

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563





UFOP

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

Ouro Preto – Minas Gerais – Brasil
ISSN 2177-6563

FUNDAMENTO • N. 20 • 2020

EXPEDIENTE DA EDIÇÃO

EDITORES GERENTES

Gabriel Geller Xavier – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Guilherme Domingues da Motta – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

EDITORES ASSISTENTES E DE LAYOUT

Maria Cristina de Faria Oliveira – Mestranda em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Rondnelly Nunes de Assis – Mestrando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

Alexandre Noronha Machado – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil

Alice Bitencourt Haddad – Professora Adjunta do Departamento de Filosofia – Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira – Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Danilo Marcondes de Souza Filho – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Frank Thomas Sautter – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil

Guido Imaguire – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil

Guilherme Araújo Cardoso – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Hélio Lopes da Silva – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

José Luiz Furtado – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Mário Nogueira de Oliveira – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Nelson Gonçalves Gomes – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília, UnB, Brasil

Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Sergio de Souza Salles – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, UCP, Brasil

Túlio Roberto Xavier de Aguiar – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil

TRIAGEM MÉDICA EM PANDEMIA: UMA ANÁLISE DAS NORMAS
ÉTICAS E TÉCNICAS

Fernando Maurício da Silva¹
Faculdade Municipal de Palhoça

Resumo

Normas técnicas podem ser fazer necessárias para orientar processos de decisão em caso de necessidade de triagem médica em ocasiões de recursos escassos, relativos à pandemia de COVID-19, especialmente no que se refere à alocação de leitos de UTI e demais instrumentos correlativos. Uma análise cuidadosa dos protocolos e resoluções nacionais e internacionais sobre o assunto permite descrever até que ponto as normas técnicas expressam normas morais antes esclarecidas. Este mesmo método também permite avaliar quais os limites e as dificuldades éticas presentes nestes protocolos, apesar de sua relevância para auxiliar no peso da responsabilidade que recai sobre o profissional da saúde, bem como as consequências sobre a vida, a sobrevivência ou a morte dos pacientes. Neste sentido, argumenta-se sobre a relevância de distinguir com cuidado normas técnicas e normas morais em um contexto clínico, assim como a utilidade médica e a utilidade social no contexto da saúde pública.

Palavras-chave: Ética. Medicina. Triagem. Alocação. COVID-19. Protocolo.

Abstract

Technical standards may be necessary to guide decision-making processes in the event of the need for medical screening in times of scarce resources, related to the COVID-19 pandemic, especially with regard to the allocation of ICU beds and other related instruments. A careful analysis of national and international protocols and resolutions on the subject allows analyzing the extent to which technical norms express previously clarified moral norms. This same method also allows assessing the limits and ethical difficulties present in these protocols, despite their relevance to assist in the burden of responsibility that falls on the health professional, as well as the consequences on the life, survival or death of patients. In this sense, it is argued about the relevance of carefully distinguishing technical norms and moral norms in a clinical context, as well as medical and social utility in the context of public health.

Keywords: Ethics. Medicine. Triage. Allocation. COVID-19. Protocol.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Introdução

Sustentar ou não a distinção entre matar e deixar morrer já se tornou um problema conhecido entre eticistas. Questão similar diz respeito à antiga indagação sobre as diferenças entre fazer algo ou permitir fazer alguma coisa. Outra variação bem conhecida está no debate entre a responsabilidade sobre as consequências pretendidas ou as consequências previstas, previsíveis e prováveis. Questões sobre a distribuição das responsabilidades sobre os atos e sua implicação para o alívio dos profissionais forçados a escolhas difíceis no campo de sua profissão também são comuns a estes problemas. Tanto normas técnicas quanto normas estritamente morais são fomentadas para responder questões assim. Este é o caso dos protocolos médicos que regulamentam a distanásia em geral e, ainda mais específicos, protocolos que lidam com dificuldades similares por escassez de recursos em um período de pandemia. Em casos assim, as questões práticas exigem normas técnicas como fonte de solução, mas, uma vez que estas são insuficientes em alguns casos, surgem também indagações sobre quais normas morais estariam sendo sustentadas ou pressupostas para justificar aquelas normas técnicas e procedimentais. Neste sentido, as considerações seguintes dirão respeito ao atual contexto de pandemia de COVID-19. O objeto de discussão será a triagem médica em situação de escassez de recursos. A abordagem aqui desenvolvida dirá respeito à ética prática, sob a análise dos seus possíveis modelos em ética normativa. Não apenas alguns protocolos atualmente disponíveis serão discutidos, mas primeiramente seus pressupostos e implicações. Assim, questões sobre o uso de modelos bioéticos estarão presentes, assim como seus limites ou dificuldades.

