agora chegamos aos nossos sessenta anos, e estamos enojados novamente por nossos corpos, e queremos ser eliminados.'*"

Nussbaum acredita que a repugnância "atrai arestas ao redor do EU" e revela uma vergonha em relação ao que é humano. Quando ela vai fazer compras com colegas mais jovens – entre seus estilistas favoritos estão Alexander McQueen, Azzedine Alaïa e Seth Aaron Henderson, com quem ela fez amizade depois que ele ganhou "Project Runway" – ela frequentemente sai do vestiário de calcinha. As funções corporais também não a embarçam. Quando ela vai em corridas longas, ela não tem problema em urinar atrás de arbustos. Certa vez, quando estava em Paris com sua filha, Rachel, que agora é advogada de direitos dos animais em Denver, ela fazia xixi no jardim do Palácio das Tulherias à noite. (Rachel foi brusca quando nos conhecemos; Nussbaum me disse que Rachel, que coescreveu artigos com sua mãe sobre o *status* legal das baleias, estava cautelosa em ser retratada "como adjunta para mim".)

Nussbaum reconhece que, à medida que envelhece, torna-se

mais difícil se alegrar em todos os desenvolvimentos corporais. Recentemente, ela ficou desanimada quando se olhou no espelho e não reconheceu o nariz. A cartilagem naufragada criara um novo solavanco. Ela perguntou ao médico que lhe dá Botox na testa o que fazer. "Ele é um minimalista", ela me disse. "Ele é muito artístico." Ele resolveu o problema colocando um enchimento acima da ponta do nariz dela. Não era que ela estivesse enojada. "Mas me sinto consciente de que, na minha idade, tenho que ter muito cuidado com a forma como me apresento, correndo o risco de não ser considerada atraente", ela me disse. "Há mulheres como Germaine Greer que dizem que é um grande alívio não se preocupar com os homens e esquecer como eles se parecem. Eu não me sinto assim! Eu me importo como os homens olham para mim. Eu gosto de homens."

Em um novo livro intitulado *Aging Wisely*, que será publicado no próximo ano, Nussbaum e Saul Levmore, um colega da faculdade de direito, investigam os dilemas morais, legais e econômicos da velhice – "um país desconhecido", que eles dizem ter sido ignorado pela filosofia. O livro é estruturado como um diálogo entre dois estudiosos do envelhecimento, analisando a maneira como a velhice afeta o amor, a amizade, a desigualdade e a capacidade de ceder o controle. Ambos rejeitam a ideia de que envelhecer é uma forma de renúncia. Nussbaum critica a tendência na literatura de "atribuir um 'espantoso'" a mulheres idosas que não apresentam níveis adequados de resignação e vergonha. Ela pede um "movimento social informal semelhante ao feminista movimento *Our Bodies*: um movimento contra a autorrepugnância" pelo envelhecimento. Ela promove a visão de mundo de "antidesgosto" de Walt Whitman, sua celebração das *"esponjas de pulmão, do estômago, das entranhas, doces e limpas... As finas gelatinas vermelhas dentro de você ou dentro de mim... Ou digo que estas não são apenas as partes e os poemas do corpo, mas da alma"*.

Em um encontro de professores no verão passado, professores

da faculdade de direito se reuniram para criticar rascunhos de dois capítulos do livro. Nussbaum usava um vestido roxo justo e sandálias de salto alto, e seu cabelo loiro parecia ter sido recentemente feito. Ela parecia estar vestida para um diferente evento daquele que os outros professores estavam frequentando. Como costuma fazer, ela parecia deliciada, mas não necessariamente feliz.

Em um dos capítulos, Levmore argumentou que deveria ser legal para os empregadores exigir que os funcionários se aposentassem em uma idade combinada, e Nussbaum escreveu uma refutação, chamada "No End in Sight". Ela disse que era doloroso ver colegas em outros países, forçados a se aposentar quando filósofos como Kant, Catão e Gorgias não produziram seu melhor trabalho até a velhice.

O estudioso libertário Richard Epstein levantou a mão e disse que, em vez de ter uma política nacional em relação à aposentadoria, cada instituição deveria tomar sua própria decisão. "Então, Marta, cheia de vigor, pode receber ofertas de outros quatro lugares e continuar e trabalhar", disse ele.

"Claro, eu poderia ir e me mudar para outro lugar", disse ela, interrompendo-o. "Mas eu não quero." Se ela fosse forçada a se aposentar, ela disse, "isso realmente me afetaria psicologicamente de uma maneira muito profunda. E não tenho ideia do que faria. Eu posso sair e fazer algo interessante como ser uma cantora. Ou eu poderia ficar deprimida.

"Martha, é muito autobiográfica", disse Epstein. Sua preocupação não era que "Martha permaneça. É que um monte de madeira morta continua, e é um custo para a instituição."

Quando outro colega sugeriu que ninguém sabia o momento exato em que os estudiosos mais velhos haviam atingido o auge, Nussbaum citou Catão, que escreveu que o processo de envelhecimento poderia ser resistido por meio de vigorosa atividade física e mental. Sua celebração desse estágio final e

REFLEXÕES XXIX

vulnerável da vida foi minada pela confiança de que ela não precisava ser tão vulnerável. Ela disse que sua avó viveu até os cento e quatro anos de idade. "Por que eu tenho minha visão?", Ela disse. "É uma questão dos hábitos que você forma quando é muito jovem – os hábitos de exercício, de ser ativo. Todas essas coisas contribuem para o sentido de uma vida que pode continuar."

"Eu compartilharia, mas não estou lá no desenvolvimento."

Não muito tempo atrás, Nussbaum comprou uma saia Dolce & Gabbana pontilhada com estrelas de cristal e margaridas. "Tinha um ar feliz", ela me disse, segurando o cabide no queixo. Ela planejou usá-lo para a formatura da faculdade de Nathaniel Levmore, a quem ela descreve como seu "quase filho". Nathaniel, o filho de Saul Levmore, sempre foi tímido. Saul me disse: "Dos meus dois filhos, esse é o que está em segundo plano, e é claro que Martha o ama, e eles conversam por horas e horas. Martha tem essa crença total no oprimido. Quanto mais azarada, mais encantadora ela os encontra".



Nussbaum levou Nathaniel em viagens a Botsuana e à Índia e, quando realiza jantares, costuma servir o vinho. Quando me juntei a eles no verão passado para uma exibição ao ar livre de Jornada nas Estrelas, eles passaram a maior parte do tempo debatendo se era antissemita para a faculdade de Nathaniel começar seu semestre em Rosh Hashaná. Sua persistência era ao mesmo tempo tocante e irritante. Quando eu pensava que a conversa iria morrer, o assunto estava resolvido, Nathaniel levantaria um novo ponto, e Nussbaum argumentaria de um novo ângulo que o cronograma era antissemita.

Recentemente, quando jantei no apartamento de Nussbaum, ela disse que lamentava que Nathaniel não estivesse lá para aproveitá-lo. Nós nos sentamos em sua ilha de cozinha, de frente para um cartaz de Chicago White Sox, comendo o que

restava de uma refeição indiana elaborada e extraordinária que ela havia cozinhado dois dias antes, para o reitor da faculdade de direito e oito estudantes. Ela me serviu porções de cada prato e ela mesma um prato modesto de iogurte, arroz e espinafre.

Mencionei que Saul Levmore disse que ela é tão devotada ao oprimido que até tem simpatia por um ex-aluno que a persegue; o estudante parecia ter tido um surto psicótico e a bombardeara com e-mails ameaçadores. “Sinto grande simpatia por qualquer pessoa ou criatura fraca”, ela me disse. Ela mencionou que, alguns dias antes, ela estava observando a *webcam* de um ninho de águias-carecas recém-nascidas e ficou perturbada quando viu que a águia mãe estava dando toda a comida para apenas um de seus dois bebês. “O outro continuou tentando comer alguma coisa e não conseguiu!”, Ela disse. “Eu pensei que era possível que uma das águias estivesse ficando cada vez mais fraca, e eu perguntei ao meu amigo observador de pássaros, e ele disse que esse tipo de rivalidade entre irmãos é realmente muito comum nessas espécies e um deles pode morrer. Eu fiquei muito chateada com isso.

“Esse não é o tipo de dinâmica que você teve com sua irmã?”, Perguntei.

“Sim, provavelmente é”, disse Nussbaum, passando o dedo pela borda do prato. “É, eu acho.” Ela disse que sua irmã parecia ter se tornado mais feliz enquanto envelhecia; sua carreira musical na igreja estava florescendo. “Bem, é sobre isso que teremos que falar amanhã”, ela disse. “Será que a culpa pode ser criativa?” Ela lambeu o molho em seu dedo. “‘Culpa’ pode nem ser a palavra certa. É um tipo de tristeza que alguém lucrou à custa de outra pessoa”.

Nós começamos a falar sobre um capítulo que ela pretendia escrever para seu livro sobre envelhecimento, sobre a ideia de olhar para a vida e transformá-la em uma narrativa. “Você defendia alguma coisa, ou não?” Ela disse. Ela disse que

REFLEXÕES XXIX

sempre admirou as palavras finais de John Stuart Mill, que teria dito: "Eu fiz o meu trabalho". Ela citou essas palavras em várias entrevistas e artigos, oferecendo-as como a marca de uma vida bem vivida. A imagem de Mill em seu leito de morte não é diferente daquela que ela tem de seu pai, que morreu quando ele estava colocando papéis em sua pasta. Nussbaum frequentemente descreve isso como uma boa morte – ele estava fazendo seu trabalho até o fim – enquanto o irmão e a irmã de Nussbaum o veem como um sinal de seu isolamento.

Ela disse: “Se eu descobrisse que iria morrer na próxima hora, não diria que fiz o meu trabalho. Se você tem uma vida boa, normalmente sempre sente que há algo que você quer fazer a seguir. Ela se perguntou se Mill se rendera cedo demais, porque ele estava propenso à depressão.

"Soa um pouco final", continuou ela, "e raramente morre quando se está sem ideias úteis – a menos que você estivesse realmente doente por muito tempo". Ela disse que esteve em um hospital apenas duas vezes. Uma vez para dar à luz e uma vez quando ela teve uma operação para grampear o topo de sua orelha esquerda até a parte de trás de sua cabeça, quando ela tinha onze anos. Seu pai se preocupou que os meninos não se sentissem atraídos por ela. "Eu apenas gostava de ter essa grande bandagem em volta da minha cabeça", disse ela. "Eu estava representando o papel do fantasma de Marley em 'A Christmas Carol', e isso fez um grande efeito.”

Ela levantou-se para limpar nossos pratos. "Você está me fazendo sentir que escolhi as últimas palavras erradas", ela gritou da pia. Ela voltou com dois bolos grandes. "Eu acho que as últimas palavras são bobas", disse ela, cortando um pedaço. “Provavelmente a melhor coisa a fazer com suas últimas palavras é dizer adeus às pessoas que você ama e não falar sobre si mesmo.” ●

Martha Nussbaum

Artigo publicado na revista *The New Yorker* no dia 25 de julho de 2016

Erro médico: ele é mais comum do que você pensa

Tiago Cordeiro



Ele afeta 1 em cada 10 pacientes, e é a maior causa de morte no Brasil: tira mais de 1.000 vidas por dia. Entenda por que o erro médico se tornou um problema tão grande – e o que pode ser feito para contê-lo.

Você tem medo de avião?

Muita gente tem, ao menos um pouquinho. Mas não deveria: as estatísticas mostram que, ao embarcar num avião, o seu risco de morrer é de

apenas uma em 10 milhões.

E de hospital, você tem medo? A maioria das pessoas não tem, pois acha que nada errado acontecerá. Só que acontece: segundo a Organização Mundial da Saúde, um em cada 300 pacientes morre por consequência de erros médicos.

Ou seja, pegar um avião é 33 mil vezes mais seguro do que ser internado. Um estudo da Universidade Johns Hopkins constatou que o erro médico mata 251 mil pessoas por ano nos EUA (onde ele é a terceira maior causa de morte, só perdendo para infarto e câncer). É como se, todo santo dia, caíssem dois Boeing 747, sem deixar nenhum sobrevivente. No Brasil, o cenário pode ser ainda pior. Uma pesquisa realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pelo Instituto de Estudos de Saúde Suplementar (Iess) estimou que, em 2015, 434 mil brasileiros tenham morrido devido a erros no atendimento médico – que são a maior causa de óbito no País. Outra pesquisa, também feita em 2015, chegou a um número menor: 104 mil mortes anuais. Mas ela é focada em hospitais particulares. O número maior, infelizmente, é o mais preciso.

Esses dados são estimativas, ou seja, os pesquisadores analisam uma amostra de casos, calculam o percentual de erros e extrapolam para o total de pacientes atendidos em cada país.

Mas as estatísticas são consistentes: vários estudos, em vários lugares do mundo, costumam chegar a índices parecidos. Erro médico é um problema gigantesco, e que não recebe a devida atenção (se dois Boeing 747 despencassem a cada dia, a aviação já teria sido profundamente reformulada). Mas como ele pode ser tão comum, se os médicos recebem uma formação tão rigorosa e têm acesso a ferramentas tão avançadas? O primeiro passo para encontrar a resposta é mais simples do que parece: está na própria definição de erro médico.

Explosão de médicos- Quando uma pessoa morre, o motivo é registrado no atestado de óbito. Mas “erro médico” não está na lista oficial de possíveis causas de morte, o que dificulta bastante sua identificação. O estudo da Universidade Johns Hopkins cita o caso de uma mulher jovem que passou por um transplante (a pesquisa não diz de qual órgão). Ela teve alta, mas algum tempo depois voltou se queixando de dores. Foi submetida a uma bateria de exames e procedimentos, incluindo alguns desnecessários – como a pericardiocentese, em que o médico extrai líquido do pericárdio, a membrana que envolve o coração, usando uma agulha. Não era indicado para o caso dela, e acabou mal: por um deslize do cirurgião, a agulha perfurou o fígado e a moça morreu. Erro médico. Mas a causa mortis foi registrada como problema cardiovascular.

Esse exemplo ilustra um problema central: como o erro médico não costuma ser declarado, ele é muito mais difícil de identificar, estudar – e combater. Uma enfermeira que trabalha em São Paulo, e que conversou com a SUPER na condição de anonimato, conta ter presenciado diversas situações do tipo. “Já vi médico falhar em exame e não admitir para a família [do paciente], com medo de punição”, conta. Certa vez, trabalhando na UTI de um hospital paulistano, ela

assistiu a uma mulher de 35 anos dar entrada com dores abdominais, ser submetida a um exame exploratório agressivo, perder um bebê no processo (estava grávida de dois meses) e ser enviada para a UTI. A paciente faleceu horas depois, e por um motivo absurdo. “Os médicos tinham deixado uma pinça grande dentro dela”, diz a enfermeira. “Ela já tinha sofrido duas paradas cardiorrespiratórias durante o exame, não resistiria a ser aberta novamente para a retirada da pinça. Depois que ela morreu, o pessoal do centro cirúrgico foi até a UTI, abriu o corpo dela e retirou a pinça, antes que a necropsia identificasse o erro.”

“A formação deficiente e a falta de estrutura, sobretudo no serviço público, são as principais causas de erro. Infelizmente, hoje o médico sai da faculdade sem conhecimento suficiente para exercer a profissão”, afirma Fernando Maia Vinagre, corregedor do Conselho Federal de Medicina. Segundo ele, isso acontece porque, nos últimos anos, ocorreu um aumento descontrolado no número de cursos de Medicina no Brasil. Em 2017, havia 189 deles no País, mais do que nos Estados Unidos (que têm 125) e na China (150). Mais de 30% deles foram criados a partir de 2013, quando o Ministério da Educação flexibilizou as regras para a abertura de faculdades de Medicina. A intenção era aumentar o número de médicos no Brasil, o que de fato aconteceu: de lá para cá, a quantidade de profissionais formados por ano subiu de 17 mil para 30 mil. Mas não houve um controle rígido sobre a qualidade desses novos cursos – e, portanto, dos médicos que eles produzem. Em abril deste ano, o governo federal finalmente reagiu, suspendendo a abertura de cursos de Medicina até 2023. Isso evita que a situação piore, mas não resolve o problema das faculdades que já foram abertas.

Uma possível solução é criar um exame profissional, como o que a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) impõe aos formandos em Direito. Em São Paulo, Goiás e Rondônia, os médicos recém-formados já têm de passar por um teste. A prova paulista, que é aplicada pelo Conselho Regional de

Medicina, é composta por 120 questões de múltipla escolha, que abordam nove temas: Clínica Médica, Clínica Cirúrgica, Pediatria, Ginecologia e Obstetrícia, Saúde Pública, Epidemiologia, Saúde Mental, Bioética e Ciências Básicas. Ela existe há bastante tempo – e é considerada rigorosa. “Aplicamos o exame desde 2005. Historicamente, o número de aprovados fica abaixo de 50%”, diz Renato Françoso, vice-presidente do CRM-SP.

O problema é que, mesmo se for reprovado, o profissional pode atuar como médico (o que não acontece, por exemplo, com os formados em Direito que não passam na OAB). “A criação de um mecanismo semelhante em termos nacionais, com caráter obrigatório, vai requerer uma mudança legislativa”, explica Fernando Vinagre, do Conselho Federal de Medicina. Desde 2015 tramita no Senado, sem previsão de votação, um projeto do tipo.

Outro elemento é a carga de trabalho excessiva. “A média de atendimento em um ambulatório é de 16 a 20 pessoas, por médico, a cada duas horas, porque o profissional precisa fazer muitas consultas para receber um ganho condizente”, afirma Fernando Polastro, membro da Associação Brasileira de Apoio às Vítimas de Erro Médico (Abravem). Isso é especialmente grave nos hospitais conveniados ao Sistema Único de Saúde (SUS), que atende à maior parte da população – e paga apenas R\$ 12 por consulta.

Mas isso não explica tudo. Afinal, nos Estados Unidos os médicos são bem formados e remunerados, e mesmo assim as estatísticas de erro são altíssimas. Há outro fator em jogo. E ele não tem a ver com a falta de formação ou dinheiro. É o contrário.

A era da hipermedicina- Erro médico nem sempre é mortal. Se você for vítima de um, provavelmente não vai morrer. Essa é a boa notícia. A má notícia é que os equívocos não letais são incrivelmente comuns – segundo a OMS, um em cada dez pacientes acaba sendo vítima de algum erro. Os erros

são classificados em cinco categorias: diagnóstico errado ou tardio; excesso de exames, ou má interpretação deles; medicamentos errados ou em dosagens/combinções impróprias; cirurgias desnecessárias ou realizadas com imperícia; desatenção a informações básicas, como conferir o tipo sanguíneo ou possíveis alergias do paciente.

Todas essas coisas têm uma raiz em comum: estão ligadas ao mau uso das ferramentas da medicina. “O problema envolve hospitais e laboratórios sobrecarregados, custos cada vez mais altos e o aumento do número de procedimentos, muitos deles desnecessários, e de especializações”, afirma o médico Milos Jenicek, autor do livro *Medical Error and Harm* (“Erro Médico e Danos”, ainda não lançado em português).

Recentemente, o médico Drauzio Varella escreveu sobre isso no jornal *Folha de S.Paulo*: “Para solicitar ultrassom ou tomografia para alguém que se queixa de dores abdominais, basta preencher o pedido. Dá menos trabalho do que avaliar as características e a intensidade da dor, os fatores de melhora e piora, e apalpar o abdômen com atenção”. O problema, observou Drauzio, é que, na maioria dos casos, aquele exame só será feito semanas (ou meses) depois, quando o quadro do paciente poderá ter mudado. E, quando finalmente for realizado, tomará o lugar de outra pessoa, que talvez precisasse do exame com mais urgência.

O uso exagerado de remédios é outra tendência clara. Metade das cirurgias realizadas nos Estados Unidos tem algum “evento adverso” relacionado ao mau uso de medicação. Essa é a conclusão de médicos do *Massachusetts General Hospital*, que analisaram 277 operações, nas quais houve 3.671 aplicações de medicamentos, incluindo o pré e o pós-operatório. Quase metade das reações adversas era perigosa, com risco de danos à saúde do paciente. E 80% delas poderiam ter sido evitadas.

Nem todo mundo corre o mesmo risco. A idade de cada pessoa e a especialidade médica envolvida também influenciam. O

estudo da UFMG identificou que boa parte das vítimas de erro médico tem menos de 28 dias ou mais de 65 anos de vida. “As especialidades mais acionadas na Justiça são a obstetrícia, por problemas durante os partos, e, em segundo lugar, a pediatria”, afirma Fernando Polastro, da Abravem, que também destaca as queixas envolvendo anestesiologia, ortopedia e cirurgia plástica. A associação surgiu em 2011, e acompanhou mais de cem casos desde então. “Começamos com uma conversa informal entre amigos, médicos e advogados, e percebemos que todos ali tinham um caso de erro na família”, diz Polastro. Hoje a entidade tem um corpo médico, com 15 profissionais de saúde que atuam verificando os casos, e um corpo jurídico, também com 15 advogados, que auxilia as vítimas a entrar na Justiça. Todos são voluntários.

Em São Paulo, o Conselho Regional de Medicina recebe cerca de 500 denúncias por mês. Desse total, 15%, em média, viram processo. “Nos outros casos, o conselho [geralmente] define que a denúncia não procede”, afirma o vice-presidente do CRM-SP, Renato Françoso. Metade dos casos investigados termina em condenação, com penas que variam de uma advertência ao banimento da profissão. “Se o médico for considerado culpado, ele pode sofrer advertência, ser suspenso ou cassado”, diz Fernando Vinagre, do Conselho Federal de Medicina. Mas isso é raro. Em 2017, apenas 11 licenças médicas foram cassadas no Brasil, e a média anual é essa mesma (entre janeiro de 2008 e maio de 2018, 106 profissionais perderam o direito de atuar).

Quando o incidente envolve enfermeiros, outro órgão responde pela apuração e pela punição. “As denúncias são recebidas e averiguadas pelo Conselho Regional de Enfermagem, que realiza o julgamento em primeira instância”, afirma Manoel Neri, presidente de outro conselho de enfermagem, o Federal (Cofen). “Já o Cofen funciona como órgão recursal dos julgamentos realizados pelos conselhos regionais.” Entre as punições previstas estão advertência verbal, multa, “censura [reprimenda] divulgada em jornais de

grande circulação”, suspensão por até 90 dias e cassação da profissão. Em 2017, o órgão nacional julgou 83 denúncias e processos éticos contra enfermeiros, sendo que 24 profissionais foram condenados – cinco deles tiveram o registro cassado.