Para uma primeira apreciação do problema ético, deve-se questionar se é legítimo falar em novas éticas ou se, inversamente, apenas os problemas éticos podem ser novos ou sofrer modulação, mas em geral as soluções éticas permanecem defensáveis? Quando a pandemias, desde considerável tempo surgiram importantes trabalhos e documentos internacionais sobre o assunto em suas diversas perspectivas, o que deverá servir aqui de ponto de partida. A conhecida pandemia de 1918, em Pittsburgh, que registrou casos e mortes em

períodos por segundo, em conjunto com o vírus aviário (H5N1), agora em 1997, levou ao surgimento de importantes protocolos internacionais. Entre as facetas do problema encontra-se a difícil questão ética sobre triagem médica em situação de escassos de recursos para toda demanda em uma pandemia. O problema da triagem, portanto, de forma alguma representa uma novidade, e questiona-se se as soluções éticas para a situação mais atual devem ou não ser repensadas? Por triagem – cujo termo deriva do verbo francês “*trier*”, “classificar” – entende-se em geral o processo de classificação de pacientes para determinar prioridades. No contexto de pandemia, sobretudo com recursos escassos, pergunta-se, por exemplo, quem recebe tratamento e qual nível de atenção médica? Como os hospitais, na falta de recursos para todos, classificarão os pacientes para determinar a prioridade do tratamento e quais critérios devem ser adotados? No limite surgirá a questão: Quem irá receber tratamento e quem não irá e, conseqüentemente, morrer? Como garantir tratamento ao maior número de pessoas sem, com isso, colapsar as instituições de saúde? A decisão que recai sobre quem não receberá tratamento, ainda que justificada por sua otimização, justifica ou não uma distinção entre matar e deixar morrer? Ora, estas questões e suas respostas incluem pressuposições que merecem crítica cuidadosa, sendo este exercício reflexivo o objetivo central deste trabalho.

O enunciado empírico do problema aludido foi enunciado, em março de 2020, do seguinte modo: 14% dos casos desenvolvem doença grave que exige internação hospitalar e oxigenoterapia e 5% vão necessitar de internação em Unidades de Terapia Intensiva (UTIs), cuja maioria necessitará de suporte ventilatório (WHO, 2020). Esta situação pode implicar a chamada “escassez de recursos” e, apesar de seu caso extremo corresponder à necessidade de UTI, pode também referir-se a falta de profissionais de saúde, atendimento, medicações, equipamentos e, para não deixar de citar outro nível do problema, escassez de vacinas ou instrumentos e profissionais para a vacinação. Contudo, uma coisa é perguntar quais as causas do esgotamento dos recursos e outra é questionar como agir em situações deste tipo. Apesar de estas duas questões poderem ser tratadas independentemente, ainda assim podem admitir

intersecção e, por isso, será preciso explicitar ambos os lados do problema.