Por que tão poucas denúncias e tão raras cassações? O problema, em parte, é que os próprios pacientes têm dificuldade em questionar a atuação dos médicos – num estádio de futebol, a pessoa pode xingar os jogadores do time ou as escolhas do técnico, mas no consultório a norma é adotar uma postura submissa. “As pessoas, em geral, são acostumadas a colocar os profissionais de medicina sobre um pedestal, e têm muita vergonha de tirar dúvidas e denunciar condutas e procedimentos”, diz Fernando Polastro. Mesmo nos casos de erro médico grave, a maioria das vítimas não processa ninguém. E, quando o faz, encontra grandes dificuldades – a começar pela comprovação do erro, o que tem de ser feito com uma perícia médica independente. “Eu não consigo encontrar um médico que concorde em fazer um laudo que possa prejudicar um colega”, diz o eletricitista Rudenisson Moura, 37 anos, que deu entrada no hospital com uma luxação e acabou tendo a perna esquerda amputada. “Alguns chegam a olhar para minha documentação, concordam que houve erro, mas não assinam nenhum tipo de documento atestando a falha.”

Dá para se proteger contra erro médico? “Sempre que forem fazer qualquer procedimento, confirmam antes o histórico do profissional na plataforma do Conselho Federal de Medicina”, diz a artista plástica Emilia Alencar, vítima de erro numa abdominoplastia. Basta entrar em portal.cfm.org.br, clicar em Cidadão/Busca por médico, e aí conferir se o profissional de fato possui as especializações que afirma ter, e se já foi alvo de algum tipo de denúncia. Isso ajuda a reduzir o risco de ter algum problema – e, de quebra, deixa o paciente tranquilo, o que é fundamental para o sucesso de qualquer procedimento.

Erro médico não é terrível só para a vítima; também tem forte

impacto sobre os profissionais envolvidos. “De maneira geral, os médicos têm dificuldade em lidar com a situação”, diz o psicólogo Vitor Mendonça, pós-doutor pela Escola de Medicina da Universidade de Washington e pesquisador na Faculdade de Medicina da USP, onde estuda o tema. “A formação médica no Brasil ainda é pautada, na grande maioria dos casos, pela ideia de que os futuros médicos devem estar certos sempre. Eventuais falhas são praticamente ignoradas”, afirma.

A responsabilidade absoluta pela vida alheia, a falta de preparo para lidar com os possíveis (e, em certo grau, inevitáveis) erros e a carga de trabalho desmedida formam uma combinação tóxica que coloca enorme pressão sobre os médicos. Alguns reagem a isso escondendo informações. Uma pesquisa de 2012 feita pela Harvard Medical School, em que 1.891 médicos responderam a um questionário de forma anônima, revelou que 19,9% deles já haviam omitido informações dos pacientes, e 11% tinham mentido. A grande maioria não faz isso, mas pode acabar se voltando contra si mesma: entre os médicos dos EUA, o índice de abuso de álcool é o dobro da população em geral – e a taxa de suicídios é 70% acima da média.

“O erro médico geralmente é um marco na vida do paciente. Traz raiva, desconfiança e dúvidas que prejudicam a saúde emocional de qualquer ser humano”, afirma Mendonça, da USP. Mas ele conta que, em muitos dos casos que estudou, tudo o que as famílias das vítimas queriam ouvir era um pedido de desculpas. E isso às vezes acontece. “Eu já vi médico errar numa endoscopia, ser transparente com a família, e as pessoas entenderem”, conta a enfermeira do começo desta reportagem, que pediu para ter a identidade preservada. Em quase todas as outras profissões, é possível corrigir um erro antes que alguém se machuque. Na medicina, é diferente.

Por isso, os próprios pacientes acabam se esquecendo de uma verdade essencial: os médicos são pessoas comuns, não deuses infalíveis. Como disse Hipócrates, o pai da ciência médica, na

REFLEXÕES XXIX

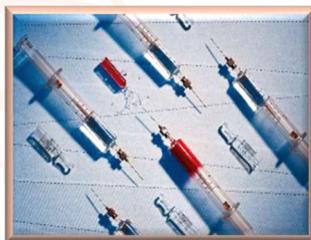
Grécia Antiga: “Onde houver amor pela arte da medicina, também haverá amor pela humanidade”. Ele está dizendo que os médicos não devem apenas se basear na técnica; também precisam dar atenção às pessoas que estão tratando. E que a medicina faz parte da sociedade, ou seja, é exercida por seres humanos – que, como todos os outros, podem (e, cedo ou tarde, vão) acabar errando.

A seguir, leia cinco casos impressionantes de erros em hospitais, contados pelas próprias vítimas (depoimentos ao jornalista Tiago Cordeiro).

Torci o joelho. E minha perna foi amputada.

Rudenisson Moura, 37 anos, electricista, Rio Largo (AL)

“Eu tinha 34 anos, era estudante de Educação Física e tinha uma academia. Durante um treino de jiu-jitsu, sofri uma luxação de joelho e rompi os ligamentos. Fui de ambulância até Maceió, onde dei entrada em um hospital de urgência. Acabei passando por 14 cirurgias – até que, mais de um mês depois, sofri a amputação da perna esquerda, pois os músculos estavam mortos.



Quando cheguei ao hospital, na noite de 21 de agosto de 2015, o ortopedista diagnosticou não só a luxação como também ausência de pulso e frieza na perna, com suspeita de lesão na artéria poplítea [que atravessa a coxa].

Ele encaminhou o meu caso a um médico vascular, especialista, que fez outro diagnóstico. Para ele, o problema era apenas o inchaço dos músculos. Dez horas depois, fizeram um ultrassom da minha perna, que apontou um problema circulatório grave.

Mas o médico ignorou. Três dias depois, como eu continuava

REFLEXÕES XXIX

com dor, fizeram novo ultrassom, que deu o mesmo resultado – e, só então, foi levado em conta.

Meia hora depois, eu estava sendo operado para tentar desobstruir a artéria poplíteia, sem êxito. No dia seguinte, o médico viajou e fui transferido para outro hospital, onde uma semana depois fizeram um desvio [ponte] da parte traumatizada com uma veia da outra perna. Depois veio a amputação. Chorei, e acho difícil alguém não chorar ao passar por isso.”

Perfuraram o pulmão do meu pai. E tentaram esconder.

Esther, São Paulo (SP)

“Acordei e meu pai, de 78 anos, estava arrumando a cama. Fui levar o café, dez minutos depois, e ele estava desmaiado. Assim que chegamos ao hospital, pedi para acompanhar meu pai o tempo todo, eu sabia que era meu direito. Ele teve um AVC e foi levado para a sala de trauma, dentro do pronto atendimento. Aí houve uma troca de turno e o novo médico pediu que colocassem uma sonda nasogástrica [que alimenta a pessoa pelo nariz]. Estranhei, porque meu pai ainda não estava muito tempo em jejum. Uma enfermeira chegou, parecia com raiva por me ver ali. Colocou a sonda, fez os testes necessários para verificar se ela estava no lugar certo.

Hoje sei que ela simulou os testes, ou não sabia executá-los. Porque o teste deveria, obrigatoriamente, ter revelado o que aconteceu: a sonda perfurou o pulmão do meu pai. Ele desenvolveu uma pneumonia, passou 34 dias na UTI e nunca mais recuperou a consciência até falecer. Eu não saí do lado dele.

A diretora do hospital marcou uma reunião comigo. Disse que a enfermeira negou sequer ter colocado a sonda. Existe um registro da



REFLEXÕES XXIX

recolocação, para corrigir a posição, mas não existe no prontuário dele a colocação. Acontece que não registrar um procedimento no prontuário é crime. Mesmo assim, o que eu ouvi da diretora foi que, se eu quiser buscar meus direitos, será minha palavra contra a da enfermeira. Não entendo como uma profissional de saúde pode se comportar assim, sem nenhum senso de ética.”

Ele retirou o nervo. E a dor nunca mais passou.

Marcos Wassilevski, 59 anos, bioquímico, São Luís (MA)

“Minha esposa tinha uma dor fraca no pé direito. Ela procurou um médico e, em fevereiro de 2011, foi diagnosticada com neuroma de Morton, doença rara em que um nervo do pé fica mais espesso, provocando dormência e dor nos dedos. Submeteu-se a uma cirurgia para retirar o neuroma, que foi um fracasso. Nos meses seguintes, a dor só aumentava, e o médico receitou medicamentos que não adiantaram. Em janeiro de 2012, ele realizou uma segunda operação, retirando o neuroma juntamente com parte do nervo. Artigos científicos relatam que essa cirurgia é indicada para casos em que o nervo está seriamente lesionado.

Mas, no caso da minha esposa, não estava [e a retirada do nervo não era necessária]. O médico nunca realizou exame para constatar o nível de lesão do nervo. E a extração parcial dele deixou minha esposa com sequelas irreversíveis. Hoje, com 56 anos, ela sente fortes dores no pé direito. Utiliza metadona e gabapentina [dois analgésicos potentes], e sofre efeitos colaterais como aumento de pressão, náuseas, tonturas e falta de apetite. Não consegue andar por muito tempo, mesmo usando bota ortopédica e muleta. Raramente sai de casa.

O médico está sendo processado.



REFLEXÕES XXIX

Uma consulta ao site do Conselho Federal de Medicina revelou que ele é clínico geral, mas não é cirurgião [logo, não poderia ter feito a operação].”

Foram três cirurgias de uma vez. E o meu coração parou.

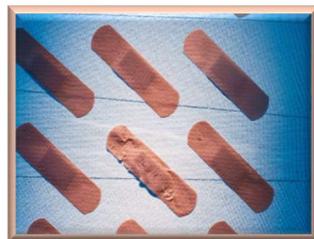
Emília Alencar, 47 anos, artista plástica, Manaus (AM)

“Fiz a cirurgia em novembro de 2011, aos 41 anos. Eu tinha três hérnias no abdômen, causadas porque meu intestino havia se deslocado para a frente. Isso poderia provocar uma obstrução intestinal, e me matar. Então fiquei nove horas e meia na mesa de cirurgia para fazer uma abdominoplastia total, seguida de mastopexia [remodelamento dos seios] e lipoaspiração.

[Nota da redação: essa combinação de procedimentos é considerada arriscada. Um estudo feito pela Sociedade Americana de Cirurgia Plástica, que avaliou 94 mil cirurgias, constatou que fazer lipo e abdominoplastia no mesmo dia eleva em 14 vezes o risco de óbito do paciente].

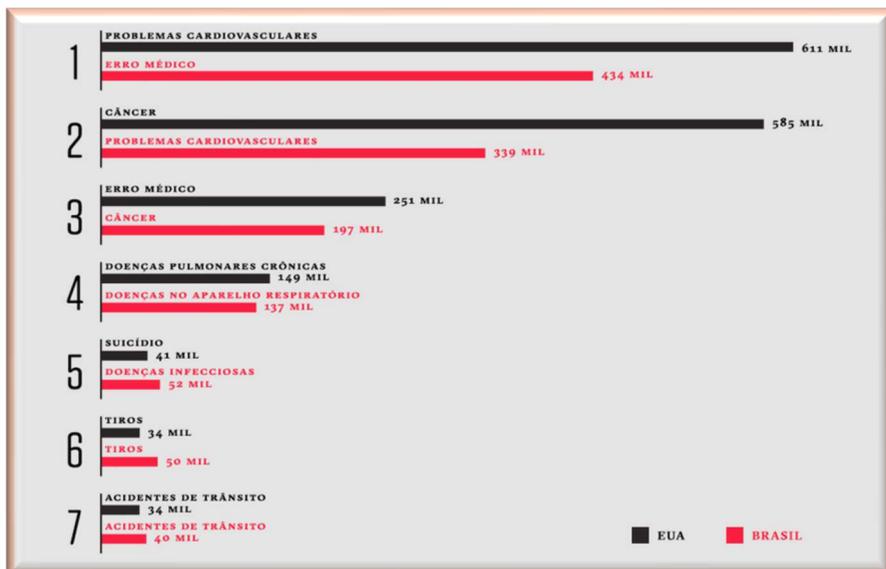
Sofri uma parada cardiorrespiratória, mas o médico continuou a executar os procedimentos. Quando acordei da anestesia, não conseguia respirar. Ele havia injetado adrenalina e atropina no meu coração, sinal de que a massagem cardíaca não havia funcionado.

Desde então, minha vida nunca mais foi a mesma. Tenho dores no abdômen, não consigo nem levantar da cama sozinha. Peguei tuberculose, tive de abrir meu abdômen seis vezes, precisei retirar o ovário e o útero. Caminho com dificuldade. Me foi tirada a minha vida, meus sonhos.”



Nosso filho sofreu negligência.

REFLEXÕES XXIX



Jonas Lourenço Silva, 61 anos, aposentado, Maringá (PR)

“Eu tinha 56 anos e minha esposa, 39. Era nosso primeiro filho. Fizemos o acompanhamento do pré-parto com todo o cuidado, o bebê era saudável. Quando chegou o momento de a criança nascer, em 29 de março de 2013, seguimos para o hospital, que é referência na região.

Nem o médico, nem as enfermeiras, fizeram nenhum tipo de monitoramento, nem ultrassom, nem cardiotoco para monitorar os batimentos cardíacos. Até que a bolsa rompeu, e o líquido amniótico tinha bastante sangue. Pedi socorro, o médico apareceu e declarou que o caso era de sofrimento fetal [quando o feto é privado de oxigênio]. Mas ele saiu da sala e só reapareceu 1h35min depois, para fazer a cirurgia [de parto].

Nosso filho, Jonathan, estava morto e foi reanimado. Passou 76 dias na UTI. Ficou cego, surdo, mudo e paraplégico. Ele respira sozinho, mas os danos foram irreversíveis. Hoje eu e

REFLEXÕES XXIX

minha esposa vivemos em função da criança, que agora já tem cinco anos. Meu filho é mantido vivo por máquinas e 28 profissionais de saúde. Comprei uma ambulância para transportá-lo.



Soubemos depois que o médico estava sozinho no plantão, e aceitou atender outra paciente, de um colega. Era uma grávida de risco, que estava numa cidade vizinha. O médico atendeu primeiro a outra paciente, e só depois a minha esposa e o meu filho. Processei o médico, as enfermeiras e o hospital, que já foi condenado.” ●

Tiago Cordeiro

Artigo publicado na revista SUPERINTERESSANTE, 21 de junho de 2018

Como os chefes devem responder ao som do tique-taque do relógio

The Economist



As empresas precisam equilibrar a vida no momento contra o planejamento em longo prazo

O tempo é um dos assuntos mais disputados e confusos nos negócios. Schumpeter está escrevendo esta coluna depois de participar de uma conferência que começou com especialistas descrevendo uma nova era de mudanças tecnológicas

exponenciais. Terminou com um guru que estudou 70.000 anos de história e que discutiu com confiança o destino da humanidade no século XXI (não parece bom). Nas sessões intermediárias, especialistas discutiram as perspectivas da Ásia em 2030 – embora tenham lutado para enfrentar a Ásia em 2018, iniciando 68 minutos atrasados, um atraso diário que, se mantido durante o período intermediário, significaria que a quarta década do século começaria sete meses atrasado.

Nos negócios, estruturas bem estabelecidas existem para tudo, desde finanças corporativas até cadeias de suprimentos e recursos humanos. O tempo é mais escorregadio. As empresas devem agir agora ou mais tarde? Rapidamente ou devagar? Não há regras claras. Em uma economia liderada pelo Estado, o governo controla o futuro em certa medida, estabelecendo leis e alocando recursos para cumprir uma visão, como a China espera com seu plano “Made in 2025” para indústrias de tecnologia avançada. Mas em uma economia de mercado não há um grande plano, apenas as decisões individuais de milhares de empresas competindo em um processo espontâneo, que Joseph Schumpeter comparou a um vendaval.

Um punhado de empresas de ponta é expressamente projetado para ser apostas ousadas sobre como as sociedades funcionarão em um ponto futuro distante; pense na Tesla em veículos elétricos ou NVIDIA em semicondutores avançados. Mas poucas empresas são tão focadas ou tão novas quanto essas. Diante do nevoeiro do tempo, a maioria recorre a uma das duas abordagens populares – ou se "apega" em "longo prazo" ou segue grandes "megatendências" futuristas. Nem são muito satisfatórias.

Considere a ideia de que as empresas devem visar ao longo prazo. Em junho, Jamie Dimon, o chefe do JPMorgan Chase, um banco, e Warren Buffett, um investidor venerado, criticaram o que consideram a obsessão do mercado de ações com a orientação trimestral dos lucros. Mas está longe, e claro, se a maioria das empresas está realmente prestes a atingir metas trimestrais. Apenas 28% das empresas do S&P 500 emitem orientações. E quando os patrões são liberados para agir em longo prazo, eles frequentemente tropeçam no escuro. Em vez de mostrar presciência, o impulso de muitos executivos é acompanhar o rebanho, com os níveis de endividamento e atividade de aquisição tipicamente subindo no auge dos ciclos econômicos e do mercado de ações.

Mesmo que as empresas possam enxergar em longo prazo, elas também precisam lidar com vários ciclos de tempo. Em vez de os bancos levantarem depósitos a prazo e fazerem empréstimos em longo prazo, as empresas medeiam as reivindicações e compromissos de durações muito diferentes. O ciclo de informação é instantâneo. A empresa média no S&P 500 transporta 47 dias de estoque. Orçamentos e declarações fiscais são anuais. Os trabalhadores permanecem em seus empregos por anos. A expectativa de vida dos ativos de uma típica empresa S&P 500 é de 14 anos e cerca de 50% de seu valor de mercado deriva de seus lucros esperados após 2027. Ciclos de produto podem durar décadas: PCs prosperaram nos anos 1990, por exemplo, e não enfrentaram uma grande ameaça até 2007, quando o *iPhone*

foi lançado.

A alternativa mais comum em longo prazo é tentar identificar “megatendências” e construir uma estratégia em torno delas. Algumas são apostas bastante seguras. A Índia consumirá mais energia no futuro. Pagamentos digitais se tornarão onipresentes. O problema usual é que todos os outros já identificaram as mesmas tendências. Capital entra quando há oportunidades, reduzindo os retornos. Um exemplo é o frenesi sobre *commodities* de mercados emergentes em 2004-10. Muitas multinacionais perderam dinheiro em aquisições caras e projetos *greenfield* em mercados saturados. As megatendências atuais de hoje são o *big data* e a inteligência artificial. Embora esses fenômenos sejam reais, seus retornos provavelmente estarão em proporção inversa à sua moda.

Celebrar o longo prazo e perseguir megatendências, portanto, podem ser armadilhas. Uma abordagem mais pragmática e diferenciada faz mais sentido. O primeiro passo é manter um equilíbrio entre diferentes horizontes de tempo. Não é bom prever brilhantemente o comportamento do consumidor em 2027 se você julgar mal o risco da concorrência hoje. E é uma vitória vazia superar as expectativas para os resultados de um quarto se suas patentes principais expirarem no mês seguinte.

Segundo, é essencial ter “opcionalidade” ou muitos ferros no fogo. Em retrospectiva, é tentador supor que o triunfo de uma empresa bem-sucedida foi garantido. Mas este não é o caso. A Amazon teve fracassos (seu telefone Fire e sua expansão na China), mesmo quando acertou o futuro com suas grandes apostas na computação em nuvem e no Kindle. Opções são caras para manter, uma vez que muitas vezes queimam dinheiro. Assim, as melhores empresas atenuam isso fornecendo um desempenho consistente em seus negócios “centrais” no aqui e agora.

Por último, porque os eventos no mundo exterior são tão difíceis de prever, vale a pena olhar para dentro. A cultura é um conceito restrito, mas as empresas de sucesso precisam de

pessoas que sejam adaptáveis, mas autoconfiantes o suficiente para não se mexerem demais pela moda, assim como balanços que sejam fortes o suficiente para absorver erros. O Goldman Sachs fez uma fraca escolha estratégica ao longo da última meia década, recusando-se a reduzir sua divisão de negociação de títulos. Mas ele ainda atrai e retém pessoas inteligentes e ambiciosas e é bem capitalizado, o que deve dar a ele uma chance decente de revitalização sob seu novo chefe executivo, David Solomon.

A história dos negócios é frequentemente contada por meio de histórias inspiradoras sobre o destino sendo cumprido. Ocasionalmente, eles pintam uma imagem precisa. Andrew Carnegie previu que a América precisaria de um mercado nacional integrado para o aço no final do século XIX. Steve Jobs teve uma visão de como os dispositivos inteligentes mudariam o mundo e começaram a inventá-los. Mas para a maioria das empresas, especialmente em economias maduras, enfrentar o futuro é muito mais prosaico. Manter opções e equilíbrio importam mais do que uma convicção esmagadora sobre o mundo daqui a duas décadas. Muita ênfase no futuro distante é uma perda de tempo. ●

Artigo publicado na revista **THE ECONOMIST** de 19 de julho de 2018

A preocupação com as crianças "sexualizadas" muitas vezes não tem critérios

The Economist



A raiz do problema não é como a sociedade trata seus jovens, mas a maneira como trata as mulheres

No Japão, é difícil evitar o espetáculo perturbador de meninas sendo tratadas como objetos sexuais. Rorikon, uma abreviação de "Lolita complex", é onipresente. Em M's Pop Life, uma sex shop no distrito de Akihabara, em Tóquio, conhecida por sua subcultura pop, modelos de meninas em tamanho natural, seus seios em vários estágios da puberdade, estão abertamente à venda. Em outro lugar, garotas de quadris grandes e cheias de seios estão espalhadas em cartazes; crianças (ou adultos feitos para se parecerem com crianças) posam de biquínis em revistas.

Rorikon é um fenômeno peculiarmente japonês. Mas em todo o mundo há preocupações crescentes sobre as crianças serem retratadas sexualmente e os efeitos nas próprias crianças. Isso vem em duas formas. A primeira, a sexualização "direta", inclui publicidade, programas de televisão e conteúdo de revistas que retratam crianças, especialmente meninas, como sexualmente conscientes ou ativas. Ele também inclui produtos destinados a crianças que são vistas como se tornando mais "sexy" – como sutiãs acolchoados ou calças quentes, maquiagens ou brinquedos de dança de poste. A segunda é "indireta" – a preocupação de que,



graças à internet, as crianças testemunham cada vez mais representações de atividade sexual. É provável que eles vejam muito mais pornografia do que as gerações anteriores e em uma idade mais jovem. Na Grã-Bretanha, por exemplo, cerca de metade dos jovens entre 11 e 16 anos viram pornografia online, principalmente por acidente, de acordo com um estudo de 2016 da NSPCC, uma instituição de caridade infantil britânica.

O Japão tardiamente tem controlado alguns excessos. Em 2014, proibiu a posse de pornografia infantil – embora ainda seja um centro de produção e venda de material ilegal. No ano passado, o governo metropolitano de Tóquio proibiu os menores de 18 anos de trabalhar na indústria JK (joshi kosei, colegial), onde os homens pagam, por exemplo, para passear com uma colegial ou se deitar ao lado de uma (ou, novas regras, uma mulher fingindo ser um). Este ano, depois de algumas queixas de clientes, a Aeon, uma grande cadeia varejista, disse que deixaria de armazenar revistas pornográficas em algumas de suas lojas. Mas elas permanecem amplamente à venda em lojas de conveniência. Keiji Goto, um policial que se tornou advogado de direitos das crianças, diz que "o Japão continua atrás de outros países".

Não crescer- De fato, em todo o mundo rico, os países estão lutando para lidar com a superssexualização de crianças. O pressuposto – muitas vezes não dito – é que a exposição a imagens sexualizadas está ligada a um número crescente de incidentes sexuais envolvendo crianças. Amanda Hulme, chefe de uma escola primária no noroeste da Inglaterra, diz que está havendo mais abusos entre colegas. Em toda a Grã-Bretanha, a polícia recebeu quase 30.000 relatos de agressões sexuais de crianças nos últimos quatro anos, incluindo 2.625 supostamente nas dependências da escola. E “sexting” – enviar imagens explícitas – é generalizado. Pode arruinar vidas jovens. Um menino que abre um sext encaminhado pode encontrar-se em um registro de criminosos sexuais. Uma

garota cuja foto íntima acaba compartilhada amplamente online pode ser levada ao desespero ou até ao suicídio.

Mas não se sabe se tudo isso está realmente ligado ao conteúdo sexual a que as crianças estão expostas. Sua juventude impede a maioria das pesquisas. E Deevia Bhana, uma acadêmica sul-africana, diz que parte da preocupação decorre de atitudes morais sobre o modo como as crianças – quase sempre meninas – devem agir, em vez de evidências reais de danos. De fato, de certa forma, o comportamento de risco está diminuindo. Pesquisas mostram que em grande parte do mundo rico os jovens estão esperando mais tempo para perder sua virgindade. Gravidezes adolescentes estão caindo.

A sexualização precoce, no entanto, é reconhecida como causadora de algumas formas de dano. Uma é a saúde mental. Sharon Lamb, uma psicóloga infantil e professora da Universidade de Massachusetts, Boston, diz que vê crianças, principalmente meninas, perdendo a autoestima quando sentem que a única maneira pela qual elas são valorizadas é se agem sexualmente. Isso alimenta problemas como distúrbios alimentares e pode afetar relacionamentos futuros. Meninos também sofrem. Ms Lamb diz estereótipos retratando-os como sempre querendo sexo a fim de colocá-los sob pressão para agir de uma certa maneira.

Um segundo tipo de dano possível é que uma cultura sexualizada e pornográfica pode dar às crianças ideias prejudiciais sobre o sexo. Hulme calcula que o aumento de crianças que se tocam de maneira inadequada está ligado à pornografia. Ninguém jamais provou como a pornografia se relaciona com a ação, mas as crianças (mais meninos do que meninas) disseram aos pesquisadores do NSPCC que lhes deram ideias sobre o que tentar. Isso destaca a necessidade de uma boa educação sexual, apenas para informar as crianças sobre a vida real.

Um terceiro tipo seria se tal material incentivasse a pedofilia.

Risa Yasojima, da M Pop Life, diz, sem citar evidências, que ela acredita que seus produtos podem ajudar os pedófilos a se absterem de tocar em crianças de verdade. Mas outros temem que imagens onipresentes de crianças sexualizadas e pornografia infantil estimulem a ilusão pedófila que vê as crianças comuns, espontâneas e táticas como paqueradoras.

Não na frente das crianças- Esforços para enfrentar esses perigos precisam aceitar que, na era da internet, pode ser possível limitar a exposição das crianças a imagens sexuais, mas não as eliminar. É melhor prepará-los para ser capazes de lidar e reconhecer que as próprias imagens são um sintoma de um problema mais amplo: como a sociedade transforma mulheres em objetos sexuais.

Na década passada, os países começaram a se preocupar com a superssexualização de crianças. O ponto de mudança na Grã-Bretanha foi um relatório de 2010 sobre a questão que o governo encomendou à Reg Bailey, depois à Mothers' Union, uma instituição de caridade cristã britânica e agora membro do conselho da Advertising Standards Authority, o órgão de autorregulação do setor.

Publicado em 2011, seu relatório fez 14 recomendações, como manter revistas explícitas fora da visão das crianças. Também defendia a conscientização dos pais sobre técnicas de vendas e o desenvolvimento de códigos de prática entre varejistas que cobrem bens comercializados para crianças. Desde 2011, as diretrizes sobre o que pode ser mostrado em *outdoors* e *outdoors* de revistas foram reforçadas. Provedores de serviços de internet oferecem filtros parentais para limitar o que seus filhos podem ver. Uma nova lei, que entra em vigor este ano, obriga os *sites* de pornografia a exigir provas de que os usuários têm mais de 18 anos.

Outros países estão seguindo o



exemplo. Em 2014, a França proibiu concursos de beleza para menores de 13 anos. La Paz, a capital da Bolívia, mudou para fazer o mesmo. Alguns cubanos estão se preocupando com uma mania entre as meninas tão jovens quanto cinco para as *quinceaneras*, festas de maioridade destinadas a garotas de 15 anos de idade, em que elas costumam posar para fotos, embonecadas e com aparência sensual.

Grupos de pressão e queixas individuais também têm impacto. Em 2006, a Tesco, uma cadeia de supermercados britânica, removeu um *kit* de dança de poste infantil da seção de brinquedos de seu *site*. Em 2010, a Primark, uma empresa de vestuário irlandesa, retirou os biquínis das crianças com *tops* acolchoados.

Contudo, se conduzido apenas pelo vigilantismo on-line, as medidas para evitar a sexualização prematura podem infringir a liberdade de expressão ou simplesmente ir longe demais. Em maio, depois de uma tempestade de condenações on-line, a *Sweaty Betty*, uma marca britânica de roupas de fitness, retirou de seu *site* uma imagem de três garotas de 15 ou 16 anos usando *leggings* e *tops* com estampas tropicais, que, em retrospectiva, parece bastante inofensivo.

A crítica é quase sempre dirigida às meninas, não aos meninos ou à cultura em torno deles. As meninas são orientadas a não usar saias curtas para a escola, de modo a não distrair os garotos, ou mesmo os professores – mas não é feito o suficiente para ensinar aos garotos sobre o consentimento. "Estou um pouco cansada do discurso simplista de 'sexy logo por mim'", diz Lamb, a psicóloga infantil. "Uma garota brincando de ser Beyoncé não é prejudicial. Mas uma sociedade que apenas valoriza-a por ser Beyoncé é um problema".

Pesquisas de lugares como a África do Sul e a Suécia sugerem que as crianças podem lidar melhor com publicidade sexualizada do que os adultos imaginam. Bhana, acadêmica sul-africana, diz que sua pesquisa sugere que crianças são

"consumidores altamente sofisticados". Mas as crianças precisam de ajuda para navegar na cultura em que crescem. Bailey diz que muito pouco é feito para desenvolver a resiliência das crianças às coisas que elas inevitavelmente tropeçam, especialmente pornografia.

Se pais e professores fossem honestos sobre sexo, os jovens teriam mais facilidade em falar sobre suas preocupações e com menos probabilidade de deixar que o que eles veem os incomodasse. Pesquisas da NSPCC sugerem que os pais tendem a não se preocupar demais com algumas coisas que seus filhos fazem – usar roupas ou maquiagem “sexy”, por exemplo – vendo crianças como querendo crescer mais rápido do que elas normalmente crescem. Mas eles se preocupam com eles vendo pornografia pesada.

O Departamento de Educação da Grã-Bretanha está em processo de atualizar sua orientação sobre sexo e relacionamentos pela primeira vez desde 2000. Martha Kirby, da NSPCC, diz que isso está muito atrasado. O governo deve realizar consultas sobre novas abordagens, como o ensino de crianças da escola primária sobre a ideia de consentimento, e as que estão na escola secundária sobre as leis sobre abuso sexual e os perigos da limpeza on-line por pedófilos.

Em muitos lugares, até mesmo a educação sexual básica está faltando. Bana vê um perigo nas posições extremas de alguns *lobbies*, especialmente religiosos, e países como a Arábia Saudita que resistem a ensinar crianças sobre sexo, na esperança de mantê-las “puras”. Grupos religiosos na América, como o Abstinence Clearinghouse, também argumentam que a educação sexual encoraja as crianças a fazer sexo. Em Mianmar, preocupações semelhantes significam que as escolas mal cobrem as aves e as abelhas.

É melhor aceitar que as crianças naturalmente querem explorar seus desejos e sentimentos, e prepará-las para fazê-lo com segurança, informações factuais, conscientização dos perigos on-line, acesso à contracepção – e o poder de saber o

que querem e dizer não ao que querem.

Não se preocupe, seja feliz- Países como a Holanda e a Dinamarca estão mais próximos dessa abordagem mais saudável. Eles esperam que as crianças sejam bem informadas sobre seus corpos, e vejam o propósito da educação sexual não apenas para alertar sobre os riscos, mas também para ajudar a se preparar para uma vida sexual feliz. Esta pode ser uma das razões pelas quais, de acordo com Anna Sparrman, professora de estudos para crianças na Universidade de Linköping, na Suécia, os países escandinavos não viram realmente pânico de sexualização prematura. Não é por causa de uma atitude de qualquer coisa; a Suécia, por exemplo, proíbe toda a publicidade veiculada para crianças menores de 12 anos.

Tão importante quanto isso, os países precisam encarar o cenário cultural por trás da superssexualização, diz Michelle Jongenelis, pesquisadora da Universidade Curtin, na Austrália. Que as imagens de garotas que parecem sexy são muito mais prevalentes do que as dos garotos refletem o sexismo e a objetificação sexual das mulheres; o mesmo acontece com a pornografia que mostra as mulheres sendo tratadas de maneira degradante. As crianças assimilam essas normas por meio das imagens de seus pares e dos produtos que são empurrados para elas – incluindo, no extremo, pornografia.

Felizmente, esse contexto cultural mais amplo parece estar sob escrutínio em algumas partes do mundo, embora o processo esteja em um estágio muito inicial. Ideias básicas sobre gênero – como lojas que rotulam roupas de bebê como “meninos” e “meninas” – estão sendo desafiadas, e uma compreensão mais sutil do significado de “consentimento” está ganhando terreno. O debate #MeToo, que levou a agressão sexual à tona, leva Jongenelis a concluir que há uma mudança nas normas sobre o que é aceitável. Se assim for, então as crianças devem estar entre os maiores beneficiários. ●

The Economist. Artigo publicado no dia 19 de julho de 2018

Por que a vigorosa competição econômica é uma coisa boa?

The Economist



Uma entrevista com Brink Lindsey, especialista em competição no Niskanen Center

Os economistas estão cada vez mais preocupados com o fato de o capitalismo hoje ser menos competitivo do que antes. Alguns argumentam que muito do que está errado com as economias do mundo rico hoje – da alta desigualdade de renda ao crescimento salarial – tem suas raízes em mercados não competitivos.

No entanto, grande parte da discussão sobre a concorrência é bastante abstrata e difícil de entender. Para ajudar os leitores a entenderem uma das questões mais importantes, recorreremos a um especialista em concorrência para fazer algumas perguntas simples.

Brink Lindsey é o vice-presidente de política do Niskanen Center, um centro de estudos apartidário em Washington, D.C. A conversa foi levemente editada para maior clareza.

The Economist: Por que os economistas acreditam que a competição vigorosa é uma coisa boa?

Brink Lindsey: Bem, a primeira coisa a dizer é que os economistas nem sempre pensaram nisso. Em grande parte do período pós-guerra, os economistas argumentaram que as grandes empresas, com enorme poder de mercado, eram a marca de uma



economia bem-sucedida. As pessoas naquela época haviam sido influenciadas pelo trabalho de Joseph Schumpeter e John Kenneth Galbraith. O argumento foi de que apenas esses gigantes tinham recursos para investir em pesquisa e desenvolvimento, o que levaria a uma maior produtividade e padrões de vida.

Pense nisso como uma espécie de triunvirato. Você tinha grandes empresas. Você teve um governo intervencionista. E você organizou o trabalho. Todos os três usaram seus músculos econômicos para trabalhar juntos e administrar a economia. Concorrência foi algo que aconteceu em outro lugar – no setor “mãe e pop” da economia, onde as empresas improdutivas lutavam contra isso. A ideia de uma empreendedora que aparecesse com uma ideia nova e surpreendente em sua garagem parecia levemente ridícula. Algo quase pré-industrial. Apenas grandes empresas poderiam esperar fazer isso.

The Economist: Então, o que mudou?

Brink Lindsey: O que mudou foi que os anos 1970 foram marcados por péssimo desempenho econômico. Então, as pessoas começaram a se perguntar se esse modelo de grande negócio era o que estava pronto para ser, ou se era muito aconchegante e sério. E, ao mesmo tempo, você teve uma revolução de TI, bem como mais e mais pequenas empresas apresentando ideias interessantes.

Hoje, há um consenso robusto entre os economistas de que a rivalidade entre as empresas é uma pré-condição essencial para uma economia de mercado dinâmica e inovadora. Uma série de estudos que analisam o nível micro avaliam o que acontece quando as empresas são submetidas a algum tipo de choque inesperado – por exemplo, a remoção de barreiras comerciais, levando a uma maior concorrência de importações. As empresas que sofrem o choque também veem um maior crescimento de produtividade. A evidência é realmente esmagadora de que ter o lobo à sua porta, olhando

para a força, tudo isso concentra a mente maravilhosamente.

Estudos em escala maior, por sua vez, encontram efeitos negativos quando os mercados de produtos são rigidamente regulados. Estes efeitos negativos incluem menor crescimento da produtividade e crescimento do PIB. Uma coisa a salientar é que essas perdas parecem especialmente grandes nos países mais pobres. Permitir que empresas em países pobres adotem livremente as tecnologias e práticas trabalhistas dos países mais ricos pode levar a um crescimento econômico realmente rápido. As desvantagens da regulamentação excessiva são menores nos países ricos, mas ainda significativas.

The Economist: Quando você começou a se preocupar com o fato de a concorrência na economia americana não ser tão vigorosa quanto deveria?

Brink Lindsey: Tudo tinha a ver com as consequências da crise financeira de 2008-09. Normalmente, quando você tem uma grande recessão, como tivemos, você consegue uma recuperação muito rápida. Mas isso não aconteceu desta vez. Inicialmente, você procura explicações cíclicas sobre por que isso pode acontecer, por exemplo, como os bancos estão emprestando.

Mas depois de um tempo você começa a pensar que pode haver uma explicação estrutural. Também comecei a me preocupar com o fato de que algo estava estruturalmente errado com a economia americana muito antes da crise financeira, mas que esses problemas haviam sido mascarados pelo vigoroso crescimento econômico associado à bolha dos preços dos ativos. No início, é claro, permaneci cético. Sempre que há uma crise, as pessoas sempre falam que há uma “nova normalidade”. Mas o que gradualmente passei a acreditar foi que a economia havia sido capturada por interesses adquiridos.

The Economist: Você pode dar algum exemplo?

Brink Lindsey: O livro descreve quatro estudos de caso de

onde as coisas deram errado. O mais óbvio é o setor financeiro, que explodiu em 2008. Esse setor revelou ter enormes problemas estruturais. O setor financeiro exhibe algo que os economistas chamam de “captura regulatória” – em que os regulamentos são formulados para beneficiar a própria indústria, não os consumidores.

Vamos pensar sobre o que isso pode significar no caso das finanças. Durante as décadas de 1980 e 1990, de vez em quando os bancos americanos foram socorridos pelo governo. Pense na crise do endividamento do terceiro mundo dos anos 1980 – nós socorremos os bancos americanos por intermédio do FMI para resgatar os mutuários estrangeiros. Então você tem a crise do peso, a crise financeira asiática, a crise do rublo, a gestão de capital em longo prazo. Os federais entraram de novo e de novo. Assim, a impressão popular das finanças é mais ou menos correta. As pessoas ficaram ricas fazendo apostas irresponsáveis com o dinheiro de outras pessoas. E não houve desvantagem.

The Economist: Então, quais são as consequências desse arranjo?

Brink Lindsey: Bem, existem algumas consequências. Uma é óbvia: que ocasionalmente você tem um grande abalo, como tivemos em 2008. Você também tem uma enorme má distribuição de mão de obra dentro da economia. Nossas pessoas mais inteligentes estão envolvidas em tarefas como tentar reduzir a fração de milissegundos de um negócio. Como isso é socialmente útil? Em outras palavras, a captura da economia por um certo grupo de interesse levou a uma economia pior.

The Economist: De que outra forma a economia é capturada?

Brink Lindsey: Outro exemplo diz respeito à proteção da propriedade intelectual. Agora, não me entenda mal. Proteger a propriedade intelectual geralmente faz sentido. Na verdade, tem uma justificativa pró-competição. Uma patente é um

monopólio temporário de uma nova invenção. Então, isso incentiva as pessoas a criarem coisas em primeiro mão – você não quer que as pessoas entrem e copiem a coisa que você passou anos desenvolvendo. A autoridade para conceder patentes está na constituição americana.

Mas nos últimos 30-40 anos, houve um grande aumento na proteção de patentes. Hoje o saldo está fora de sintonia. O Patent and Trademark Office concede cerca de cinco vezes mais patentes do que nos anos 1980. Padrões para patenteabilidade diminuíram. E as patentes se expandiram em escopo, incluindo coisas como software e métodos de negócios. Por exemplo, o botão 1-Click da Amazon foi patenteado. Então, o que temos visto é uma expansão dramática no número de monopólios que foram criados.

The Economist: Qual é o resultado disso?

Brink Lindsey: O resultado é que a inovação se tornou mais difícil. Patentes em coisas como métodos de negócios são descritas em linguagem abstrata e vaga. Não é como um produto químico, onde é muito fácil ver o que está sendo patenteado.

Então, todas essas novas patentes transformam a inovação em um campo minado legal. Produtores de software vivem com medo – estamos infringindo o trabalho de outra pessoa? Todo mundo está voando às cegas, esperando ser cobrado por alguém que afirma que seu trabalho foi violado. Hoje em dia você tem os chamados "trolls de patentes". Estas são empresas que não produzem nada – elas apenas compram patentes para monetizá-las por meio de litígios. O grande volume de litígios por violação é entre empresas que não fazem nada contra empresas que estão tentando inovar.

Além disso, essa maneira de fazer as coisas leva as empresas a serem realmente grandes e dificulta a entrada de novas no mercado. Grandes firmas assinam pactos de não agressão nos quais licenciam suas patentes uns aos outros. E as empresas menores não têm a especialização interna para lidar com *trolls*

de patentes e afins. ●

The Economist

Artigo publicado no dia 20 de julho de 2018

LUIZ BIANCHI

O que é o dinheiro?

Ayn Rand- A Revolta de Atlas



– Então o senhor acha que o dinheiro é a origem de todo o mal? O senhor já se perguntou qual é a origem do dinheiro? Ele é um instrumento de troca, que só pode existir quando há bens produzidos e homens capazes de produzi-los. O dinheiro é a forma material do princípio de que os homens que querem negociar uns

com os outros precisam trocar um valor por outro. O dinheiro não é o instrumento dos pidões, que recorrem às lágrimas para pedir produtos, nem dos saqueadores, que os levam à força. O dinheiro só se torna possível por intermédio dos homens que produzem. É isso que o senhor considera mau? Quem aceita dinheiro como pagamento por seu esforço só o faz por saber que será trocado pelo produto do esforço de outrem. Não são os pidões nem os saqueadores que dão ao dinheiro o seu valor. Nem um oceano de lágrimas nem todas as armas do mundo podem transformar aqueles pedaços de papel no seu bolso no pão de que você precisa para sobreviver. Aqueles pedaços de papel, que deveriam ser ouro, são penhores de honra, e é por meio deles que você se apropria da energia dos homens que produzem. A sua carteira afirma a esperança de que em algum lugar do mundo ao seu redor existam homens que não traem aquele princípio moral que é a origem do dinheiro. É isso que o senhor considera mau?

Ninguém respondeu.