Um primeiro argumento moral de cunho casuísta é o seguinte: processos de alocação de recursos em esgotamento devem ser eticamente defensáveis, admitindo inclusive como evidência empírica que os profissionais de saúde costumam se interessar pelo conteúdo moral de suas ações e escolhas (SOKOL, 2020), o que costuma ser entendido como respeitando as condições de clareza (AMIB, 2020), transparência (SOKOL, 2020) e razões técnicas (BMA, 2020; WHITE, 2020a). Mas como normas técnicas e protocolares nunca são possíveis sem pressuposições normativas rígidas, a justificativa que os autores afirmam necessita de maiores análises. Não por acaso se costuma incluir como justificativa também “razões emotivistas”, como a minimização do peso da responsabilidade sobre o profissional da saúde (BMA, 2020) e dos danos à saúde mental dos mesmos (AYANIAN, 2020). Afirmar que tais decisões morais se justificam a partir do apoio institucional e jurídico que ampara o profissional é certamente relevante para a sua prática, mas é insuficiente quando se fala em *justificação normativa*, pois uma das razões do peso da responsabilidade existir está na necessidade de justificar a distinção entre matar e deixar morrer. A diferença entre justificação profissional e jurídica pode servir de exemplo inicial: é empiricamente verdadeiro que a responsabilidade distribuída (entre profissionais, sua equipe, a instituição de amparo e o sistema jurídico) otimiza as condições morais dos agentes e minimiza os efeitos-colaterais devido às suas escolhas, mas as diretrizes e protocolos institucionais podem estar mal justificados ou entrar em conflito com a liberdade e conscienciosidade de um profissional individual. Ou seja, é correto compartilhar questões de justiça distributiva com as autoridades competentes (AMIB, 2020), mas nem por isso a autoridade jurídica ou política é suficiente para a autorização moral (justificação normativa). Portanto, se empiricamente um protocolo institucionalizado não é dispensável, normativamente sua justificação apenas será razoável quando crítica.

Sabe-se que em condições comuns (de não escassez), muitos autores reconhecem a seguinte implicação: a oferta de leitos de UTI baseia-se na

necessidade de terapias de suporte orgânico e probabilidade de recuperação (CFM, 2016b, p.138); mas medidas de suporte orgânico (ventilatório, etc.) não mudam a evolução natural de uma doença em estágio avançado e próxima à morte (MORITZ, DEICAS, CAPALBO, 2011, p.24), tal que mesmo na não escassez de leitos de UTI a alocação deste deve basear-se no benefício prognóstico das terapias (CFM, 2016b, p.138), não sendo nem ilegal nem imoral não fornecer meios de suporte orgânico para pacientes em final de vida (CFM, 2006, p.169; BRASIL, 2010). Esta é, portanto, não apenas uma situação empírica, mas uma situação normativa de decisão institucionalizada, algum tipo de norma aplicada em um princípio de beneficência ou de utilidade. Mas uma concepção de avaliação de benefício não se justifica moralmente apenas mediante diretriz institucional compartilhada. Espera-se um pouco mais, isto é, que haja razões morais mais robustas e independentes de condições institucionais. Por exemplo, exigir o respeito à dignidade da pessoa (pacientes) em final de vida na forma de melhor qualidade de sobrevivência (tanto para controle dos sintomas quanto para acolhimento emocional e social) (WHO, 2018) não compreende apenas uma ampliação do cuidado como forma de beneficência, mas respeito como obrigação de levar em conta os interesses do paciente. Mas esta segunda exigência não pode ser tratada como um apêndice ao tratamento ou como obrigação de segunda ordem, a não ser que estivesse disponível em ética uma demonstração de hierarquia de valores morais, tal que a própria hierarquia (ações beneficentes pesam mais que respeito à vontade do paciente) estivesse normativamente justificada. Mas é bastante questionável pressupor este tipo de hierarquia normativa de valores. Sequer alegar o direito a uma “autonomia do médico” seria suficiente, pois a alegação da autonomia de uma pessoa somente faz sentido em função da autonomia do outro (seja o profissional ou o paciente). Portanto, mais de uma obrigação moral é genuinamente concorrente e um dos objetos da ética é responder como resolver este tipo de tensão, o que, quanto ao assunto aqui discutido, recai sobre o racionamento de recursos, sobretudo a alocação de leitos de UTI e ventilação. Enfim, para enunciar-se o problema geral relativo à pandemia, esta mesma tensão está presente em dois problemas:

Como minimizar a morbimortalidade durante uma pandemia?

Como garantir a saúde pública durante uma pandemia?

Para esclarecer cada um destes problemas e a tensão entre eles existente, será relevante começar pela apresentação das normas jurídicas e protocolos brasileiros e, em seguida, passar à análise normativa dos problemas deixados.