– Já procurou a origem da produção? Olhe para um gerador de eletricidade e ouse dizer que ele foi criado pelo esforço muscular de criaturas irracionais. Tente plantar um grão de trigo sem os conhecimentos que lhe foram legados pelos homens que foram os primeiros a fazer isso. Tente obter

alimentos usando apenas movimentos físicos e descobrirá que a mente do homem é a origem de todos os produtos e de toda a riqueza que já houve na Terra. Mas o senhor diz que o dinheiro é feito pelos fortes em detrimento dos fracos? A que força se refere? Não à força das armas nem à dos músculos. A riqueza é produto da capacidade humana de pensar. Então o dinheiro é feito pela inteligência em detrimento dos estúpidos? Pelos capazes em detrimento dos incompetentes? Pelos ambiciosos em detrimento dos preguiçosos? O dinheiro é feito – antes de poder ser embolsado pelos pidões e pelos saqueadores – pelo esforço honesto de todo homem honesto, cada um na medida de suas capacidades. O homem honesto é aquele que sabe que não pode consumir mais do que produz. Comerciar por meio do dinheiro é o código dos homens de boa vontade. O dinheiro se baseia no axioma³⁰ de que todo homem é proprietário de sua mente e de seu trabalho. O dinheiro não permite que nenhum poder prescreva o valor do seu trabalho, senão a escolha voluntária do homem que está disposto a trocar com você o trabalho dele. O dinheiro permite que você obtenha em troca dos seus produtos e do seu trabalho aquilo que esses produtos e esse trabalho valem para os homens que os adquirem, nada mais que isso. O dinheiro só permite os negócios em que há benefício mútuo segundo o juízo das partes voluntárias. O dinheiro exige o reconhecimento de que os homens precisam trabalhar em benefício próprio, não em detrimento de si próprios. Para lucrar, não para perder. De que os homens não são bestas de carga, que não nascem para arcar com o ônus da miséria. De que é preciso lhes oferecer valores, não dores. De que o vínculo comum entre os homens

³⁰ **Axioma:** premissa considerada necessariamente evidente e verdadeira, fundamento de uma demonstração, porém ela mesma indemonstrável, originada, segundo a tradição racionalista, de princípios inatos da consciência ou, segundo os empiristas, de generalizações da observação empírica [O princípio aristotélico da contradição ("nada pode ser e não ser simultaneamente") foi considerado desde a Antiguidade um axioma fundamental da filosofia.].

não é a troca de sofrimento, mas troca de bens. O dinheiro exige que o senhor venda não a sua fraqueza à estupidez humana, mas o seu talento à razão humana. Exige que compre não o pior que os outros oferecem, mas o melhor que ele pode comprar. E, quando os homens vivem do comércio – com a razão e não à força, como árbitro ao qual não se pode mais apelar –, é o melhor produto que sai vencendo, o melhor desempenho, o homem de melhor juízo e maior capacidade – e o grau de produtividade de um homem é o grau de sua recompensa. Esse é o código da existência, cujos instrumento e símbolo são o dinheiro. É isso que o senhor considera mau?

Todos continuaram em silêncio.

– Mas o dinheiro é só um instrumento. Ele pode levá-lo aonde o senhor quiser, mas não pode substituir o motorista do carro. Ele lhe dá meios de satisfazer seus desejos, mas não lhe cria desejos. O dinheiro é o flagelo dos homens que tentam inverter a lei da causalidade – aqueles que tentam substituir a mente pelo sequestro dos produtos da mente. O dinheiro não compra felicidade para o homem que não sabe o que quer, não lhe dá um código de valores se ele não tem conhecimento a respeito de valores, e não lhe dá um objetivo se ele não escolhe uma meta. O dinheiro não compra inteligência para o estúpido, nem admiração para o covarde, nem respeito para o incompetente. O homem que tenta comprar o cérebro de quem lhe é superior para servi-lo, usando dinheiro para substituir seu juízo, termina vítima dos que lhe são inferiores. Os homens inteligentes o abandonam, mas os trapaceiros e vigaristas correm a ele, atraídos por uma lei que ele não descobriu: o homem não pode ser melhor do que o dinheiro que ele possui. É por isso que o senhor considera o dinheiro mau? Só o homem que não precisa da fortuna herdada merece herdá-la – aquele que faria sua fortuna de qualquer modo, mesmo sem herança. Se um herdeiro está à altura de sua herança, ela o serve; caso contrário, ela o destrói. Mas o senhor diz que o dinheiro o corrompeu. Foi mesmo? Ou foi o herdeiro que corrompeu seu dinheiro? Não inveje um herdeiro

REFLEXÕES XXIX

que não vale nada: a riqueza dele não é sua, e o senhor não teria tirado melhor proveito dela. Não pense que ela deveria ser distribuída – criar 50 parasitas em lugar de um só não reaviva a virtude morta que criou a fortuna. O dinheiro é um poder vivo que morre quando se afasta de sua origem. Ele não serve à mente que não está à sua altura. É por isso que o senhor o considera mau?

Antes que alguém pudesse responder, Francisco prosseguiu:

– O dinheiro é o seu meio de sobrevivência. O veredito que o senhor dá à fonte de seu sustento é aquele que dá à sua própria vida. Se a fonte é corrupta, o senhor condena sua própria existência. O seu dinheiro provém da fraude? Da exploração dos vícios e da estupidez humanos? O senhor o obteve servindo aos insensatos, na esperança de que lhe dessem mais do que sua capacidade merece? Baixando seus padrões de exigência? Fazendo um trabalho que o senhor despreza para compradores que não respeita? Nesse caso, o seu dinheiro não lhe dará um momento sequer de felicidade. Todas as coisas que adquirir serão não um tributo ao senhor, mas uma acusação; não uma realização, mas um momento de vergonha. Então o senhor dirá que o dinheiro é mau. Mau porque ele não substitui seu amor-próprio? Mau porque ele não permite que o senhor aproveite e goze sua depravação? É esse o motivo de seu ódio ao dinheiro? Ele será sempre um efeito e nada jamais o substituirá na posição de causa. O dinheiro é produto da virtude, mas não dá virtude nem redime vícios. Ele não lhe dá o que o senhor não merece, nem em termos materiais nem espirituais. É esse o motivo de seu ódio do dinheiro? Ou será que o senhor disse que é o amor ao dinheiro que é a origem de todo o mal? Amar uma coisa é conhecer e amar sua natureza. Amar o dinheiro é conhecer e amar o fato de que ele é criado pela melhor força que há dentro do senhor, sua chave mestra que lhe permite trocar seus esforços pelo dos melhores homens que há. O homem que venderia a própria alma por um tostão é o que mais alto brada que odeia o dinheiro – e ele tem bons motivos para

odiá-lo. Os que amam o dinheiro estão dispostos a trabalhar para ganhá-lo. Eles sabem que são capazes de merecê-lo. Eis uma boa pista para saber o caráter dos homens: aquele que amaldiçoa o dinheiro o obtém de modo desonroso; aquele que o respeita o ganha honestamente. Fuja do homem que diz que o dinheiro é mau. Essa afirmativa é o estigma que identifica o saqueador, assim como o sino indicava o leproso. Enquanto os homens viverem juntos na Terra e precisarem de um meio para negociar, se abandonarem o dinheiro, o único substituto que encontrarão será o cano do fuzil.

Atônitos, os convidados olhavam fixamente para Francisco.

– O dinheiro exige do senhor as mais elevadas virtudes, se quer ganhá-lo ou conservá-lo. Os homens que não têm coragem, orgulho nem amor-próprio, que não têm convicção moral de que merecem o dinheiro que têm e não estão dispostos a defendê-lo como defendem suas próprias vidas, os que pedem desculpas por serem ricos – esses não vão permanecer ricos por muito tempo. São presa fácil para os enxames de saqueadores que vivem debaixo das pedras durante séculos, mas que saem do esconderijo assim que farejam um homem que pede perdão pelo crime de possuir riquezas. Rapidamente eles vão livrá-lo dessa culpa – bem como de sua própria vida, que é o que ele merece. Então o senhor verá a ascensão daqueles que vivem uma vida dupla, que vivem da força, mas dependem dos que vivem do comércio para criar o valor de dinheiro que saqueiam. Esses homens vivem pegando carona com a virtude. Numa sociedade em que há moral, eles são os criminosos, e as leis são feitas para proteger os cidadãos contra eles. Mas, quando uma sociedade cria uma categoria de criminosos legítimos e saqueadores legais – homens que usam a força para se apossar da riqueza de vítimas desarmadas –, então o dinheiro se transforma no vingador daqueles que o criaram. Tais saqueadores acham que não há perigo em roubar homens indefesos, depois que aprovam uma lei que os desarme. Mas o produto de seu saque acaba atraindo outros saqueadores, que

os saqueiam como eles fizeram com os homens desarmados. E assim a coisa continua, vencendo sempre não o que produz mais, mas aquele que é mais implacável em sua brutalidade. Quando o padrão é a força, o assassino vence o batedor de carteiras. E então essa sociedade desaparece, em meio a ruínas e matanças. Quer saber se esse dia se aproxima? Observe o dinheiro: ele é o barômetro da virtude de uma sociedade. Quando há comércio não por consentimento, mas por compulsão, quando para produzir é necessário pedir permissão a homens que nada produzem – quando o dinheiro flui para aqueles que não vendem produtos, mas têm influência –, quando os homens enriquecem mais pelo suborno e pelos favores do que pelo trabalho, e as leis não protegem quem produz de quem rouba, mas quem rouba de quem produz – quando a corrupção é recompensada e a honestidade vira um sacrifício –, pode ter certeza de que a sociedade está condenada. O dinheiro é um meio de troca tão nobre que não entra em competição com as armas e não faz concessões à brutalidade. Ele não permite que um país sobreviva se metade é propriedade, metade é produto de saques. Sempre que surgem destruidores, a primeira coisa que destroem é o dinheiro, pois ele protege os homens e constitui a base da existência moral. Os destruidores se apossam do ouro e deixam em troca uma pilha de papel falso. Isso destrói todos os padrões objetivos e põe os homens nas mãos de um determinador arbitrário de valores. O dinheiro é um valor objetivo, equivalente à riqueza produzida. O papel é uma hipoteca sobre riquezas inexistentes, sustentado por uma arma apontada para aqueles que têm de produzi-las. O papel é um cheque emitido por saqueadores legais sobre uma conta que não é deles: a virtude de suas vítimas. Cuidado que um dia o cheque é devolvido, com o carimbo “sem fundos”.

Francisco encarou os convidados e continuou:

– Se o senhor faz do mal um meio de sobrevivência, não é de esperar que os homens permaneçam bons. Não é de esperar que continuem a seguir a moral e sacrifiquem suas vidas para

proveito dos imorais. Não é de esperar que produzam, quando a produção é punida e o saque é recompensado. Não pergunte quem está destruindo o mundo: é o senhor. O senhor vive no meio das maiores realizações da civilização mais produtiva do mundo e não sabe por que ela está ruindo a olhos vistos, enquanto amaldiçoa o sangue que corre pelas veias dela: o dinheiro. O senhor encara o dinheiro como os selvagens o faziam e não sabe por que a selva está brotando nos arredores das cidades. Em toda a história, o dinheiro sempre foi roubado por saqueadores de diversos tipos, com nomes diferentes, mas cujo método sempre foi o mesmo: tomá-lo à força e manter os produtores de mãos atadas, rebaixados, difamados, desonrados. Essa afirmativa de que o dinheiro é a origem do mal, que o senhor pronuncia com tanta convicção, vem do tempo em que a riqueza era produto do trabalho escravo – e os escravos repetiam os movimentos que foram descobertos pela inteligência de alguém e durante séculos não foram aperfeiçoados. Enquanto a produção era governada pela força e a riqueza era obtida pela conquista, não havia muito que conquistar. No entanto, no decorrer de séculos de estagnação e fome, os homens exaltavam os saqueadores, como aristocratas da espada, aristocratas de estirpe, aristocratas da tribuna, e desprezavam os produtores, como escravos, mercadores, lojistas... industriais. Para glória da humanidade, houve, pela primeira e única vez na história, uma nação de dinheiro – e não conheço elogio maior aos Estados Unidos do que esse, pois ele significa um país de razão, justiça, liberdade, produção, realização. Pela primeira vez, a mente humana e o dinheiro foram libertados, e não havia fortunas adquiridas pela conquista, mas só pelo trabalho, e, em vez de homens da espada e escravos, surgiu o verdadeiro criador de riqueza, o maior trabalhador, o tipo mais elevado de ser humano – o *self-made man* –, o industrial americano. Se me perguntassem qual a maior distinção dos americanos, eu escolheria – porque ela contém todas as outras – o fato de que foram eles que criaram a expressão “fazer dinheiro”. Nenhuma outra língua, nenhum outro povo jamais usara essas palavras

REFLEXÕES XXIX

antes, e sim “ganhar dinheiro”. Antes, os homens sempre encaravam a riqueza como uma quantidade estática, a ser tomada, pedida, herdada, repartida, saqueada ou obtida a favor. Os americanos foram os primeiros a compreender que a riqueza tem que ser criada. A expressão “fazer dinheiro” resume a essência da moralidade humana, porém foi justamente por causa dessa expressão que os americanos eram criticados pelas culturas apodrecidas dos continentes de saqueadores. O ideário dos saqueadores fez com que pessoas como o senhor passassem a encarar suas maiores realizações como um estigma vergonhoso, sua prosperidade como culpa, seus maiores filhos, os industriais, como vilões, suas magníficas fábricas como produto e propriedade do trabalho muscular, o trabalho de escravos movido a açoites, como na construção das pirâmides do Egito. As mentes apodrecidas que afirmam não ver diferença entre o poder do dólar e o poder do açoite merecem aprender a diferença na sua própria pele, que, creio eu, é o que vai acabar acontecendo. Enquanto pessoas como o senhor não descobrirem que o dinheiro é origem de todo o bem, estarão caminhando para sua própria destruição. Quando o dinheiro deixa de ser o instrumento por meio do qual os homens lidam uns com os outros, então os homens se tornam os instrumentos dos homens. Sangue, açoites, armas – ou dólares façam sua escolha, o tempo está se esgotando.

...

Algumas pessoas haviam ouvido, mas agora se afastavam, e outras diziam: “É horrível!”, “Não é verdade!”, “Que egoísmo!”

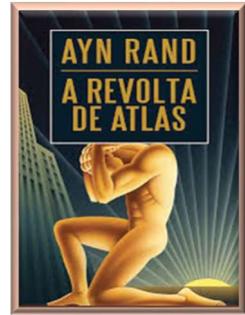
– Sr. Francisco – disse a mulher dos brincos –, não concordo com o senhor!

– Se a senhora puder refutar uma só frase que eu disse, madame, lhe agradecerei.

– Ah, não posso responder ao senhor. Não tenho respostas, minha mente não funciona assim, mas eu não sinto que o senhor tenha razão, portanto sei que o senhor está errado.

REFLEXÕES XXIX

- Como a senhora sabe disso?
- Eu sinto. Não me guio pela cabeça, mas pelo coração. Sua lógica pode estar certa, mas o senhor não tem coração.
- Minha senhora, quando as pessoas estiverem morrendo de fome ao nosso redor, seu coração não vai ajudá-las em nada. E, já que não tenho coração, eu lhe digo: quando a senhora gritar, “Mas eu não sabia!” não terá perdão. ●



...

[Ayn Rand- A Revolta de Atlas](#)

A questão no Brasil não é esquerda ou direita, diz Manuel Castells

Manuel Castells



Sociólogo espanhol vê embate entre partidos democráticos e uma coalizão neoautoritária

Cinco anos depois de um junho cujos sentidos permanecem em disputa, a ideia do “não me representa” domina o debate político global. Cada uma com suas particularidades, as democracias vêm testando a capacidade de resistência em meio a uma crise que parece distanciar o cidadão da política institucional. É daí que surgem políticos e movimentos, à esquerda ou à direita, na Venezuela ou na Hungria, que colocam em xeque o modelo democrático como o conhecemos.

Foram décadas de conquistas institucionais antes de chegarmos ao atual estágio de recessão democrática – para usar o termo do cientista político americano Larry Diamond. A literatura sobre o tema, que vem se avolumando, ganha mais uma voz com o lançamento de *Ruptura: A Crise da Democracia Liberal*, do sociólogo espanhol Manuel Castells. Na Espanha do autor, onde desde a redemocratização nos anos 1970 a via institucional vinha se consolidando, o turbilhão político tomou conta nos últimos anos – e culminou com a destituição do primeiro-ministro Mariano Rajoy no início de junho último.

Mas de que falamos quando citamos a democracia liberal? O autor elenca algumas características: respeito aos direitos básicos e políticos dos cidadãos; separação de poderes; eleições livres e periódicas; submissão do Estado aos escolhidos pelo povo; não influência de “poderes econômicos

ou ideológicos” na condução dos assuntos públicos por meio da cooptação do sistema político.

Quando, segundo Castells, esses princípios começam a erodir num cenário de crise econômica, institucional, social e moral, a resignação se transforma em indignação. Tudo o que até então era aceito – afinal, o voto foi dado e a representação, em tese, estava em curso – começa a desmoronar. Pode esse modelo de democracia liberal, em que o voto serve como guardião da representação, se sustentar? Colocá-lo em xeque e se decepcionar com suas limitações significa questionar a democracia em si?

São vários os exemplos mundo afora de países que disseram não ao modelo: a Hungria de Viktor Orban, que, entre outras medidas questionáveis, criminalizou a ajuda aos imigrantes; a Polônia do Partido da Lei e da Justiça, onde 27 juízes da Suprema Corte foram afastados compulsoriamente pelo Executivo no início deste mês. Mas o melhor exemplo, porque simbólico, talvez seja o dos Estados Unidos, considerado o líder do “mundo livre”.

Castells se debruça sobre a eleição de Donald Trump em 2016 para compreender as origens da ira que nos fez chegar a este ponto. A globalização, diz, “incita a buscar refúgio na nação”. Nação esta apresentada por novos atores políticos que se dizem diferentes, criticam a corrupção e apelam para um nacionalismo muitas vezes xenófobo, embalados pelo medo do terrorismo. Contra tudo o que está aí, prometem a ruptura.

É nessa questão, aponta o sociólogo espanhol, que as diferentes respostas à crise da democracia liberal convergem. A vitória de Trump, o Brexit no Reino Unido, a decomposição do sistema político francês. Mas há diferenças – e algumas respostas podem vir a melhorar o modelo democrático.

Espanha. Mais associado à esquerda, Castells destaca positivamente o que ocorreu na Espanha com o surgimento do movimento 15-M, que ocupou as ruas de Madrid de 2011 em diante e demandou uma ‘democracia real’. Foi dali que surgiu

a base do Podemos, partido que impulsionou uma nova configuração do campo progressista desde então – atualmente, compõe a base do novo primeiro-ministro, Pedro Sánchez, do tradicional PSOE.

O sociólogo acusa a esquerda clássica espanhola (PSOE) de, ao longo da década passada, perder a capacidade de articulação dos interesses populares para além da institucionalidade – crítica parecida com a de quem acusa o governo Lula de cooptar os movimentos sociais. “A tão ansiada democracia se reduziu à partidocracia”, escreve.

Num cenário em que as diferenças entre o PSOE e a direita ficaram cada vez menos perceptíveis, a crise econômica teve como subterfúgio a ajuda do Banco Central Europeu, cujas contrapartidas costumam exigir o corte de gastos públicos. Foi ali, diz Castells, que a já existente crise de legitimidade política se transformou em crise social, com o aumento do desemprego. Do vazio de credibilidade surgiu o clamor pela democracia real.

Num ano em que o mundo ainda busca os sentidos de um maio vivenciado há 50 primaveras, é possível entender o significado de eventos que tomaram as ruas há menos de dez anos? Castells faz uma leitura parecida com a mais recorrente em torno do maio de 1968: aquele 2011 recheado de utopias teria germinado os debates em torno da dignidade, da igualdade de gênero e, entre outras bandeiras, da “possibilidade de uma vida diferente, para além da burocracia e do mercado.” Causas que transcendem a institucionalidade e preenchem com vida a nostalgia que costuma suceder grandes movimentos.

Castells respondeu a algumas perguntas feitas pelo Aliás sobre Brasil, Espanha e União Europeia:

O senhor crê na possibilidade de candidatos de partidos sem muita capilaridade vencerem a eleição presidencial brasileira mesmo com o peso das máquinas partidárias? Muitos apostam em uma

queda gradual de Jair Bolsonaro e Marina Silva no decorrer da campanha.

As máquinas regionais são decisivas por sua capilaridade e porque são a base do clientelismo e, portanto, da corrupção. Creio que tem razão quando diz que Bolsonaro irá cair – o poder econômico brasileiro não é aventureiro. No entanto, a política tem sua lógica própria e uma campanha demagógica em plena confusão e com crise econômica pode causar uma hecatombe institucional. O manifesto dos partidos de centro liderado por (Fernando Henrique) Cardoso é uma chamada de atenção ao perigo que representa Bolsonaro, e creio que pode ser um fator decisivo para deter a crise da institucionalidade. Hoje, no Brasil, a grande questão não é esquerda ou direita, e sim partidos democráticos (ainda que corruptos) contra uma coalizão neoautoritária apoiada por grupos de interesses ideológico extremistas internacionais.

Apesar de toda a inovação do Podemos, quem volta ao poder enquanto esquerda na Espanha é o tradicional PSOE. Quão influente é a existência do Podemos para o novo governo de Pedro Sánchez?

Há uma nova política na Espanha que surge do movimento 15-M. Não só o Podemos surge do 15-M, como Pedro Sánchez afirma se inspirar em muitos dos valores desse movimento. A aliança parlamentar entre PSOE e Podemos já é um feito e só mediante essa colaboração pode se desenrolar o novo projeto reformista e democrático espanhol. Tudo depende de que nos anos até as eleições essa aliança possa aprovar políticas sociais progressistas a fim de se consolidar no poder por meio das eleições. Há uma convergência explícita entre Sánchez e Iglesias (líder do Podemos), algo semelhante ao que ocorre em Portugal, o país europeu que melhor funciona política e economicamente no momento. O grande problema segue sendo a Catalunha, difícil de resolver por causa do radicalismo do presidente catalão e a utilização desse radicalismo por parte do nacionalismo espanhol representado pelo partido Ciudadanos, cuja base de apoio se alimenta da oposição à

Catalunha. Sánchez está tentando dialogar e conciliar, mas os nacionalismos dificultam.

O sr. crê na possibilidade de Portugal e Espanha, que historicamente não têm muito peso na União Europeia, influenciarem a política de Bruxelas por meio da negação da austeridade? Quão simbólica é a posse de Mário Centeno, o ministro das finanças portuguesas, como presidente do Eurogrupo?

Portugal está demonstrando que uma política sem austeridade, mas com rigor fiscal, é mais adequada para o sul da Europa, e Centeno tem cada vez mais respeito entre seus colegas. Sánchez quer avançar nessa direção, mas agora precisa reformar as instituições, corroídas pela corrupção sistêmica do PP. Até agora, Sánchez conseguiu formar uma aliança estratégica com Merkel e Macron para dar uma resposta humanitária conjunta à gravíssima crise dos refugiados, agravada pelo fascismo italiano. Em menos de um mês de governo, Sánchez mudou o clima político na Espanha, que é a quarta economia da União Europeia, e na Europa. Prepara-se uma confrontação com os regimes neofascistas da Polônia, Hungria, República Checa, Áustria e Itália, os 'bolsonaros' europeus. Estamos em uma situação de emergência e Sánchez e António Costa (primeiro-ministro português), junto com Merkel e Macron, são a esperança da sobrevivência dos valores democráticos na Europa. ●

Manuel Castells: espanhol, sociólogo e teórico da comunicação.