1. Normas protocolares e legais

O objetivo desta seção inicial será destacar as normas técnicas mais bem aceitas e explicitar em que medida as normas morais pressupostas ou pretendidas nem sempre equivalem às primeiras. Normas técnicas e normas protocolares podem incluir conteúdos morais, mas não são casos estritos de normas morais. Elas possuem o mesmo inconvenientes das normas delimitatórias, como as regras do jogo de xadrez ou do futebol: pressupõe uma noção explícita de bom e ruim ou certo e errado (para um jogo), mas não são formuladas de maneira a admitir a liberdade de questionar a regra, podendo ou não encerrar ou sair do jogo, podendo exigir novos valores para o jogo ou revisão do valor dos participantes do jogo, etc. Há ao menos duas razões: primeiro, a exigência de que cada jogador respeite as regras do jogo é tanto uma das regras operacionais do jogo quanto uma regra de cordialidade anterior que torna o jogo possível como um sistema de regras; segundo, a regra que exige respeitar o outro jogador seja qual for o resultado do jogo não é de modo algum uma regra do jogo, mas é estritamente uma regra moral. No caso de protocolos médicos estes dois casos tornam-se ainda mais significativos, já que há terceiros envolvidos. Do mesmo modo, uma análise das regras morais e jurídicas ligadas à triagem médica no Brasil deve reconhecer este problema e outros similares: critérios para alocação de recursos escassos incluem elementos técnicos, mas não devem se reduzir a isso. Uma boa solução é afirmar que normas técnicas devem ser usadas toda vez que traduzem normas morais antes aceitas. A primeira coisa a ser feita é definir quando qualquer protocolo deve ser aplicado. Quais as condições necessárias e suficientes para justificar protocolos de alocação de recursos

escassos? Razões frequentemente elencadas são as seguintes:

- (1) Declaração de estado de emergência em saúde pública (AMIB, 2020).
- (2) Tentativa anterior suficiente de ofertar tratamento (AMIB, 2020; WHITE, 2020b).

A primeira condição técnica deve incluir tanto a declaração governamental quanto o respeito às leis e direitos previstos juridicamente. A segunda condição inclui tanto o esforço substantivo de fornecer opções de tratamento e recurso, quanto a triagem e encaminhamento para outros leitos ou hospitais disponíveis, públicos ou privados, bem como o monitoramento técnico de previsão de esgotamento dos recursos. Ambas as coisas são certamente indispensáveis, é bom enfatizar, para que protocolos de triagem não sejam prematuros nem pulem tais etapas.

Mas como estas normas técnicas expressam obrigações morais? A resposta mais imediata estaria em recorrer a Constituição da República Federativa do Brasil, em seu Art. 1º, inciso III (a dignidade da pessoa humana como fundamental) e Art. 3º, inciso IV (promoção do bem de todos, sem preconceito ou discriminação de qualquer tipo). E a aplicação mais clara destes preceitos é que mesmo a não alocação – devida à escassez de recursos – jamais dispensa os cuidados dignos ao paciente no final de vida.

Contudo, ainda mais significativos são os preceitos encontrados no Código de Ética Médica (Resolução Conselho Federal de Medicina nº 2.217, de 27 de setembro de 2018), onde lemos: em “situações clínicas irreversíveis e terminais, o médico evitará a realização de procedimentos diagnósticos e terapêuticos desnecessários e propiciará aos pacientes sob sua atenção todos os cuidados paliativos apropriados” (Cap. 1, XXII) (CFM, 2018, p.179), sobre o que se deve acrescentar a proibição do médico abreviar a vida do paciente, mesmo ao pedido deste (Art.41). Certamente estas normativas são razoáveis. Porém, não são evidentes, menos ainda sua justificação moral, isto é, aquilo que é técnico e aquilo que é estritamente ético. Este é um exemplo de como normas delimitatórias nem sempre acompanham a justificação moral suficiente, embora possam acompanhar aceitação geral dos profissionais no interior de uma moral

tradicional, internalista (profissional) ou corporativista.