Artigo publicado no jornal O ESTADO DE S. PAULO no dia 21 de julho de 2018

O funeral do ETA

Ricardo Viel



A extinção do grupo nacionalista armado e as cicatrizes de uma era de terror

Viajei em maio ao País Basco para assistir à cerimônia de dissolução do último grupo nacionalista armado da Europa, o ETA. Em Cambo-les-Bains, cidadela na região basco-francesa com menos de 7 mil habitantes, ao lado da fronteira espanhola, observadores internacionais, seguidos por jornalistas, como eu, acompanharam no

dia 4 daquele mês à “teatralização”, como qualificaram alguns espanhóis, do fim da organização terrorista cuja violência assombrou a Espanha por quase meio século.

Nos muros de Hernani, cidade do País Basco, o extinto grupo terrorista ainda é reverenciado com frases como “Viva ETA” (Gora ETA) e “Muito obrigado ETA”



O ato de dissolução não foi oficialmente convocado pelo ETA, nem poderia ter sido, pois nenhum Estado daria autorização a terroristas para chamar a imprensa e reunir pessoas em certo local. A cerimônia, realizada na Villa Arnaga, uma quinta que pertenceu ao dramaturgo francês Edmond Rostand, o autor de *Cyrano de Bergerac*, foi a culminância de um processo de pacificação iniciado em 2011 por grupos da sociedade civil e incentivado por personalidades mundiais, como Kofi Annan, ex-secretário-geral da ONU, e Michel Camdessus, ex-diretor-gerente do FMI. Foi Camdessus, aliás, quem leu em francês o comunicado que confirmava que o ETA havia deixado de existir e que se buscava agora uma solução “global, justa e duradoura” para o País Basco – o texto também foi lido em

basco, espanhol e inglês.

Porém, mais do que assistir ao ato em Cambo-les-Bains, o propósito de minha viagem era conversar com quem viveu de perto a violência do ETA – sigla da expressão Euskadi Ta Askatasuna, que significa País Basco e Liberdade em euskera, o idioma local. Nos cinco dias em que percorri cerca de 600 quilômetros, entre Bilbao, San Sebastián, Guernica, Hernani, Legorreta, Tolosa, Zarautz e Getxo, a maioria das conversas que tive ocorreu em bares, cafés, restaurantes, tabernas e comedorias. Não foi por simples conveniência. “A vida na Espanha se faz nos bares”, me disse certa vez um amigo. De fato. Há muita diferença de caráter e costumes entre um basco, um catalão, um galego e um espanhol do resto do país. Porém, algo não muda em nenhuma das dezessete comunidades autônomas da Espanha: a importância desses lugares onde podemos ir para tomar um café, beber uma cerveja, comer alguma coisa ou simplesmente ler os jornais e saber das novidades. A escritora Rosa Montero, nascida e criada em Madri, diz que os bares são a “pedra essencial” da cultura espanhola, uma “espécie de modesta igreja laica comunal”. “Quanto sofrimento mais haveria na Espanha sem esses bares, sem esses lugares de proteção onde sempre conseguimos que alguém nos olhe?”, indaga.

Nos anos de terrorismo, contudo, os bares espanhóis não serviram apenas como locais de acolhimento: também foram cenários de conspirações e brutalidades. No bar *La Cepa*, em San Sebastián, no País Basco, um candidato do Partido Popular à prefeitura da cidade, Gregório Ordóñez, foi executado na hora do almoço. Na mesma rua, a sua família afixou uma placa a fim de recordar o crime. Mais tarde, foi retirada. No muro quase em frente ao bar há uma faixa escrita em euskera, mas a única coisa que entendo é a sigla ETA. Dois homens fumam encostados à parede e peço que me traduzam a frase. “Não sei”, responde um deles. “Você não é daqui?”, questiono. “Sou, mas é uma besteira o que está escrito. Não vale a pena falar nisso.” O outro homem diz que todos estão

exaustos de falar “nisso”.

Nisso o quê? Apesar da dissolução do ETA, ainda há muito receio da parte dos bascos em falar sobre o movimento armado, e não são menores os temores com relação a discutir em público a política separatista. Eburne, jovem conhecida de um amigo, me havia contado que até pouco tempo não se falava, nem sequer em família, “sobre essas questões”. “Quando muito, se falava com alguém muito próximo. Só agora as pessoas começam a dizer o que pensam.” Um fotógrafo que também estava na cerimônia do fim do ETA me contou que, nos anos 1980, um amigo francês lhe perguntou por que, nos bares, algumas pessoas falavam tão alto e outras, quase cochichando. Ele respondeu: “Quem fala em voz alta está discutindo futebol. Quem fala em voz baixa está conversando sobre política.”

Em Guernica, a pequena vila bombardeada em 1937 pelos nazistas em apoio aos republicanos de Francisco Franco, estive na Arrano Taberna, um local abertzale (patriótico, no idioma basco) – ou, sem meias palavras, pró-ETA. Fotos de membros da organização que estão presos foram penduradas nas paredes do lugar, que também exibe camisas da corrida de rua feita anualmente para arrecadar fundos para a causa separatista. Os guardanapos trazem estas palavras impressas em euskera: “Presos de volta para casa.” Em uma caixinha sobre o balcão, o cliente pode deixar um donativo às famílias dos encarcerados. O rapaz que atende é marroquino e me diz que, no andar de cima do bar, realizam-se reuniões para falar de política. Dias antes havia sido feita ali uma recepção para um etarra (membro do ETA) que, após vários anos na prisão, ganhara a liberdade.

O ETA foi criado em 1959, em Bilbao, a cidade mais populosa do País Basco, por estudantes radicais que defendiam a independência e a cultura do território. O movimento contou com ampla simpatia dos bascos nesses primórdios, uma vez que a ditadura franquista lhes proibia qualquer manifestação cultural própria, inclusive o uso do idioma. Em meados dos

anos 1960, na esteira do sucesso da Revolução Cubana, o ETA adotou a luta armada. Em 1968, fez a primeira vítima, um guarda civil, morto com cinco tiros. No início, os alvos dos etarras eram quadros do Exército (inclusive alguns torturadores) e pessoas próximas ao governo franquista, entre elas qualquer membro das forças de segurança do Estado. Em 1973, realizou o seu atentado mais ambicioso e perfeitamente logrado. Na chamada Operação Ogro, explodiu o carro onde estava o almirante Luís Carrero Blanco, primeiro-ministro da Espanha e natural sucessor de Franco. Para conseguir matar o político, o ETA cavou um túnel em Madri até o ponto onde passaria o carro. A explosão de 75 quilos de dinamite teve tal impacto que o veículo foi arremessado no pátio de um convento. Nas décadas seguintes, as ações terroristas do ETA se ampliaram, sendo que mais de 80% dos atentados aconteceram depois do fim da ditadura de Franco, que morreu em 1975.

Quando a democracia foi finalmente restabelecida no país, com as eleições de 1977 – a primeira desde a Guerra Civil entre 1936 e 1939 –, centenas de membros do ETA que estavam presos foram anistiados. Em 1978, a nova Constituição deu autonomia às diferentes comunidades que a reivindicavam, como o País Basco. Mas, nos anos seguintes, as desavenças entre o braço militar do grupo separatista e seu braço político terminaram por gerar uma cisão: vários integrantes se desligaram por entender que havia chegado a hora de abandonar as armas. Os que adotavam a posição oposta, contudo, ampliaram a violência, espalhando o terror na Espanha por meio de sequestros, ataques com carros-bomba, atentados e extorsões. Além de membros do Exército, da Guarda Civil e de alguns partidos políticos, passaram a ser alvo juizes, jornalistas, empresários, ativistas contra a violência e até a população civil em geral.

Em 1987, um carro-bomba explodiu no estacionamento de um hipermercado em Barcelona matando 21 pessoas e ferindo 45. Foi o maior atentado realizado pelo ETA. Dois anos depois, o

grupo anunciou uma trégua para negociar com as autoridades, mas após três meses de conversas em Argel, capital da Argélia, nenhum acordo foi obtido, e os terroristas voltaram a atuar. Apenas nos anos 1990, a sociedade basca conseguiu vencer o medo e a apatia e criou várias associações civis pela paz, como Basta Ya! e Gesto por la Paz. Na mesma época, enquanto as ruas das principais cidades espanholas enchiam-se de gente em manifestações contra o terrorismo, o ETA sofria os maiores golpes da inteligência policial, que prendeu alguns de seus líderes tanto na Espanha como na França. Após anunciar um cessar-fogo em 2006, a organização negociou com o governo espanhol um acordo de paz, que foi, porém, rompido por um atentado no aeroporto de Madri que matou duas pessoas. Em 2010, o ETA fez a sua última vítima: um policial francês que interceptou, numa cidade próxima de Paris, alguns terroristas que viajavam num carro roubado.

Dias depois de uma conferência internacional realizada em outubro de 2011 no País Basco francês com mediadores de vários países, o ETA emitiu um comunicado anunciando que abandonava definitivamente a atividade armada e propunha diálogo. Mas apenas no ano passado a organização revelou à polícia francesa o local onde escondia grande parte do arsenal ainda em sua posse. Em maio último, em Cambo-les-Bains, foi concluído o longo processo de pacificação. Um dia antes do ato na vila francesa, os terroristas anunciaram, num comunicado difundido por um jornal basco, que, como seu ciclo histórico e sua função tinham chegado ao fim, o grupo “dissolvia-se no povo”.

Da cidadela francesa, sigo até Legorreta, cidade com cerca de 1.400 habitantes no meio da província basca, onde vive a mulher do político socialista Juan María Jáuregui, assassinado pelo ETA. Em 2000, por volta das onze e meia da manhã de 29 de julho, sábado, dois homens dispararam dois tiros na nuca do político e ex-governador da província de Guipúscoa, dentro da cafeteria El Frontón, em Tolosa, cidade vizinha de Legorreta.

“Naquela época não tínhamos portão automático em casa, então fui até a garagem para abrir o portão para Juan Mari”, conta Maixabel Lasa, viúva de Jáuregui, enquanto caminhamos pela praça da vila onde vive. “Ele tirou o carro e já na rua abaixou o vidro e me disse: ‘Maixabel, sonhei que me matavam.’ Eu respondi: ‘Não diga besteira.’ Uma hora depois, quando eu estava secando o cabelo, o telefone tocou. Era a minha irmã. ‘Onde você está’, ela perguntou. ‘Em casa, claro. Você ligou para a minha casa.’ E ela disse: ‘Então não saia daí.’ Entendi na hora o que tinha acontecido.” Pergunto se os dois rostos pintados num muro próximo da sua casa são de membros do ETA. “Sim, estão presos. Um é daqui da vila, um rapaz que foi pego com meia tonelada de explosivo. Vai passar muito tempo na prisão. O outro é de uma aldeia próxima”, diz. Nos muros, há vários grafites de apoio aos separatistas e com pedidos de liberdade para os presos.

Quando, em 2001, o governo basco criou a Secretaria de Atenção às Vítimas de Terrorismo, Lasa foi convidada para assumir a chefia da nova pasta. Os assassinos de seu marido foram presos e, em 2004, condenados cada um a 39 anos de prisão. Em 2011, Lasa conheceu os assassinos do seu marido, que haviam se desligado do ETA e estavam dispostos a pedir perdão à família. “O encontro durou mais de três horas e quando acabou eu disse à mediadora: tirei um peso enorme de minhas costas. Sempre achei que todos nós merecemos uma segunda chance. Aquelas pessoas tinham feito coisas horríveis, mas reconheciam isso e não voltariam a fazer.” Na tarde que passou no presídio, foi ela quem fez mais perguntas. Quis saber se os assassinos conheciam o marido, se sabiam que ele fora preso durante o franquismo e tinha se posicionado contra as torturas nos presídios. “Eles não sabiam nada sobre Juan Mari, foram apenas cumprir uma ordem.” Quis saber também se teriam executado o plano, caso ela estivesse ao lado do marido na cafeteria. “Eles disseram que não alteraria nada, que foram com uma missão e para eles isso era indiferente. De fato, ele não estava sozinho.”

Meses depois do encontro no presídio, um dos presos manifestou interesse em assistir à cerimônia feita anualmente em homenagem a Jáuregui. A administração penitenciária consultou a viúva, que deu sua autorização. Em 2014, acompanhado de um funcionário do presídio, o ex-terrorista Ibon Etxezarreta chegou em Legorreta com um ramo de flores. “Eram treze cravos vermelhos, que simbolizavam os anos sem o meu marido, e um cravo branco, que significava o novo ano, como ele me explicou. Fiquei gelada quando falou aquilo”, conta Lasa. Após a cerimônia, o preso pediu para ser levado ao monte onde as cinzas do político haviam sido lançadas. Ela se prontificou a acompanhá-lo, pois era a única que sabia o lugar exato. Conversaram bastante naquele encontro e ainda continuam a conversar. “Quando ele deixa a prisão temporariamente no final do ano ou em algum feriado, sempre me telefona e tomamos um café.”

Despeço-me de Lasa e me dirijo a Tolosa, para ver o lugar onde mataram o seu marido. O Frontón fica numa zona bem concorrida da cidade e está fechado – só reabriria dois meses depois. O prédio pertence à prefeitura, que renova a cada cinco anos a concessão do espaço a particulares. Do outro lado da rua, entro em um bar. Um homem de cabelo grisalho coloca moedas em uma máquina caça-níquel. Um grupo de senhoras conversa numa das mesas. Na ponta do balcão, sentado numa banquetta, outro homem lê o jornal. Na primeira página, a manchete diz: “O ETA já não existe.”

Peço algo para comer e encontro uma desculpa para puxar conversa com o senhor que acaba de dobrar o jornal. Tenho sorte, ele está disposto a falar. Conta que era amigo de Jáuregui. “Falei com ele na sexta-feira antes do atentado e combinamos de almoçar na segunda. Sempre que vinha do Chile, onde estava trabalhando, ele me telefonava. Eu dizia para ele ter cuidado. Mas, como era uma pessoa que falava com todo mundo, tinha amigos em todos os partidos políticos e tinha contribuído para impedir a tortura de presos, ele achava que estava blindado. Naquele sábado, a moça que

trabalhava na minha casa chegou esbaforida e me disse: ‘Mataram um homem no Frontón.’ Desci correndo, eu moro a metros daqui. Quando entrei a polícia tinha acabado de chegar. Ele já estava morto, não havia o que fazer. E aquele almoço que combinamos nunca aconteceu.”

Empresário, vinculado ao Partido Nacionalista Basco (que defende a separação do território, mas é contrário à violência), o homem, próximo dos 60 anos, me diz que também foi vítima dos terroristas. Uma das principais formas de financiamento do ETA, além dos sequestros, era a extorsão de empresários. Quem não pagasse o “imposto revolucionário” era designado como traidor e passava a ser um potencial alvo do grupo. “Nunca dei uma peseta, mas conheço muita gente que deu e entendo os motivos”, conta. “Como eu não quis pagar, eles passaram a me ameaçar por telefone. Sabiam onde a minha mulher cortava o cabelo, onde as minhas filhas estudavam. Uma das vezes que me ameaçaram fui falar com a polícia, que me deu uma arma para eu me proteger. Ia até um monte treinar pontaria, mas por sorte nunca precisei usá-la.”

Calcula-se que mais de 10 mil empresários foram chantageados pelo grupo terrorista. “Um dia descobri que quem passava a eles informações a meu respeito e de minha família era o cunhado de um amigo meu”, continua o empresário. “Essa é a questão. Havia aqui muita gente que colaborava com eles. Por exemplo, quem foi que avisou que o Juan Mari tinha chegado do Chile? Quem o viu entrar no bar e ligou para os assassinos?” O homem que transmitia ao ETA informações sobre o político e sua família ainda mora em Tolosa. “Sempre nos encontramos. Hoje mesmo, aqui nesta rua, nos cruzamos. Como você pode imaginar, não tenho vontade de abraçá-lo, mas também não penso em lhe dar um soco. Nem poderia agora, por causa das costas”, diz, sorrindo, enquanto aponta para as suas muletas encostadas na parede. “Mas sempre olho nos olhos dele, que baixa a cabeça e segue caminhando.” Pergunto se posso publicar a história que me conta. “É para o Brasil, não é? Não tem problema, mas prefiro

que não cite o meu nome.”

Sigo até Zarautz, cidade de 23 mil habitantes na costa do golfo de Biscaia, para conversar com o jornalista Gorka Landaburu. Eu não o conhecia pessoalmente, mas já o havia visto na televisão falando das sequelas que um atentado do ETA tinha deixado nele. Quando o avistei, através da enorme janela de vidro da cafeteria Euromar, eu o reconheci imediatamente. Chamei-o pelo nome, Landaburu se aproximou de mim, abrindo um sorriso sob o bigode grisalho, e me estendeu a mão – faltava-lhe o polegar. “O que quer beber?”, perguntou em seguida, e sugeriu que conversássemos no terraço para que ele pudesse fumar.

Filho de bascos exilados na França, Landaburu nasceu em Paris, mas no final da adolescência se mudou com um dos irmãos para Zarautz, o lugar que os pais tiveram que abandonar. Embora a redação da revista que ele dirige atualmente fique em Madri, nunca quis sair de Zarautz. Por isso, aos 66 anos, roda semanalmente quase mil quilômetros, viajando da capital até a cidade onde mora, e vice-versa. “Costumo dizer que vivi duas ditaduras, a de Franco, que expulsou a minha família, e a do ETA, que quis me expulsar. Nunca pensei em ir embora, achei que deveria ficar aqui e lutar pela paz”, diz, enquanto acomoda o fumo no cachimbo com o dedo indicador direito – privado da última falange.

Para segurar o copo de vermute, Landaburu precisa da ajuda da mão esquerda, cujos dedos anular, médio e indicador tampouco têm o terço final. Gesticulando, conta: “Eram umas onze e pouco da noite. Naquela época, eu era presidente da associação desportiva e, quando saía de uma reunião no clube, ouvi a rajada. Corri para a rua e vi o carro – um carro vermelho, eu lembro nitidamente – arrancar. Entrei no bar e era um espetáculo dantesco. Sangue por todo lado, vários corpos no chão, parecia um filme sobre Al Capone. O barbeiro aqui da cidade tinha levado um tiro na testa e parte do seu cérebro estava visível. Um dos garçons, que até hoje anda por aí arrastando a perna, teve o pescoço atravessado por uma

bala e se salvou por milagre. Uma coisa dessas a gente não esquece. Fiquei dois meses sem dormir depois de ter visto tudo aquilo. Acho que me marcou mais do que o atentado cometido contra mim.”

A chacina que Landaburu relata aconteceu num bar a poucas quadras de onde estamos conversando, em 1980, ano mais sangrento da história do ETA, quando quase 100 pessoas foram assassinadas em toda a Espanha. Naquela noite em Zarautz morreram cinco pessoas, quatro delas guardas de trânsito (os alvos principais das balas), e feriram-se gravemente outras cinco. “Aqui aconteceram coisas muito duras, e este é um país muito pequeno, onde todo mundo se conhece. Não é fácil, mas é preciso continuar a vida”, conclui.

Quando ainda morava na França, Landaburu conheceu e deu apoio a alguns dos fundadores do ETA. “Um dos meus irmãos fez parte daquele ETA romântico que defendia a cultura, a bandeira, mas não assassinava”, revela. A primeira ameaça que o jornalista recebeu por criticar o uso da violência como método foi em 1983. “Eu era chamado de canalha porque dizia e escrevia que um crime era um crime, um assassinato era um assassinato, e nenhuma morte se justificava para salvar uma pátria.” Também foi ameaçado por um grupo de paramilitares – organizados pelo Estado para enfrentar o terrorismo, na chamada “guerra suja” –, por criticar o modo como o governo espanhol conduzia o combate ao terrorismo. Em 2000, começou a andar com guarda-costas, depois que seu nome apareceu numa lista de possíveis alvos do ETA descoberta pela polícia. Antes disso, teve a casa atacada por um coquetel molotov, viu o seu nome pichado em um muro na rua onde mora e recebeu gravatas pretas pelo correio – insinuação do que ele usaria em seu funeral. “Enterrei muitos amigos”, afirma, e cita seis nomes em sequência. “Dez dias antes de ser morto, nesta praça, um amigo, José Luís López de Lacalle, disse para mim e o meu irmão: Cuidado, eles vêm atrás de nós.”

Lacalle, jornalista do El Mundo, foi assassinado com quatro

tiros em maio de 2000. Um ano depois, o alvo foi Landaburu. Em 15 de maio, seu guarda-costas apalpou, como sempre fazia, a correspondência enviada ao jornalista e não viu problema algum no envelope de uma revista que chegava todos os meses. “Saí do banho como Deus me pôs no mundo e, quando passei pela escrivania, não sei por quê, decidi abrir aquele envelope”, conta. “Sorte minha que eu estava em pé, porque o choque da explosão não me pegou em cheio, o que teria ocorrido se estivesse sentado.” Os terroristas tinham copiado perfeitamente o formato do envelope da revista, inclusive a logomarca da publicação. Dentro colocaram 110 gramas de dinamite, que fizeram o jornalista tombar para trás. “Quando percebi o que tinha acontecido, pensei: ‘Me pegaram.’ Depois, no hospital, disse que eles tinham se equivocado, pois destruíram as minhas mãos, cegaram um dos meus olhos, mas não me cortaram a língua. E eu seguiria falando, porque minha profissão é falar.”

Desde 2002, Landaburu comemora dois aniversários: o dia em que nasceu e o dia em que sobreviveu ao atentado. Há seis anos, já não precisa ir acompanhado de seguranças às festas. Pergunto se, durante os quase doze anos que andou escoltado, frequentava a cafeteria Euromar. “Vinha muito aqui, claro. Tentei levar uma vida normal. Ia a todos os lugares. Saía para encontrar os amigos, para jantar. Só aos domingos, dia de folga dos guarda-costas, eu ficava em casa.” Assim como Maixabel Lasa, o jornalista participou de um encontro com terroristas arrependidos. No final da conversa com sete deles, dois se aproximaram e contaram que faziam parte do comando que lhe havia enviado a carta-bomba. E pediram perdão. “Eu disse que os achava corajosos por estarem naquele processo, porque entrar no ETA é fácil, mas sair é muito difícil. E também disse: ‘Farei o possível para que saiam o mais rápido possível da prisão.’”

Landaburu pensa que é preciso fomentar a convivência depois de tanto terror, mas sem esquecer nem minimizar o que aconteceu. “Não tenho rancor nem ódio, que não servem para

nada, só fazem mal para a própria pessoa”, diz. “Mas não vamos esquecer o que aconteceu. E temos que falar de tudo. Dos assassinatos, das torturas nas prisões, da guerra suja do governo. Falo disso há 25 anos. Mas quem fez mais mal aqui foi o ETA, não só matando, mas exercendo pressão, semeando o medo nas pequenas vilas. A esquerda abertzale [pró-ETA] tem que fazer uma autocrítica e dizer que matar foi um erro e não serviu para nada.”

Minha última parada é em Getxo, uma cidade litorânea próxima de Bilbao. Encontro-me com o advogado Paul Rios, que atuou de perto nas negociações que levaram o ETA a anunciar em 2011 o fim dos atentados. Seu trabalho nessa área começou há 25 anos, quando tinha 18, era treinador de um time de basquete e algumas atletas lhe perguntaram por que o pai de uma delas tinha sido morto. A dúvida das meninas o levou a tomar a decisão de atuar como voluntário numa organização que lutava pela paz no País Basco. “Convivi com a violência durante toda a minha infância e adolescência”, diz. “Vê a primeira casa laranja atrás da árvore? Era o quartel da Guarda Civil. Ali colocaram uma bomba debaixo de uma escada de pedra e, quando um policial passou, ela foi detonada. Naquela outra casa mataram um juiz quando ele saía de casa para levar o filho ao colégio. Um dia, quando eu ia para a escola, encontrei um artefato de lança-granadas que não tinha explodido. A 300 metros daqui, num café, um etarra deu um tiro na cabeça de um suposto traficante na frente de todo mundo. Existe aqui um trauma social causado pela violência que atingiu a todos. Até hoje, quando vemos uma *blitz* policial, ficamos nervosos.”

Para Rios, há poucas chances de o pesadelo do terrorismo separatista voltar a acontecer. “Uma organização como o ETA precisa de um alimento social para existir. E agora, acho, esse alimento não existe mais. Temos uma economia forte, uma sociedade com muita igualdade e bem-estar. Depois de tanta violência, a sociedade basca se tornou amiga da paz. O único risco que vejo vem do meio familiar dos presos e de seus

amigos, onde há muita insatisfação e frustração. O que pedimos durante tanto tempo aconteceu. Hoje estamos melhor do que ontem.”

Duas questões dominam agora o debate no País Basco, dividindo as opiniões. Uma delas é a política do governo central de afastar os presos do ETA dos seus familiares ao colocá-los em prisões distantes, a maioria delas no sul da Espanha. A recente mudança de governo – no começo de junho, o socialista Pedro Sánchez foi escolhido primeiro-ministro do país, após a destituição do conservador Mariano Rajoy – pode alterar essa medida, uma vez que o novo líder espanhol manifestou ser favorável a uma revisão da política penitenciária.

Outro tema quente é o da “batalha pelo relato”. Como será contada a história desses anos? Como serão explicadas as várias décadas de terror aos que não as viveram, e que versão dominará? O debate passa, inclusive, pela terminologia a ser usada: deve-se falar em “conflito basco” ou apenas em terrorismo do ETA? O ETA, por sua vez, seria um grupo terrorista ou um movimento armado? Foi derrotado pela sociedade civil e pelo governo espanhol ou decidiu se dissolver por decisão de seus líderes? Um estudo recente realizado pelo governo basco apontou que 60% dos universitários da região consideram insuficientes as informações que recebem sobre o período. Metade deles desconhece episódios fundamentais da história recente do País Basco, entre eles os atentados sangrentos e os principais sequestros, praticados tanto pelo ETA como por paramilitares.

O ato de dissolução do ETA está inserido nessa disputa pela versão que sobreviverá e será contada no futuro. O governo espanhol não enviou representante nenhum ao encontro e tentou minimizar a sua importância. “Acho bom que se dissolvam, nunca deveriam ter existido. Mas zelaremos para que não contem histórias que ocultem a verdadeira história”, declarou Rajoy na época da cerimônia de dissolução formal do ETA em Cambo-les-Bains, à qual ele naturalmente não

compareceu.

“Eu vejo esse ato final como um circo”, disse por telefone o filósofo e escritor Fernando Savater, nascido na cidade basca de San Sebastián, onde vive. “Eles querem dar um pouco de dignidade, como se fosse a rendição do Japão na Segunda Guerra. Mas o ETA já não existe, acabou em 2011. É como um funeral atrasado.” Savater foi perseguido durante anos pelo grupo armado. Foi também uma figura importante dos movimentos cívicos dos anos 1990. “Naquele momento, conseguimos mostrar que nem todos da esquerda no País Basco éramos separatistas, e isso deu um respaldo para o governo.” Para ele, o ETA não se dissolveu porque quis, mas foi asfixiado pela sociedade civil e pelo Estado. “Mas agora querem nos fazer acreditar que foram eles que trouxeram a paz.”

Leio no jornal El País uma reportagem que apresenta as estatísticas da violência dos terroristas bascos: 854 mortos, 6.389 feridos, 86 sequestros (com 10 mortos), 700 atentados (224 deles por resolver), 297 presos detidos atualmente, 3.300 pessoas sob a proteção do Estado. Para alguém que não viveu de perto essa história, assimilar a magnitude desses eventos trágicos é uma tarefa difícil, tanto mais que a Espanha é um lugar pacífico, onde é difícil assistir a um episódio de violência urbana. Neste país habitado por mais de 46,5 milhões de pessoas, em 2016 ocorreram 292 assassinatos – 15% deles crimes contra mulheres. Ou seja, ocorreram 0,63 homicídios para cada grupo de 100 mil habitantes (a cifra no Brasil, em 2016, foi de 30,3 homicídios para 100 mil habitantes, quase cinquenta vezes maior). Na União Europeia, só a Áustria registra menos mortes violentas do que a Espanha.

Na livraria do aeroporto de Bilbao, noto que o romance **Patria**, apesar de ter sido lançado há dois anos, é ainda o número 1 em vendas no local. A atendente da loja comenta: “É muito bom, deveria ser leitura obrigatória nas escolas.” Escrito por Fernando Aramburu, também nascido em San Sebastián, o livro aborda a questão do terrorismo do ETA e seu impacto na

vida das pessoas comuns. A obra vendeu mais de 700 mil exemplares na Espanha, recebeu importantes prêmios literários – inclusive o Lampedusa, na Itália –, e será adaptada pela HBO, que fará uma série de tevê. Apesar disso, a crítica não foi unânime a respeito do livro. O escritor foi acusado, principalmente por separatistas, de ser superficial e parcial ao contar a história de duas vizinhas cuja amizade é destruída depois que o marido de uma delas é assassinado pelo ETA, onde o filho da outra milita.

Na ficção de Aramburu, alguns anos depois da separação, as amigas acabam se cruzando um dia no centro da vila. “Elas avançavam em linha reta uma em direção da outra. A pequena multidão que estava na praça percebeu. As crianças, não. As crianças continuaram brincando e dando gritos. Entre os adultos formou-se, rapidamente, um grupinho que comentava. Olha, olha, tão amigas que eram. O encontro produziu-se na altura do coreto. Foi um abraço breve. As duas se olharam nos olhos por um instante antes de se separar. Se disseram alguma coisa à outra? Nada. Não disseram nada.” Nos dias em que estive no País Basco tive uma breve ideia do que esses silêncios escondem. ●

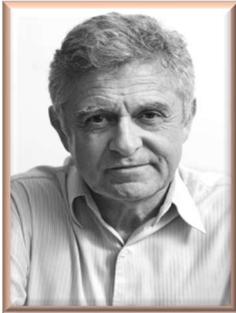


Ricardo Viel: jornalista brasileiro radicado em Salamanca.

Artigo publicado na revista PIAUÍ, edição 143 de agosto de 2018

A eternidade sem Inferno

Humberto Werneck



Para onde vamos, agora que, segundo o papa, o Inferno não existe?

Longe de mim a pretensão de ser profeta, em minha terra ou qualquer outra, mas o fato é que, faz alguns anos, publiquei uma coletânea de crônicas intitulada *Esse Inferno vai acabar*. Claro que (ainda) me lembro disso, mas juro que não tinha ligado coisa com coisa até que, dias atrás, o amigo e livreiro Ricardo acendesse a

luzinha, ao postar a capa do livro em minha página no Facebook: “Antes do papa você já sabia...”, brincou ele.

O assunto, naquele picadeiro eletrônico, era o fim do Inferno – que, a rigor, não acabou, nem poderia, pela simples razão de que jamais existiu. E quem disse não foi um papalvo como este cronista, mas ninguém menos que Sua Santidade o papa Francisco, em recente entrevista ao jornal italiano *La Repubblica*. Na minha minusculidade, limitei-me a lançar no papel, em 2011, irresponsáveis linhas que peço licença para reprisar aqui:

“Não será surpresa para mim se dia desses o Vaticano anunciar o que tanta gente desconfia: que o Inferno não existe. Há quem diga que existe, e até funciona aqui perto de casa em dia de jogo do Corinthians. Não duvido. Mas me refiro à matriz, ao Inferno propriamente dito, mobiliado com caldeirões de água pelando e animado por diabos magros (alguém já viu diabo gordo?) e espevitados, com chifres de bode e rabos em forma de seta, tridente em riste para espetar a carne fraca dos ímpios. Pois vai acabar, se é que algum dia existiu. Se não anunciaram ainda, é para isto aqui em cima não virar um pandemônio”.

REFLEXÕES XXIX

E por que o Inferno não acabaria? Precedente era o que não faltava: pouco tempo antes, sob o báculo³¹ conservador de Bento XVI, a Santa Sé nos comunicara, sem mais aquela, que o Limbo, até então destino das alminhas das crianças mortas sem batismo, era pura ficção. Faltou, aliás, informar o que foi feito dos antigos habitantes, subitamente relegados à condição de sem-limbo.

No caso presente, aliás, ainda não sabemos que destino terá o mais recente desempregado na praça, o barqueiro Caronte, a quem, diz a mitologia grega, cabia comandar a Barca do Inferno. Para não falar no capo, ele mesmo, o Demo, a partir de agora um sem-trevas.

Sem a mais remota ideia do que será feito de minha pobre e pecadora alma, se antes disso não se declarar a inexistência também das almas, tudo o que fiz foi desfraldar no Facebook a minha perplexidade: “Se o Inferno não existe, gente, para onde vamos?”

Sinal de que não sou o único às voltas com tão grave questão, duas centenas e meia de amigos virtuais, não necessariamente virtuosos, se manifestaram, tendo vários deles registrado comentários e sugestões.

A Suzana e a Ana Maria, por exemplo, indagaram se, na falta de Inferno, não seria o caso de embarcarmos, como no velho samba, rumo a Maracangalha. Também a Lilly se mostrou propensa a balançar as cadeiras, só que no embalo de Vinicius e Toquinho, em direção à tonga da mironga do kabuletê.

Bandeirianos bandeirosos, o Tônico e a Marielza prefeririam tocar para a Pasárgada do poeta. O Ricardo, não o citado livreiro, mas não menos livresco, recusou-se a aceitar a hipótese de que não haja Inferno: não só iremos para lá, como nos sentiremos em casa! A Terezinha e o Alexandre

³¹ **Báculo:** bastão alto, de extremidade curva, us. pelos bispos como insígnia de sua missão.

REFLEXÕES XXIX

manifestaram a preocupação de que, sem estrutura para acolher miríades de almas antes condenadas às chamas eternas, o Céu se converta em território pouco ou nada paradisíaco.

Nem por isso se identificam os dois com o pessoal que, tempos atrás, torceu empinados narizes ante o que lhe pareceu ser a conversão de aeroportos em rodoviárias. Cássia gostou da novidade vaticana: sem o risco de ardermos no fogo do Inferno, podemos pecar à vontade! Mas o Denis ficou contrariado: é típico, resmungou o moço, sempre fecham as coisas justo quando está chegando a minha vez...

Previsivelmente, são muitos os compatriotas – entre eles, o Antônio, a Jurema, a Zinah e a Denise – convencidos de que pouca diferença fará, visto que, Inferno por Inferno, já estamos nele. Vocês não percebem que aqui mesmo faz um calorão?, indagou o poeta Felipe. Quanto à Beatriz, qual raposa ante as uvas verdes, reagiu com desdém: eu não queria mesmo ir pra lá... Já a Maúde pareceu conformar-se com a alternativa: só nos resta o Paraíso...

Onde quer que esteja, Jean-Paul Sartre houve por bem ou mal não se pronunciar sobre a questão, mas seus leitores sabem que olharia duplamente torto para os que visse empenhados no vulgar debate: pouco importa o lugar, diria ele entre duas cachimbadas, de vez que “o Inferno são os outros”.

Escritor fino assessoricamente provido de um diploma de bacharel em direito, o cético e sábio Jaime Prado Gouvêa sabe a saída que lhe resta ante a notícia de que não há Inferno: recorrer ao Supremo. Qual deles?, pergunto – e o que ouço vale transcrição:

“Terminada minha jornada de patifarias na Terra, e na dúvida se serei ou não jogado ao fogo desse lugar sinistro, gostaria, antes de começar a pagar minha pena eterna, que o processo sobre meus pecados subisse, como apelação, para o STF do Juízo Final, onde, com alguma sorte, seria distribuído para os ministros da 2.^a Turma, que, como é de praxe, ou me

REFLEXÕES XXIX

absolveriam ou me apenariam com a remissão das minhas culpas no meu inferno domiciliar, aqui mesmo em casa, talvez até sem tornozeleira.” ●

Humberto Werneck

Artigo publicado no jornal O ESTADO DE S. PAULO no dia 3 de abril de 2018



Estamos perdendo a guerra para o ódio

Jamil Chade



Correspondente do 'Estado' na Europa estreia na literatura com história sobre a guerra na Síria

O Caminho de Abraão, primeiro livro de ficção do jornalista Jamil Chade, publicado pela editora Planeta, conta a história de Hagar, uma jovem marsehesa de ascendência argelina

que se torna química de uma multinacional em Damasco antes que a guerra estourasse, quando a Síria ainda era um país pacífico. Correspondente na Europa há quase duas décadas, o repórter do Estado explora, por meio da jornada individual dessa garota, as atuais contradições sociais que assolam o Velho Continente e demonstra a possibilidade de conciliar o que se convencionou pensar que são opostos: passado e presente; ciência e religião; ocidente e mundo árabe.

Enquanto o Brasil lamentava a derrota por três a zero diante da França na final da Copa do Mundo de 1998, não havia apenas um campeão: a nação estava fraturada entre os franceses “de primeira classe” e os cidadãos excluídos por sua origem árabe. A narradora-personagem Hagar lembra que seu bairro muçulmano na periferia de Marselha comemorou não somente o título de futebol, mas a possibilidade de integração que vislumbrou: “A tese de um país miscigenado que poderia funcionar finalmente ganhava espaço. Era a França ‘black-blanc-bleu’.”

Se a vitória na Copa, capitaneada pelo franco-argelino Zinedine Yazid Zidane e composta por franceses cuja origem familiar era a Nova Caledônia e as Antilhas, trouxe esperança aos imigrantes, a década seguinte mostrou a Hagar que a discriminação era mais persistente do que ela poderia

imaginar: “São vocês, árabes, que costumam adotar essas posturas radicais para lidar com a vida”, decreta a atendente da operadora de telefone quando a protagonista pede o cancelamento do serviço, tomada pelo discurso islamofóbico alimentado pela guerra ao terror, pela invasão ao Iraque e, em grande medida, pela associação entre terrorismo e muçulmanos acolhida pela opinião pública europeia. Acostumado a cobrir a política da região, em determinados momentos Chade veste a capa de repórter e coloca dados, fatos e informações para embasar o que se passa com sua protagonista.

Hagar, cujo nome significa “estrangeira”, sente-se uma francesa em seu bairro árabe e uma estranha nos círculos parisienses onde cursou a faculdade de química. Chade trabalha no registro desse sentimento de pertencimento que nunca é concretizado na personagem e nos que a cercam: “O homem marginal vivia suspenso entre duas culturas, entre dois mundos irreconciliáveis. Sua face não era mais a do sacrificado imigrante que havia deixado para trás tudo o que tinha na vida, era agora tão somente a de alguém que não encontrava em sua nova pátria os direitos de que desfrutavam os demais cidadãos.”

Conforme a protagonista cresce e galgava conquistas pessoais e acadêmicas, via o preconceito cada vez mais próximo e, por outro lado, o radicalismo seduzir seus antigos amigos de infância. “Dez anos depois dos ataques terroristas de 11 de Setembro nos Estados Unidos, éramos vistos como uma ameaça não apenas à segurança, mas também à identidade nacional.”

Ao estabelecer um laço de empatia entre a personagem e o leitor, Chade demonstra que a questão não é tão clara quanto o noticiário faz pensar. “Quis desconstruir a ideia de que as coisas são claras, de um lado há o terrorismo e do outro as pessoas de bem. Se fosse tão simples, já teria sido resolvido. É muito mais complexo do que essa narrativa que a gente ouve normalmente”, afirmou em entrevista ao *Aliás*. “Aquela

história é real. O que eu fiz foi colocar em um enredo para poder contar uma realidade que é dramática. Essa função de repórter é absolutamente presente no livro”, completa o autor.

Chade intercala a narrativa principal com interstícios que contam a história mítica de Abraão, conciliando passado e presente, fé e ciência – pela formação de Hagar em química e sua religião islâmica – e Ocidente e mundo árabe. O livro será lançado em dois eventos: no dia 7 de maio, às 19h30min, no Clube Pinheiros; e em 9 de maio, às 19h, na Livraria Cultura do Conjunto Nacional. Sobre a obra, o autor respondeu às seguintes perguntas do Aliás:

Como foi o processo de escrita enquanto você fazia reportagens sobre essa temática?

A apuração desse livro, se é que a gente pode ter apuração em ficção, foi facilmente de dez anos, porque a Europa viveu uma crise a partir de 2008 que chacoalhou a sociedade de uma forma inédita para essa geração que tinha vivido uma prosperidade contínua desde a 2.^a Guerra. Você não tem países quebrando, governos caindo, sem algum tipo de efeito na sociedade.

De que forma a sua experiência como repórter o ajudou a contar essa história?

Contar histórias é o que a gente faz diariamente, é o nosso trabalho. Quando eu saio para uma dessas viagens, o que a gente nunca perde é essa capacidade de contar uma história que o leitor não possa nem sequer imaginar que exista.

Você acredita que, ao colocar o leitor na pele de Hagar, seja possível estabelecer empatia pelos excluídos que se encontram em sua situação?

Esse é o objetivo, mas não só empatia com a personagem. É um grito de alerta, uma denúncia em forma de ficção, porque faz 20 anos que eu viajo para lugares como esses e o que eu sinto é que a gente está fracassando. A humanidade está perdendo a guerra para o ódio. O medo começa a ser

manipulado justamente por aqueles que querem chegar ao poder. Esse fracasso em lidar com crises foi transformado em arma eleitoral. Ao levar o leitor à pele da Hagar, o objetivo é que ele se depare com essa realidade, uma era de demagogia, de líderes que nos apresentam soluções supostamente fáceis para um mundo complexo. Não só na Síria, mas mesmo na América do Sul, de falar “Vamos fechar as fronteiras de Roraima com a Venezuela”, que parece uma solução simples, mas que é absolutamente mentirosa e demagoga. Eu queria que essa era fosse denunciada, não num panfleto, mas numa história de dois personagens, que representem uma insurreição de consciências. Hagar, que só tinha vivido na França, e Ibrahim, um jihadista. Os dois se sentem traídos pelas experiências que tinham, ela pelo Estado laico que garante proteção a todos os cidadãos, quando se descobre que nem é uma cidadã no mesmo patamar dos demais, e ele que descobre que a ideologia daqueles supostos religiosos é usada para garantir o poder.

Hagar é um amálgama das histórias que você coletou ao longo desses anos de cobertura?

Várias passagens são de pessoas que contaram e pediram anonimato porque tinham vergonha ou medo de alguma represália. A conversa com um refugiado é um relato superficial. As viagens mais dramáticas que eles fazem são interiores, porque vão perdendo a identidade ao longo do caminho, se redefinindo, se reconstruindo, inventando histórias para as autoridades, isso quando não têm que se prostituir, agir de uma forma que jamais teriam pensado originalmente. Esse trajeto é dramático não só porque é longo ou cansativo, mas porque internamente transforma as pessoas de uma maneira bastante dura, com a percepção ao longo do caminho de que ninguém os quer, de que eles se transformam num instrumento de manobras políticas. Essa reunião de histórias em uma personagem tenta trazer o leitor para perto de uma situação que, eu insisto, adoraria que fosse só uma ficção.

Romances históricos em geral retratam épocas de um passado distante, já bem estabelecidas no imaginário popular. Como foi recriar uma época tão recente, mas já tão diferente, como os anos 2000?

A questão do tempo foi interessante, alguns aspectos não precisavam ser pesquisados porque nós vivemos. Mas tentei mostrar que essa realidade não se explica pelo que aconteceu há 50 anos ou na era colonial, mas por fatos que ainda estão acontecendo. Nós estamos ainda vivendo a guerra da Síria, que é o maior desastre humanitário no século XXI. Quem são os novos europeus? Essa pergunta não está respondida. Você vê alguns governos, como na Hungria, dizendo que querem ser só brancos e cristãos, mas isso dificilmente terá qualquer tipo de êxito, porque é recuperar uma coisa idealizada do passado. A Europa passou por várias ondas migratórias. A imigração é tão parte da humanidade quanto respirar, os fluxos migratórios são a respiração do planeta. ●

Jamil Chade

Artigo publicado no jornal **O ESTADO DE S. PAULO** no dia 21 de abril de 2018



Ideias lentas

Atul Gawande



Algumas inovações se espalham rapidamente. Outras lentamente.