Uma forma interessante de compreender as divergências está simplesmente em comparar a formulação de normativas e resoluções. Assim, distinta é a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 1.805, de 28 de novembro de 2006 (CFM, 2006, p.169), onde se lê que “é permitido ao médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente em fase terminal, de enfermidade grave e incurável, respeitada a vontade da pessoa ou de seu representante legal” (Artigo 1º) e, em seguida, que “o doente continuará a receber todos os cuidados necessários para aliviar os sintomas que levam ao sofrimento, assegurada a assistência integral, o conforto físico, psíquico, social e espiritual” (Artigo 2º). Esta liberdade concedida ao médico de não prolongar o morrer (distanásia) costuma ser justificada em termos de que nem o paciente nem os demais envolvidos colherão benefícios. Similar a este argumento se encontra aquele outro que, também baseado no critério de maximização dos benefícios, afirma que o mau uso de leitos de UTI de modo distanásico pode contribuir para o esgotamento de recursos. Mas o que não se costuma observar é que o primeiro argumento não se justifica claramente, a não ser que leve ao segundo, pois a distanásia pode não ser mera obstinação terapêutica nem ser um meio de privar terceiros de benefícios possíveis. Inversamente, isto não poderia servir de razão para beneficiar terceiros apenas devido aos seus custos econômicos. Seja como for, seria preciso tecer uma discussão clara sobre a plausibilidade da distinção entre eutanásia e distanásia em todos os casos. Afinal, é contraditório, por um lado, proibir ao médico interromper uma vida mesmo sob pedido do paciente e, por outro lado, proibir ao médico continuar tratamento fútil. Ainda que fosse indubitável a Resolução CFM n. 1.805/2006 do Juiz Roberto Luis Luchi Demo (BRASIL, 2010), segundo a qual “a possibilidade de o médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente na fase terminal de enfermidades graves e incuráveis, realmente não ofende o ordenamento jurídico posto”, o valor desta jurisprudência para dar sustento às resoluções médicas deve permanecer aberto para a interpretação e a crítica. Como exemplo pode-se citar a Resolução

do C.F.M. nº 1.995, de 9 de agosto de 2012 (CFM, 2012, p.269), que dá ao paciente o direito de elaborar, com a ajuda de seu médico, as suas Diretivas Antecipadas de Vontade (DAV) para definir os procedimentos em caso de terminalidade da vida. Não ficam claros os limites impostos à autonomia do paciente e à autonomia do médico quanto aos casos menos evidentes e ao diversos campos de ambiguidade que podem surgir. Os médicos costumam mesmo manifestar forte desconforto quando o assunto diz respeito a limitar a autonomia médica, como se fosse possível falar em qualquer autonomia sem os limites que acompanham esta autonomia em relação a do outro. Como se pode observar, as resoluções médicas adotam critérios mistos, ora de respeito à vontade do paciente, ora de maximização dos benefícios. Certamente é de se esperar, contudo, que em contextos de escassez de recursos o segundo tipo de justificação receba maior peso, mas não se pode perder de vista a obrigação referente a um dos critérios que justificam a aplicação de tais protocolos, a saber: que tenha sido garantida toda tentativa anterior suficiente de ofertar tratamento.

A Resolução do C.F.M. nº. 2.156, de 28 de outubro de 2016 (CFM, 2016b, p.138), fornece os critérios de alta da UTI para maximizar a sua oferta (limitada) e o fluxo do seu uso, o que é feito novamente segundo critérios de maximização dos benefícios, em particular mediante graus de priorização:

1 ^o prioridade	Para pacientes que precisam de suporte a vida, sem limitação no suporte terapêutico e com alta probabilidade de recuperação.
2 ^a	Pacientes de alto risco com necessidade de monitoração e sem limitação no suporte terapêutico
3 ^a	Pacientes que precisam de suporte à vida, com baixa probabilidade de recuperação e com limitação no suporte terapêutico.
4 ^a	Pacientes que necessitam de monitorização intensiva, com alto risco de precisarem de intervenção imediata, com limitação de intervenção terapêutica.
5 ^a	Paciente em fase de terminalidade, sem possibilidade de recuperação.

Estes níveis de priorização baseiam-se na *expectativa de benefícios*. Contudo, ao 5^o nível de prioridade conclui-se a preferências por cuidados paliativos. Esta conclusão não se segue diretamente do critério de maximização, assim como não se justifica porque estes níveis não podem ser distribuídos na

forma de uma *escala móvel*, no lugar de serem rígidos. Assim, o uso de protocolos pode ser justificado para aliviar o peso moral sobre a responsabilidade de decisão dos médicos, mas esta justificação não pode ser a única nem suficiente, já que os mesmos profissionais de saúde devem poder reavaliar tais critérios a qualquer momento, por exemplo, tendo espaço para interpretar os níveis de priorização de forma móvel através de uma equipe e, quando for o caso, levando em conta possíveis reivindicações do paciente (DAV).