Ansiamos por soluções tecnológicas sem atrito. Mas as pessoas que falam com as pessoas ainda são o caminho para que as normas e padrões mudem.

Por que algumas inovações se espalham tão rapidamente e outras tão lentamente? Considere as diferentes trajetórias da anestesia cirúrgica e antissépticos, ambos descobertos no século XIX. A primeira manifestação pública de anestesia foi em 1846. O cirurgião de Boston Henry Jacob Bigelow foi abordado por um dentista local chamado William Morton, que insistiu que havia encontrado um gás que poderia tornar os pacientes insensíveis à dor da cirurgia. Essa foi uma afirmação dramática. Naquela época, até mesmo uma pequena extração dentária era excruciante³². Sem controle eficaz da dor, os cirurgiões aprenderam a trabalhar com velocidade de corte. Atendentes imobilizavam os pacientes enquanto eles gritavam e se debatiam, até desmaiarem da agonia. Nada jamais tentado fizera muita diferença. No entanto, Bigelow concordou em deixar Morton demonstrar sua reivindicação.

Em 16 de outubro de 1846, no Hospital Geral de Massachusetts, Morton administrou seu gás através de um inalador na boca de um jovem submetido à excisão de um tumor em sua mandíbula. O paciente apenas murmurou para si mesmo em estado semiconsciente durante o procedimento. No dia seguinte, o gás deixou uma mulher,

³² **Excruciante**: cruel, agonizante.

passando por uma cirurgia para cortar um grande tumor de seu braço, completamente silencioso e imóvel. Quando ela acordou, ela disse que não tinha experimentado nada.

Quatro semanas depois, em 18 de novembro, Bigelow publicou seu relatório sobre a descoberta da “insensibilidade produzida por inalação” no *Boston Medical and Surgical Journal*. Morton não divulgaria a composição do gás, que ele chamou de *Letheon*, porque ele pedira uma patente. Mas Bigelow relatou que ele cheirava éter (o éter era usado como ingrediente em certas preparações médicas), e isso parece ter sido suficiente. A ideia se espalhou como um contágio, viajando através de cartas, reuniões e periódicos. Em meados de dezembro, cirurgiões administravam éter a pacientes em Paris e Londres. Em fevereiro, a anestesia havia sido usada em quase todas as capitais da Europa e em junho na maioria das regiões do mundo.

Havia forças de resistência, com certeza. Algumas pessoas criticaram a anestesia como um “luxo desnecessário”; os clérigos deploraram seu uso para reduzir a dor durante o parto como uma frustração dos planos do Todo Poderoso. James Miller, um cirurgião escocês do século XIX que narrava o advento da anestesia, observou a oposição de cirurgiões idosos: “Eles fecharam as orelhas, fecharam os olhos e cruzaram as mãos... eles haviam se convencido de que a dor era um mal necessário e precisava perdê-la.” No entanto, em breve, até mesmo os obstrutores, “correram atrás de nós, gritando e gritando com os melhores.” Em sete anos, praticamente todos os hospitais da América e da Grã-Bretanha adotaram a nova descoberta.

Sepse-infecção – era o outro grande flagelo da cirurgia. Foi o maior assassino de pacientes cirúrgicos, alegando que até metade daqueles que foram submetidos a grandes operações, como a reparação de uma fratura aberta ou a amputação de um membro. A infecção era tão prevalente que a supuração – a descarga de pus de uma ferida cirúrgica – era considerada uma parte necessária da cura.

Nos anos 1860, o cirurgião de Edimburgo Joseph Lister leu um artigo de Louis Pasteur, expondo a evidência de que a deterioração e a fermentação eram consequência de microrganismos. Lister ficou convencido de que o mesmo processo era responsável pela sepse de feridas. Pasteur havia observado que, além da filtração e da aplicação de calor, a exposição a certos produtos químicos poderia eliminar os germes. Lister lera sobre o sucesso da cidade de Carlisle em usar uma pequena quantidade de ácido carbólico para eliminar o odor do esgoto e concluiu que estava destruindo os germes. Talvez pudesse fazer o mesmo em cirurgia.

Durante os próximos anos, ele aperfeiçoou maneiras de usar o ácido carbólico para limpar mãos e feridas e destruir qualquer germe que pudesse entrar no campo de operação. O resultado foi taxas surpreendentemente menores de sepse e morte. Você teria pensado que, quando publicou suas observações em uma série inovadora de reportagens no *The Lancet*, em 1867, seu método antisséptico teria se espalhado tão rapidamente quanto a anestesia.

Longe disso. O cirurgião JMT Finney lembrou que, quando ele era estagiário no Massachusetts General Hospital, duas décadas depois, a lavagem das mãos ainda era superficial. Cirurgiões ensoparam seus instrumentos em ácido carbólico, mas continuaram a operar em casacos pretos endurecidos com sangue e vísceras de operações anteriores – o símbolo de uma prática ocupada. Em vez de usar gaze fresca como esponjas, elas reutilizavam esponjas do mar sem esterilizá-las. Foi uma geração antes que as recomendações de Lister se tornassem rotineiras e os passos seguintes fossem dados em direção ao padrão moderno de assepsia – isto é, excluindo inteiramente os germes do campo cirúrgico, usando instrumentos esterilizados pelo calor e equipes cirúrgicas com batas e luvas estéreis.

Em nossa era de comunicações eletrônicas, esperamos que inovações importantes se espalhem rapidamente. Pense bastante: em fertilização *in vitro*, genômica e tecnologias de

comunicação. Mas há uma lista igualmente longa de inovações vitais que não conseguiram pegar. O enigma é o porquê.

A disseminação da anestesia e antisepsia diferem por razões econômicas? Na verdade, os incentivos para ambos correram na direção certa. Se a cirurgia indolor atraísse os pacientes que pagavam, o mesmo ocorreria com uma taxa de mortalidade notavelmente menor. Além disso, os pacientes vivos eram mais propensos a fazer o bem em sua conta de cirurgia. Talvez ideias que violem crenças anteriores sejam mais difíceis de serem adotadas. Para os cirurgiões do século XIX, a teoria dos germes parecia tão ilógica quanto, digamos, a teoria de Darwin de que os seres humanos evoluíram dos primatas. Então, novamente, fez a ideia de que você poderia inalar um gás e entrar em um estado de animação suspensa sem dor. Os defensores da anestesia superaram a crença encorajando os cirurgiões a experimentarem o éter em um paciente e a testemunharem os resultados por si mesmos – fazer um teste. Quando Lister tentou essa estratégia, no entanto, ele fez pouco progresso.

A complexidade técnica pode ter sido parte da dificuldade. Dar aos métodos de Lister “uma tentativa” exigiu atenção minuciosa aos detalhes. Os cirurgiões tinham que ser escrupulosos para molhar as mãos, os instrumentos e até mesmo as suturas de catagute em solução antisséptica. Lister também montou um dispositivo que continuamente pulverizava uma névoa de antisséptico sobre o campo cirúrgico.

Mas a anestesia não era mais fácil. Obter éter e construir o inalador podia ser difícil. Você tinha que se certificar de que o dispositivo fornecesse uma dosagem adequada, e o mecanismo requeria consertos constantes. No entanto, a maioria dos cirurgiões ficou com ela – ou então eles mudaram para o clorofórmio, que era considerado um anestésico ainda mais poderoso, mas apresentava seus próprios problemas. (Uma dose imprecisa matou pessoas.) Diante das complexidades, eles não desistiram; em vez disso, formaram

uma nova especialidade médica – a anestesiologia.

Então, quais foram as principais diferenças? Primeiro, um combateu um problema visível e imediato (dor); o outro combateu um problema invisível (germes) cujos efeitos não se manifestariam até bem depois da operação. Segundo, embora ambos tornassem a vida melhor para os pacientes, apenas um tornava a vida melhor para os médicos. A anestesia mudou a cirurgia de um ataque brutal e pressionado pelo tempo a um paciente que gritava para um procedimento considerado tranquilo. O listerismo, ao contrário, exigia que o operador trabalhasse em uma chuva de ácido carbólico. Mesmo baixas diluições queimavam as mãos dos cirurgiões. Você pode imaginar por que a cruzada de Lister pode ter sido difícil de vender.

Esse tem sido o padrão de muitas ideias importantes, mas paralisadas. Eles atacam problemas que são grandes, mas para a maioria das pessoas, invisíveis; e fazê-los funcionar pode ser tedioso, se não completamente doloroso. A destruição global causada por um clima em aquecimento, os danos à saúde causados por nossa dieta moderna excessivamente açucarada, o desastre econômico e social de nossos trilhões de dólares em dívidas estudantis não pagas – essas coisas pioram imperceptivelmente todos os dias. Enquanto isso, os remédios de ácido carbólico para eles, todos exigindo sacrifícios individuais de um tipo ou de outro, lutam para chegar a algum lugar.

O problema global da morte no parto é um exemplo premente. Todos os anos, trezentas mil mães e mais de seis milhões de crianças morrem na época do nascimento, em grande parte nos países mais pobres. A maioria dessas mortes se deve a eventos que ocorrem durante ou logo após o parto. Uma mãe pode sofrer hemorragia. Ela ou o bebê podem sofrer uma infecção. Muitos bebês não conseguem respirar pela primeira vez sem assistência e os recém-nascidos, especialmente os que nascem pequenos, têm problemas para regular a temperatura corporal após o nascimento. Soluções

simples e que salvam vidas são conhecidas há décadas. Eles simplesmente não se espalharam.

Muitas soluções não são aquelas que você pode experimentar em casa, e isso faz parte do problema. Cada vez mais, no entanto, mulheres em todo o mundo estão dando à luz em hospitais. Na Índia, um programa governamental oferece às mães até mil e quatrocentas rúpias – mais do que a maioria dos indianos vive durante um mês – quando elas fazem parto em um hospital e agora, em muitas áreas, a maioria dos nascimentos está em instalações. As taxas de mortalidade na Índia caíram, mas ainda são dez vezes maiores do que em países de alta renda como o nosso.

Não muito tempo atrás, visitei alguns hospitais comunitários no norte da Índia, onde apenas um terço das mães recebeu a medicação recomendada para prevenir a hemorragia; menos de dez por cento dos recém-nascidos receberam aquecimento adequado; e apenas quatro por cento dos atendentes de parto lavaram as mãos para exame vaginal e parto. Em um parto normal, os médicos seguiram apenas dez das vinte e nove práticas básicas recomendadas.

Aqui estamos na primeira parte do século XXI, e ainda estamos tentando descobrir como obter ideias da primeira parte do século XX para criar raízes. Na esperança de disseminar práticas de parto mais seguras, vários colegas e eu nos unimos ao governo indiano, à Organização Mundial da Saúde, à Fundação Gates e à Population Services International para criar algo chamado Projeto BetterBirth. Estamos trabalhando em Uttar Pradesh, que é um dos estados mais pobres da Índia. Certa tarde, em janeiro, nossa equipe viajou algumas horas da capital do estado, Lucknow, com seus carros e lojas desalentadoras, para um hospital rural cercado por terras exuberantes e vilarejos de cabanas de palha. Embora o sol estivesse alto e o céu estivesse claro, a temperatura estava quase congelando. O hospital era um prédio de concreto de um andar pintado de amarelo dourado. (Nosso contrato de pesquisa exigia que eu o mantivesse sem nome.) A entrada é

em uma estrada de terra alinhada com filas de motos, o principal meio de transporte de longa distância. Se uma ambulância ou um auto-riquixá não pode ser encontrado, as mulheres em trabalho de parto sentam-se juntas na parte de trás de uma bicicleta.

O hospital entrega três mil recém-nascidos por ano, um volume típico na Índia, mas que o colocaria no quinto lugar dos hospitais americanos. No entanto, tinha pouco das amenidades que você associaria a um hospital moderno. Conheci o médico responsável, um internista inteligente e capaz, de trinta e poucos anos, que havia treinado na capital. Ele estava barbeado e cortado, com um suéter Argyle, sapatos de corrida e um meio sorriso habitual. Ele me disse, desculpando-se, que a equipe do hospital não tinha capacidade de fazer exames de sangue, de fazer transfusões de sangue, ou realizar procedimentos obstétricos de emergência, como cesarianas. Não houve eletricidade durante o dia. Certamente não havia aquecimento, embora a temperatura fosse de apenas 4 graus naquele dia e não houvesse ar-condicionado, embora as temperaturas do verão rotineiramente alcancem 38 graus. Havia dois manguitos de pressão arterial para toda a instalação. O consultório da enfermeira na minha escola primária do bairro estava melhor equipado.

O hospital também estava severamente insuficiente. O médico disse que metade dos cargos estava vago. Para ajudar nas entregas de crianças para uma população local de um quarto de milhão de pessoas, o hospital tinha duas enfermeiras e um obstetra, que por acaso era sua esposa. As enfermeiras, que tinham seis meses de treinamento de parto, realizaram a maioria das entregas, trocando turnos durante o ano todo. O obstetra cobria o ambulatório, e ajudava com partos complicados sempre que eles eram necessários, dia ou noite. Durante as férias ou doenças, as duas enfermeiras se cobriam umas às outras, mas, se não havia ninguém disponível, as trabalhadoras eram enviadas para outro

hospital, a quilômetros de distância, ou um assistente não treinado podia ser forçado a intervir.

Pode ser surpreendente que as mães estejam em situação melhor do que em casa, mas os estudos mostram uma taxa de sobrevivência consistentemente mais alta quando o fazem. Os membros da equipe que conheci na Índia tinham uma experiência impressionante. Até as enfermeiras mais jovens haviam feito mais de mil partos de crianças. Eles viram e aprenderam a lidar com inúmeros problemas – uma placenta rompida, um cordão umbilical enrolado no pescoço de um bebê, um ombro preso. Vendo o heroísmo diário necessário para manter tais lugares, você se sente tolo e mal-educado perguntando como eles poderiam fazer melhor as coisas.

Mas depois ficamos nas enfermarias por um tempo. Na sala de parto, um menino acabara de nascer. Ele e a mãe estavam deitados em um catre, embrulhados sob cobertores de lã, descansando. A sala era fria; eu estava tendo problemas para sentir meus dedos. Eu tentei imaginar como o bebê deve ter se sentido. Os recém-nascidos têm uma área de superfície corporal alta e perdem calor rapidamente. Mesmo em clima quente, a hipotermia é comum e torna os recém-nascidos fracos e menos responsivos, menos capazes de amamentar adequadamente e mais propensos à infecção. Percebi que o menino estava enrolado separadamente da mãe. Evidências volumosas mostram que é muito melhor colocar a criança no peito ou na barriga da mãe, pele a pele, para que o corpo da mãe possa regular o bebê até que ele esteja pronto para assumir o controle. Entre bebês pequenos ou prematuros, O canguru (como é conhecido) corta as taxas de mortalidade em um terço.

Então, por que a enfermeira não tinha colocado os dois juntos? Ela era uma mulher habilidosa e confiante em seus trinta e poucos anos com olhos brilhantes, um chapéu de malha marrom e um suéter de lã sobre seu shalwar kameez. Os recursos claramente não eram o problema – o canguru não custa nada. Ela tinha ouvido falar disso? Oh, sim,

REFLEXÕES XXIX

ela disse. Ela tinha feito uma aula de auxiliar de parto que ensinou isso. Ela tinha esquecido disso? Não. Ela realmente se ofereceu para colocar a pele do bebê na pele com a mãe e me mostrou onde ela havia anotado isso no registro.

"A mãe não queria", explicou ela. "Ela disse que estava com muito frio."

A enfermeira pareceu achar estranho que eu estivesse fazendo uma questão dessas. O bebê estava bem, não estava? E ele estava. Ele estava dormindo docemente, um amendoim bem embrulhado com um rosto marrom amassado e a boca em um "o" minúsculo.

Mas sua temperatura foi tomada? Não foi. A enfermeira disse que planejava fazer isso. Nossa visita interrompeu sua rotina. Suponha que ela tivesse tirado, porém, e a temperatura dele estivesse baixa. Ela teria feito algo diferente? Ela teria feito a mãe desabotoar a criança e colocá-lo em seu peito?

Tudo sobre a vida que a enfermeira tem – as horas que ela coloca, as circunstâncias que ela suporta, a satisfação que ela tem em suas habilidades – mostra que ela se importa. Mas a hipotermia, como os germes que Lister queria que os cirurgiões combatessem, é invisível para ela. Nós imaginamos uma criança azul, sofrendo diante de nossos olhos. Não é isso que a hipotermia parece. É uma criança que está apenas alguns graus muito fria, muito lenta, muito lenta para se alimentar. Levará algum tempo até que o bebê comece a perder peso, pare de urinar, desenvolva pneumonia ou uma infecção na corrente sanguínea. Muito antes de isso acontecer – geralmente na manhã seguinte ao parto, talvez na mesma noite – a mãe terá ido mancando até um auto-riquixá, apoiada ao lado do marido, abraçada ao bebê e percorrida as estradas esburacadas para casa.

Do ponto de vista da enfermeira, ela ajudou a trazer outra vida ao mundo. Se 4% dos recém-nascidos morriam depois em casa, o que isso possivelmente teria a ver com a maneira como ela envolveu a mãe e o filho? Ou se ela lavou as mãos antes de

calçar luvas? Ou se a lâmina com a qual ela cortou o cordão umbilical foi esterilizada?

Estamos empolgados com a perspectiva de soluções tecnológicas para esses problemas – aquecedores de bebês, digamos. Você ainda pode encontrar incubadoras de alta tecnologia em hospitais rurais que ficam paradas porque uma peça de reposição não estava disponível, ou porque não havia eletricidade para elas. Nos últimos anos, porém, engenheiros produziram desenhos especificamente para o mundo em desenvolvimento. Dr. Steven Ringer, neonatologista e líder da **BetterBirth**, foi consultor de uma equipe que fez uma incubadora barata, engenhosa e premiada de peças antigas de carros que são comumente disponíveis e facilmente substituídas em ambientes de baixa renda. Mas também não decolou. "É mais um para os museus do que em salas de parto", lamenta.

Tal como acontece com a maioria das dificuldades nos cuidados de saúde globais, a falta de tecnologia adequada não é o maior problema. Já temos uma ótima tecnologia de aquecimento: a pele de uma mãe. Mas mesmo em países de alta renda, não usamos consistentemente. Nos Estados Unidos, segundo Ringer, mais da metade dos recém-nascidos que necessitam de cuidados intensivos chegam hipotérmicos. Prevenir a hipotermia é um exemplo perfeito de uma tarefa pouco atraente: exige esforço meticuloso sem recompensa imediata. Fazer com que hospitais e assistentes de parto realizem até mesmo algumas das tarefas necessárias para um parto mais seguro economizaria centenas de milhares de vidas. Mas como nós fazemos isso?

A abordagem mais comum para mudar o comportamento é dizer às pessoas: "Por favor, faça X." Por favor, aqueça o recém-nascido. Por favor, lave suas mãos. Por favor, siga as vinte e sete outras práticas de parto que você não está fazendo. Isso é o que dizemos na sala de aula, nos vídeos instrutivos e nas campanhas de serviço público, e funciona, mas só até certo ponto.

REFLEXÕES XXIX

Então, há a abordagem de lei e ordem: “Você deve fazer X.” Estabelecemos padrões e regulamentos e ameaçamos punir os fracassos com multas, suspensões, revogação de licenças. A punição pode funcionar. Os economistas comportamentais quantificaram até mesmo como as pessoas são avessas às penalidades. Nos jogos experimentais, eles geralmente desistem de jogar, em vez de correrem o risco de enfrentar consequências negativas. E esse é o problema de ameaçar disciplinar os assistentes de parto que estão assumindo trabalhos difíceis de preencher em condições intensamente desafiadoras. Eles vão desistir.

A versão mais gentil de “Você deve fazer X” é oferecer incentivos em vez de penalidades. Talvez pudéssemos pagar aos assistentes de parto um bônus para cada criança saudável que passasse de uma semana de vida. Mas então você pensa em como seria difícil criar um esquema como esse, especialmente em ambientes ruins. Você precisaria de um procedimento de rastreamento sofisticado, para ter certeza de que as pessoas não estão apostando no sistema e de cálculos estatísticos complexos, para levar em consideração os riscos anteriores. Há também a questão impossível de como você dividiu a recompensa entre todas as pessoas envolvidas. Quanto deve receber o agente comunitário de saúde que forneceu o pré-natal? A parteira que lidou com as primeiras doze horas de trabalho? Aquele que veio de plantão e lidou com a entrega? O médico que foi chamado quando as coisas ficaram complicadas? O farmacêutico que abastecia o antibiótico que a criança precisava?

Além disso, nem as penalidades nem os incentivos conseguem o que estamos realmente buscando: um sistema e uma cultura em que X é o que as pessoas fazem, dia após dia, mesmo quando ninguém está assistindo. “Você deve” recompensa a mera conformidade. Chegar ao “X é o que fazemos” significa estabelecer o X como norma. E é isso que queremos: o aquecimento pele a pele, a lavagem das mãos e todas as outras práticas de salvamento do parto são, simplesmente, a norma.

Para criar novas normas, você precisa entender as normas e barreiras existentes às pessoas para mudar. Você precisa entender o que está atrapalhando. Então, o que dizer de trabalhar com profissionais de saúde, um por um, para fazer exatamente isso? Com o Projeto BetterBirth, nos perguntamos, em particular, o que aconteceria se contratássemos um quadro de trabalhadores para melhoria do parto para visitar atendentes e líderes de hospitais, mostrar a eles por que e como seguir uma lista de práticas essenciais, entender suas dificuldades e objeções, e ajudá-los a praticar as coisas de maneira diferente. Em essência, nós damos a eles *mentoring*.

A experiência está apenas começando. O projeto recrutou apenas os primeiros de uma centena de trabalhadores que estamos enviando para hospitais em seis regiões de Uttar Pradesh, num teste que envolverá quase duzentos mil nascimentos em dois anos. Não há certeza de que nossa abordagem será bem-sucedida. Mas parecia valer a pena tentar.