Diferente é o critério apresentado inicialmente pela AMIB para a medicina intensiva relativa ao COVID-19 (AMIB, 2020), cujos princípios para a triagem enfatizam tanto a *vulnerabilidade* quanto a *dignidade* humana, dois princípios a serem distribuídos por uma equipe de ao menos três profissionais experientes, o que pode incluir os critérios de chances e gravidade enunciados na resolução nº 2.156/2016 do CFM. Mas o que este último documento permite também indagar é se os critérios tanto do objeto da triagem quanto do próprio procedimento da triagem não devem ser discutidos. É por isso que a discussão com outras diretrizes internacionais se torna imprescindível. Neste campo, os autores costumam aceitar que o critério de ordem de chegada não deve ser aceito para situações de emergência com recursos inferiores a demanda (EMANUEL; PERSAD; UPSHUR, 2020), mas não exibem unanimidade sobre os critérios fundamentais (DAUGHERTY *et al.*, 2019, p.54), embora haja certo consenso em aceitar como princípio geral a priorização de pacientes com melhores chances de benefício e expectativas de sobrevida (CHRISTIAN *et al.*, 2014a, p.8-34). Outras diretrizes incluem o direito de passar por todas as etapas da vida (WHITE, 2020b). Por isso alguns autores defendem uma ordem de priorização: (1) salvar o maior número de vidas, (2) salvar o maior número de anos de vida, (3) garantir a passagem pelos diferentes ciclos de vida (WHITE; KATZ; LUCE, 2009, p.132; WHITE, 2020a). Assim, prioriza-se primeiro a sobrevida em curto prazo, em seguida a sobrevida a longo prazo e, por último, prioriza-se o indivíduo mais jovem em termos de oportunidade de passar por todos os ciclos de vida. Defende-se, com razão, incluir critérios de desempate para cada nível, não baseados em critérios de qualidade de vida (WHITE, 2020b), por serem

subjetivos (CHRISTIAN *et al.*, 2014a), mas em critérios objetivos, como *Sequential Organ Failure Assessment* (SOFA) e *Acute Physiology And Chronic Health Evaluation* (APACHE). Contudo, não se pode deixar de recordar que modelos prognósticos para tomada de decisões pode envolver incertezas relativas aos pacientes individuais quanto à predição por coortes, por exemplo, devido a não disponibilidade de todos os dados necessários para o cálculo do escore ou erros na coleta de dados, o que se torna ainda mais incerto se (i) preferências do paciente forem consideradas; (ii) o custo para a aquisição da tecnologia de informação; (iii) as diferenças entre as estimativa da experiência do médico contra os resultados informatizados; ou ainda (iv) a crítica à predição baseada na mortalidade e não na qualidade de vida (KEEGAN; SOARES, 2016).

Autores que enfatizam a literatura bioética tendem a ressaltar que o processo de triagem deve ser justo, a incluir também condições de revisão (ESPINOSA *et al.*, 2020; SOKOL, 2020). Importante critério de justiça bem aceito é este: a triagem deve aplicar-se a todo paciente independentemente da doença (EMANUEL *et al.*, 2020), isto é, a discriminação não deve ser clínica, mas por probabilidade de benefício. Por razões similares, defende-se também que pacientes não priorizados na alocação devem receber cuidados não racionados, podendo levar em conta seu consentimento (ANZICS, 2020; AMIB, 2020). Até aqui, portanto, a justiça é sinônimo de imparcialidade, mas medida sob o critério de beneficência. Diferente é a regra, também bem aceita, de levar em consideração valores e desejos dos familiares, independentemente da prioridade alocada (ANZICS, 2020; RCP, 2020), assim como o respeito às diretrizes de vontade antecipada sobre recusa de tratamento de suporte (AMIB, 2020; CFM, 2012, p.269) e a exigência de formação de equipe de triagem em cada unidade de tratamento (AMIB, 2020; White *et al.*, 2009), que formam preceitos de justiça mais robustos. É neste momento, contudo, que critérios de justiça muitas vezes são utilizados sob a alegação de retirarem o peso da decisão do profissional individual (KRETZER *et al.*, 2020), o que, apesar de genuíno, não pode ser adotado com valor de princípio. Uma razão simples para isso é que a

comunicação com a família deve fazer parte das funções da equipe de triagem, tanto para consultar preferências quanto para coleta de dados, o que alarga o escopo de um princípio de justiça para variadas regras aplicadas.

Para concluir esta seção, é importante observar que o critério de triagem mais recorrente nas resoluções e demais documentos legais compreende a norma: salvar o maior número de vidas a curto prazo, conforme definições objetivas de graus de disfunção orgânica do paciente individual (segundo critérios do SOFA ou similar) (RAITH *et al.*, 2017). O segundo critério recorrente, como foi visto, seria: salvar o maior número de anos de vida, em termos de maior probabilidade de sobrevivência segundo a presença de comorbidades (novamente segundo critérios objetivos – SPICT, GSF-PIG, etc.) e segundo um tempo de vida definido (por exemplo, um ano de sobrevivência). Contudo, além de algumas dificuldades na determinação da objetividade alegada, também há a questão sobre qual destes documentos e por que um e não outro seria recomendável? Essa questão pode incluir esta outra: como não discriminar aqueles que ao menos indiretamente são afetados por pertencer a um grupo social? Parece mais fácil aceitar a faixa etária como critério de desempate, por exemplo, mas seria preciso levar em conta também condições demográficas caso se queira falar em justiça na área da saúde.

Ora, o NICE no Reino Unido inclui escores de triagem para a fragilidade clínica (NICE, 2020), isto é, que evidência de fragilidade é indicador para desfecho em UTI, mas sua objetividade é mais clara apenas quando comparados pacientes portadores de doenças crônicas e idosos com piora progressiva. Assim, no mínimo a obrigação de reavaliação do quadro deve ser reconhecida, além da própria revisão dos modelos baseados em quadros comparados. Certamente deve-se dizer a favor destes modelos de protocolo objetivos que a principal razão para a sua aceitação é o interesse pela imparcialidade, a não exclusão ou discriminação antecipada de nenhum paciente. Mas que um protocolo se justifique pela eliminação da subjetividade e aumento da imparcialidade não se confunde com o valor do mesmo protocolo para minimizar os impactos emocionais nos profissionais e equipes que operam a triagem e a decisão

(KRETZER *et al.*, 2020, p.18). Estes dois critérios são relevantes, mas apenas o primeiro é uma alegação ética direta. É duvidoso primeiro afirmar que “Reconhecemos que o protocolo proposto tem limitações quanto aos seus aspectos éticos e técnico” e, em seguida, entretanto, concluir que “Não existe protocolo eticamente perfeito e que alcance a ambição de captar uma universalidade moral” (*Idem*), pois com isso se pressupõe implicitamente a equivalência entre perfeição normativa e universalização. Ao contrário, a universalização em ética deve ser conquistada a cada momento pelos concernidos nas escolhas e envolvidos nas consequências, e não há qualquer dificuldade em universalizar este tipo de pretensão procedimental em sentido prático, assim como os princípios normativos comuns (respeito à dignidade, maximização do benefício, etc.) já estão sendo tomados como universais. O universal não é o incondicionado, não se confunde com “perfeição ética” e, se não há necessidade de assumir esta confusão, será possível guiar-se por normas universais elencadas por procedimentos de participação crítica. O inverso corre o risco de representar uma desculpa para a omissão da crítica e do debate moral. A imparcialidade dos protocolos é justa por se aplicar aos envolvidos – profissionais e equipe, paciente e familiares – e não por proteger um dos lados da relação. E, além disso, o critério de justiça aqui alegado permanecerá insuficiente em ética toda vez que os problemas a serem resolvidos não forem apenas questões de imparcialidade.