Reações que ouvi no exterior e em casa foram curiosamente divididas. A objeção mais comum é que, mesmo que isso funcione, esse tipo de orientação “*on-one*”, no local, “não é escalável”. Mas isso é uma coisa que certamente é. Se a intervenção salvar tantas mães e recém-nascidos quanto esperamos – cerca de mil vidas no decorrer de um ano nos hospitais-alvo – então tudo o que precisa ser feito é contratar e desenvolver quadros semelhantes de trabalhadores para melhoria de parto para outras crianças e lugares em todo o país e potencialmente o mundo. Para muitas pessoas, isso não parece muito de uma solução. Isso exigiria ampla mobilização, gastos substanciais e talvez até o desenvolvimento de uma nova profissão. Mas, para combater os muitos problemas do tipo antissepsia no mundo, é exatamente isso que funcionou. Pense na criação da anesthesiologia: significava dobrar o número de médicos em todas as operações, e seguimos em frente e o fizemos. Para reduzir o analfabetismo,

os países, começando pelas próprias escolas construídas, treinaram professores profissionais e tornaram a educação gratuita e obrigatória para todas as crianças. Para melhorar a agricultura, os governos enviaram centenas de milhares de agentes de extensão agrícola para visitar agricultores em toda a América e em todos os cantos do mundo e ensinar-lhes métodos atualizados para aumentar o rendimento das suas culturas. Esses programas foram extraordinariamente eficazes. Eles reduziram a taxa global de analfabetismo de um em cada três adultos em 1970 para um em seis hoje, e ajudaram a nos dar uma Revolução Verde que salvou mais de um bilhão de pessoas da inanição.

Na era do iPhone, Facebook e Twitter, nos apaixonamos por ideias que se espalham tão facilmente quanto o éter. Queremos soluções “chave na mão” sem atrito para as maiores dificuldades do mundo – fome, doenças, pobreza. Nós preferimos vídeos instrucionais a professores, drones a tropas, incentivos a instituições. Pessoas e instituições podem se sentir confusas e anacrônicas. Eles introduzem, como dizem os engenheiros, uma variabilidade descontrolada.

Mas os programas de tecnologia e incentivo não são suficientes. "A difusão é essencialmente um processo social por meio do qual as pessoas que falam com as pessoas espalham uma inovação", escreveu Everett Rogers, o grande estudioso de como as novas ideias são comunicadas e divulgadas. A mídia de massa pode introduzir uma nova ideia para as pessoas. Mas, Rogers mostrou, as pessoas seguem a liderança de outras pessoas que conhecem e confiam quando decidem se querem ou não. Toda mudança requer esforço, e a decisão de fazer esse esforço é um processo social.

Isso é algo que os vendedores entendem bem. Uma vez perguntei a um representante farmacêutico como ele convenceu os médicos – que são notoriamente teimosos – a adotar um novo remédio. A evidência não é remotamente suficiente, ele disse, por mais forte que você possa ter. Você também deve aplicar “a regra dos sete toques”. Pessoalmente,

“toque” os médicos sete vezes e eles virão a conhecê-lo; se eles te conhecerem, eles podem confiar em você; e, se eles confiam em você, eles vão mudar. É por isso que ele abastecia os armários dos médicos com amostras grátis de remédios em pessoa. Então ele poderia cutucar a cabeça na esquina e perguntar: "Então, como foi o jogo de futebol de sua filha Debbie?" Eventualmente, isso pode se tornar "Você viu esse estudo sobre a nossa nova droga? Que tal tentar?" Como o representante havia reconhecido, a interação humana é a força-chave para superar a resistência e acelerar a mudança.

Em 1968, *The Lancet* publicou os resultados de um julgamento modesto do que hoje é considerado um dos avanços médicos mais importantes do século XX. Não foi uma nova droga ou vacina ou operação. Era basicamente uma solução de açúcar, sal e água que você poderia fazer na sua cozinha. Os pesquisadores deram a solução para as vítimas de um surto de cólera em Dhaka, a capital do que hoje é Bangladesh, e os resultados foram impressionantes.

O cólera é uma doença diarreica violenta e mortal, causada pela bactéria *Vibrio cholera*, que a vítima geralmente ingere de água contaminada. As bactérias secretam uma toxina que provoca um rápido derramamento de líquido no intestino. O corpo, que é sessenta por cento de água, torna-se como uma esponja sendo espremida. O fluido que sai é um branco nublado, comparado ao escoamento do arroz lavado. Produz vômito de projétil e diarreia explosiva. As crianças podem perder um terço da água do corpo em menos de vinte e quatro horas, um volume fatal. Beber água para repor a perda de líquidos é ineficaz, porque o intestino não a absorve. Como resultado, a mortalidade comumente alcançou setenta por cento ou mais. Durante o século XIX, as pandemias do cólera mataram milhões na Ásia, Europa, África e América do Norte. A doença foi apelidada de morte azul por causa da cor azul-cinza cianótica da pele da desidratação extrema.

Em 1906, um tratamento parcialmente eficaz foi encontrado: soluções de fluidos intravenosos reduziram a mortalidade para

REFLEXÕES XXIX

30%. A prevenção foi a abordagem mais eficaz. Esgoto moderno e tratamento de água eliminaram a doença nos países ricos. Globalmente, no entanto, milhões de crianças continuaram a morrer de doenças diarreicas a cada ano. Mesmo se as vítimas chegassem a um centro médico, as agulhas, tubos de plástico e litros de fluido intravenoso necessários para o tratamento eram caros, escassos e dependentes de trabalhadores médicos que eram escassos, especialmente em surtos que muitas vezes produziam milhares de vítimas.

Então, nos anos 1960, cientistas descobriram que o açúcar ajuda o intestino a absorver fluido. Dois pesquisadores americanos, David Nalin e Richard Cash, estavam em Dhaka durante um surto de cólera. Eles decidiram testar as descobertas científicas, dando às vítimas uma solução de reidratação oral contendo açúcar e sal. Muitas pessoas duvidavam que as vítimas pudessem beber o suficiente para restaurar suas perdas de fluidos, normalmente de dez a vinte litros por dia. Então os pesquisadores confinaram o teste de Dhaka a vinte e nove pacientes. Os participantes não tiveram problemas em beber o suficiente para reduzir ou mesmo eliminar a necessidade de fluidos intravenosos, e nenhum deles morreu.

Três anos depois, em 1971, um médico indiano chamado Dilip Mahalanabis estava dirigindo assistência médica em um campo de Bengala Ocidental de trezentos e cinquenta mil refugiados da guerra da independência de Bangladesh quando o cólera atacou. Suprimentos de fluidos intravenosos acabaram. Mahalanabis instruiu sua equipe a experimentar a solução de Dhaka. Apenas 3,6% morreram, uma redução sem precedentes em relação aos trinta por cento usuais. A solução foi melhor que os fluidos intravenosos. Se as vítimas do cólera estivessem alertas, capazes de beber e supridas com o suficiente, quase sempre poderiam salvar suas próprias vidas.

Pode-se esperar que as pessoas clamem pela receita depois que esses resultados foram divulgados. A solução de

REFLEXÕES XXIX

reidratação oral parece um éter: uma solução miraculosa para um problema vívido, imediato e aterrorizante. Mas não era como o éter.

Para entender por quê, você tem que imaginar ter um filho vomitando e derramando diarreia como você nunca viu antes. Fazê-la beber parece apenas provocar mais vômitos. Perseguir a emese e a diarreia parecem tanto torturantes quanto fúteis. Muitos possuem a inclinação natural de não alimentar a criança em nada.

Além disso, por que acreditar que essa mistura específica de açúcar e sal seria diferente da água ou de qualquer outra coisa que você possa ter tentado? E isso é particular. Jogue fora a concentração de sal por um par de colheres de chá e o desequilíbrio eletrolítico pode ser perigoso. A criança também deve continuar bebendo, mesmo depois de se sentir melhor, enquanto durar a diarreia, que é de até cinco dias. Enfermeiras rotineiramente deram errado esses passos. Por que os aldeões se saíam melhor?

Uma década depois das descobertas marcantes, a ideia permaneceu estagnada. Nada mudou muito. A doença diarreica permaneceu como a maior matadora de crianças menores de cinco anos.

Em 1980, no entanto, uma organização sem fins lucrativos de Bangladesh chamada BRAC decidiu tentar a terapia de reidratação oral adotada em todo o país. A campanha exigia alcançar uma população predominantemente analfabeta. A mais recente campanha de saúde pública – para ensinar planejamento familiar – foi profundamente impopular. As mensagens que a campanha precisava para se espalhar eram complicadas.

No entanto, a campanha se mostrou extremamente bem-sucedida. Uma joia de um livro publicado em Bangladesh, “A Simple Solution”, conta a história. A organização não lançou uma campanha de mídia de massa – somente vinte por cento da população tinha um rádio, afinal de contas. Atacou o

problema de uma forma que é rotineiramente descartada como impraticável e ineficiente: indo de porta em porta, pessoa por pessoa, e apenas conversando.

Começou com um projeto piloto que se propôs a atingir cerca de sessenta mil mulheres em seiscentas aldeias. A logística era assustadora. Quem, por exemplo, faria o ensino? Como esses trabalhadores iam viajar? Como foi a segurança deles para ter certeza? Os líderes do BRAC planejaram o melhor que puderam e fizeram ajustes na hora.

Eles recrutaram equipes de catorze jovens mulheres, um cozinheiro e um supervisor masculino, imaginando que o supervisor iria protegê-los dos outros enquanto viajavam, e os números das mulheres os protegeriam do supervisor. Viajavam a pé, acampavam perto de cada aldeia, espalhavam-se de porta em porta e ficavam até conversarem com mulheres em todas as cabanas. Eles trabalhavam longos dias, seis dias por semana. Todas as noites, após o jantar, eles realizavam uma reunião para discutir o que ia bem e o que não funcionava e compartilhar ideias sobre como fazer melhor. Líderes periodicamente os informavam também.

Os trabalhadores eram apenas semialfabetizados, mas ajudaram a destilar seu roteiro de vendas em sete mensagens fáceis de lembrar: por exemplo, a diarreia grave leva à morte por desidratação; os sinais de desidratação incluem língua seca, olhos encovados, sede, fraqueza severa e micção reduzida; a maneira de tratar a desidratação é substituir o sal e a água perdidos do corpo, começando com as primeiras fezes soltas; Uma solução de reidratação fornece a maneira mais eficaz de fazer isso. Os cientistas tiveram que descobrir como os trabalhadores poderiam ensinar a receita para a solução. Os aldeões não tinham instrumentos de medição precisos – as colheres eram feitas localmente em tamanhos não padronizados. Os líderes consideraram a emissão de colheres de medição especiais com a receita na alça. Mas isso seria caro; a maioria das pessoas não sabia ler a receita; e como as colheres foram substituídas quando perdidas? Eventualmente,

REFLEXÕES XXIX

a equipe usou medidas com os dedos: um punhado de açúcar cru, mais uma pitada de sal de três dedos misturados em metade de um "vidente" de água – uma medida de um litro comumente usada pelos moradores ao comprar leite e óleo. Testes mostraram que as mães podiam fazer isso com precisão suficiente.

Inicialmente, os trabalhadores ensinavam até vinte mães por dia. Mas monitores que visitavam as aldeias algumas semanas depois descobriram que a qualidade do ensino sofria em larga escala, de modo que os trabalhadores ficavam restritos a dez lares por dia. Então, um novo sistema salarial foi criado para pagar cada trabalhador de acordo com quantas mensagens as mães retinham quando o monitor seguia. A qualidade do ensino melhorou substancialmente. Os trabalhadores de campo logo perceberam que ter as mães fazendo a solução era mais eficaz do que apenas mostrá-las. Os trabalhadores começaram a procurar por casos de diarreia quando chegaram a uma aldeia e os trataram para mostrar o quão eficaz e seguro era o remédio. Os cientistas também investigaram várias questões que surgiram, como se a água limpa era necessária. (Eles descobriram que, embora a água fervida fosse preferível, água contaminada era melhor que nada.)

Os primeiros sinais foram promissores. As mães pareciam reter as mensagens-chave. A análise de suas soluções de açúcar mostrou que três quartos os usaram adequadamente, e apenas quatro em mil tinham níveis de sal potencialmente inseguros. Então, a BRAC e o governo do Bangladesh tomaram o programa em todo o país. Eles contrataram, treinaram e implantaram milhares de trabalhadores região por região. O esforço foi, inevitavelmente, imperfeito. Mas, indo de porta em porta por intermédio de mais de setenta e cinco mil aldeias, eles mostraram a doze milhões de famílias como salvar seus filhos.

O programa foi incrivelmente bem-sucedido. O uso da terapia de reidratação oral disparou. O conhecimento tornou-se autopropagante. O programa havia mudado as normas.

Convencer os aldeões a fazer a solução com as próprias mãos e explicar as mensagens com suas próprias palavras, enquanto um treinador as observou e orientou, alcançou muito mais do que qualquer anúncio de serviço público ou vídeo instrutivo poderia ter feito. Com o tempo, as mudanças poderiam ser sustentadas pela televisão e pelo rádio, e o crescimento da demanda levou ao desenvolvimento de um mercado robusto para pacotes de sal de reidratação oral fabricados. Três décadas depois, pesquisas nacionais descobriram que quase noventa por cento das crianças com diarreia grave receberam a solução. As mortes infantis por diarreia despencaram mais de oitenta por cento entre 1980 e 2005.

À medida que outros países adotaram a abordagem de Bangladesh, as mortes por diarreia global caíram de cinco milhões por ano para dois milhões, apesar do aumento de cinquenta por cento na população mundial nas últimas três décadas. No entanto, apenas um terço das crianças no mundo em desenvolvimento recebe terapia de reidratação oral. Muitos países tentaram implementar a distância, “low touch”, sem sandálias no chão. Como um estudo recente da Fundação Gates e da Universidade de Washington documentou, esses países falharam quase inteiramente. As pessoas conversando com as pessoas ainda são como os padrões do mundo mudam.

Os cirurgiões finalmente atualizaram seus padrões antissépticos no final do século XIX. Mas, como é frequentemente o caso com novas ideias, o esforço exigia mudanças mais profundas do que qualquer um previra. Em seus casacos pretos incrustados de sangue e víscera, os cirurgiões se viam como guerreiros que faziam uma batalha hemorrágica com pouco mais que suas próprias mãos. Alguns alemães pioneiros, no entanto, aproveitaram a ideia do cirurgião como cientista. Eles trocaram seus casacos pretos por brancos de laboratório impecáveis, reformaram suas salas de operação para conseguir a esterilidade exata de um laboratório bacteriológico e adotaram a precisão anatômica

em velocidade.

A mensagem-chave para ensinar os cirurgiões não era como parar os germes, mas como pensar como um cientista de laboratório. Jovens médicos da América e de outros lugares que foram para a Alemanha para estudar com seus luminares cirúrgicos converteram-se fervorosamente em seus pensamentos e padrões. Eles retornaram como apóstolos não apenas para o uso de práticas antissépticas (para matar germes), mas também para as exigências muito mais rigorosas da prática asséptica (para evitar germes), como usar luvas, batas, chapéus e máscaras estéreis. Proselitizando por meio de seus próprios alunos e colegas, eles finalmente espalharam as ideias em todo o mundo.

No parto, só começamos a aceitar que as práticas críticas não vão se espalhar. Simples "consciência" não vai resolver nada. Precisamos da nossa força de vendas e das nossas sete mensagens fáceis de lembrar. E em muitos lugares ao redor do mundo está em andamento o esforço conjunto, de pessoa a pessoa, de mudar as normas.

Recentemente, perguntei a trabalhadores da BetterBirth na Índia se eles ainda tinham visto uma assistente de parto mudar o que ela faz. Sim, eles disseram, mas descobriram que demora um pouco. Eles começam fornecendo um dia de treinamento em sala de aula para assistentes de parto e líderes de hospitais na lista de práticas a serem seguidas. Então eles os visitam no local para observar enquanto tentam aplicar as lições.

A irmã Seema Yadav, uma enfermeira de 24 anos e de rosto redondo, três anos fora da escola, era uma das treinadoras. (Enfermeiras são chamadas de "irmãs" na Índia, uma transferência do uso britânico.) Sua primeira tarefa foi seguir uma enfermeira de 30 anos com muito mais experiência do que ela. Observando a enfermeira levar uma mulher durante o trabalho de parto, ela viu que pouco do treinamento havia sido absorvido. O quarto não fora

REFLEXÕES XXIX

desinfetado; sangue de um nascimento anterior permaneceu em um balde. Quando a mulher entrou – gemendo, contrações acelerando – a enfermeira não checou seus sinais vitais. Ela não lavou as mãos. Ela não preparou suprimentos de emergência. Após o parto, ela verificou a temperatura do recém-nascido com a mão, não um termômetro. Em vez de aquecer o bebê contra a pele da mãe, ela entregou o recém-nascido aos parentes.

Quando a irmã Seema apontou a discrepância entre o ensino e a prática, a enfermeira foi expulsa. Ela deu muitas razões para que os passos fossem perdidos – não havia tempo, eles estavam sobrecarregados de entregas, raramente havia um termômetro à mão, os faxineiros nunca faziam seu trabalho. A irmã Seema – uma locutora alegre, borbulhante e rápida – levou-a para o faxineiro de plantão e juntos explicaram por que a limpeza dos quartos entre as entregas era tão importante. Eles foram até o médico responsável e pediram que um termômetro fosse fornecido. Em sua segunda e terceira visitas, a desinfecção parecia mais consistente. Um termômetro fora encontrado em um armário de armazenamento. Mas a enfermeira ainda não mudara muito de sua rotina.

Na quarta ou quinta visita, as conversas mudaram. Eles compartilharam xícaras de chá e começaram a falar sobre por que você deve lavar as mãos mesmo que use luvas (por causa de furos nas luvas e a tendência de tocar equipamentos sem elas), e porque checar a pressão arterial é importante (porque a hipertensão é um sinal de eclampsia, que, quando não tratada, é uma causa comum de morte entre as mulheres grávidas). Eles aprenderam um pouco sobre o outro também. Os dois acabaram tendo um filho – a irmã Seema, um menino de quatro anos, a enfermeira, uma menina de oito anos. A enfermeira morava na capital, a duas horas de ônibus de distância. Ela era divorciada, morava com a mãe e lutava com o trajeto. Ela estava frustrada por não encontrar um hospital na cidade. Ela trabalhou durante dias a fio, dormindo

REFLEXÕES XXIX

em um berço quando teve um tempo. Irmã Seema comiserada, e compartilhou suas próprias esperanças para sua família e seu futuro. Com o tempo, ficou claro para a enfermeira que a irmã Seema estava lá apenas para ajudar e aprender com a própria experiência. Eles até trocaram números de telefones celulares e conversaram entre as visitas. Quando a irmã Seema não teve a resposta para uma pergunta, ela se certificou de ter uma.

Logo ela disse: a enfermeira começou a mudar. Depois de várias visitas, ela estava tomando temperatura e pressão arterial de forma adequada, lavando as mãos, dando os medicamentos necessários – quase tudo. A irmã Seema viu com seus próprios olhos.

Ela teve que se mudar para outro local-piloto depois disso, no entanto. É, embora o projeto esteja acompanhando os resultados de mães e recém-nascidos, levará algum tempo até que tenhamos números suficientes para saber se uma diferença foi feita. Então peguei o telefone da enfermeira e, com um tradutor para ajudar o hindi, liguei para ela.

Fazia quatro meses desde que a visita da irmã Seema terminou. Perguntei se ela havia feito alguma alteração. Muito, ela disse.

"Qual foi o mais difícil?", Perguntei.

"Lavar as mãos", disse ela. "Eu tenho que fazer isso muitas vezes!"

"Qual foi o mais fácil?"

"Tomar os sinais vitais corretamente." Antes, ela disse, "nós fizemos isso ao acaso." Depois, "tudo se tornou muito mais sistemático".

Ela disse que, eventualmente, começou a ver os efeitos. O sangramento após o parto foi reduzido. Ela reconheceu problemas mais cedo. Ela resgatou um bebê que não estava respirando. Ela diagnosticou eclampsia em uma mãe e tratou-

REFLEXÕES XXIX

a. Você podia ouvir seu orgulho enquanto contava suas histórias.

Muitas das mudanças foram práticas para ela, ela disse. Ela teve que aprender, por exemplo, como ter todos os suprimentos essenciais – manguito de pressão arterial, termômetro, sabão, luvas limpas, máscara respiratória de bebê, medicamentos – alinhados e prontos para quando ela precisasse deles; como encaixar o uso deles em sua rotina; como convencer as mães e seus parentes de que a melhor coisa para uma criança seria ser embrulhada contra a pele da mãe. Mas, passo a passo, a irmã Seema ajudou-a a fazê-lo. "Ela me mostrou como fazer as coisas praticamente", disse a enfermeira.

"Por que você a ouviu?", Perguntei. "Ela tinha apenas uma fração de sua experiência."

No começo, ela não fazia, a enfermeira admitiu. "No primeiro dia em que ela veio, senti que a carga de trabalho na minha cabeça aumentava." Entretanto, pela segunda vez, a enfermeira começou a se sentir melhor com relação às visitas. Ela até começou a ansiar por eles.

"Por quê?", Perguntei.

Tudo o que a enfermeira podia pensar em dizer era "ela era legal".

"Ela era legal?"

"Ela sorriu muito."

"Foi isso?"

"Não foi como conversar com alguém que estava tentando encontrar erros", disse ela. "Foi como conversar com um amigo."

Essa, eu acho, foi a resposta. Desde então, a enfermeira desenvolveu seu próprio modo de explicar por que os recém-nascidos precisavam ser esquentados de pele a pele. Ela disse

REFLEXÕES XXIX

que agora diz às famílias: “Dentro do útero, o bebê está muito quente. Então, quando o bebê sair, deve ser mantido muito quente. A pele da mãe faz isso.

Eu não tinha certeza se ela estava apenas me dizendo o que eu queria ouvir. Mas quando eu a ouvi explicar como ela havia colocado suas próprias palavras para o que ela aprendeu, eu sabia que as ideias se espalharam. “As famílias ouvem?”, Perguntei.

“Às vezes não”, ela disse. “Normalmente, eles fazem.” ●

Atul Gawande: cirurgião e pesquisador de saúde pública, tornou-se redator da *New Yorker* em 1998. Artigo publicado na revista *THE NEW YORKER* no dia 29 de julho de 2013