2. Distinguindo modelos éticos

Após distinguir obrigações propriamente morais e normas técnicas e ter compreendido como estas últimas são necessárias para portar as primeiras, mas não suficientes, será relevante tecer a análise dos modelos éticos propriamente ditos. Sobre isso, a literatura conhecida costuma defender ao menos cinco diretrizes:

(1) *Maximizar os benefícios produzidos pelos recursos escassos*. Maximizar benefícios pode significar duas coisas, e é importante que se distinga: (1.1) Salvar o máximo de vidas (dar prioridade ao maior número de vidas com probabilidade

de serem salvas) ou (1.2) Salvar o maior tempo de vida (dar prioridade aos pacientes que provavelmente sobreviverão por mais tempo após o tratamento) (BIDDISON; BERKOWITZ; COURTNEY, 2014, p.146).

(2) *Priorizar pessoas em pior situação* (ROSENBAUM *et al.*, 2011;) (CHRISTIAN *et al.*, 2014b). Esta posição pode ser entendida de duas maneiras: (2.1) Priorizar o paciente mais doente ou (2.2) Priorizar os pacientes mais jovens, que terão vivido vidas mais curtas se morrerem sem tratamento.

(3) *Tratar as pessoas de forma igualitária*. A literatura apresenta diversas formas conhecidas sobre como tratar pessoas igualitariamente (PERSAD; WERTHEIMER; EMANUEL, 2009): (3.1) Por seleção aleatória; (3.2) Por sorteio; (3.3) Por ordem de chegada.

(4) *Promover prioridades às pessoas com valor instrumental*. Pessoas que portam valor instrumental para a produção de benefícios são aquelas que estão capacitadas ou instrumentalizadas para isso, como os profissionais da saúde. A concepção bioética sobre valor instrumental de agentes que de alguma forma podem contribuir com a minimização dos danos causados pela pandemia é não apenas conhecida, como também costuma ser bem aceita (ZUCKER *et al.*, 2015). Novamente, é possível distinguir duas variantes: (4.1) Dar prioridade àqueles que podem salvar outros (médicos, enfermeiros, pesquisadores, etc.), ou (4.2) Dar prioridade àqueles que salvaram outros no passado.

(5) *Priorizar indivíduos ou grupos segundo padrões econômicos*. Os eticistas costumam estar de acordo que esta não é uma posição defensável em sentido estrito (PERSAD *et al.*, 2009; ZUCKER *et al.*, 2015), caso esta posição seja interpretada deste primeiro modo: (5.1) Priorizar indivíduos segundo a riqueza. Por exemplo, alguém poderia defender priorizar pacientes capazes de pagar pelo tratamento e não paciente que fazem uso dos meios custeados pelo Estado, porque os primeiros estarão contribuindo para otimizar os meios econômicos necessários para os profissionais da saúde. Em sentido ainda mais amplo, alguém poderia argumentar que prejuízos econômicos são ou podem ser tão danosos à vida dos indivíduos quanto os riscos da pandemia, de maneira que a utilidade social pode ser mais relevante que a utilidade médica (clínica). Portanto, seria

devido: (5.2) Priorizar ou ao menos garantir a estabilidade econômica ponderada aos riscos de saúde.

Entretanto, outra variante, mais relevante e inserida nas resoluções nacionais e internacionais, como ficou visto na seção anterior, consiste nas considerações sobre os custos dos recursos a serem considerados nos modelos de triagem, sob argumento baseado em justiça e em relação à utilidade médica. Esta posição se torna menos ou mais absurda conforme a política de saúde de um país defina, para mais ou para menos, as condições de acesso ao tratamento médico segundo a capacidade de pagamento ou a relação entre oferta e procura durante a pandemia. As políticas de saúde dos EUA costumam aqui ser citadas como exemplo forte. Porém, quando se trata de uma pandemia, a posição estrita não costuma ser defendida pela maioria dos países (ROSENBAUM *et al.*, 2011). Por causa desta situação particular, esta posição será melhor discutida em um segundo momento. Nesta primeira parte será conveniente concentrar-se nas quatro primeiras posições, já que são estas que tocam mais diretamente o problema do médico em relação à triagem. Provisoriamente, contudo, ainda acerca desta diretriz (5), pode-se afirmar que: (5.3) seria razoável justificar uma relação entre utilidade médica e utilidade social se e somente se a última não fosse reduzida a utilidade econômica – pois as vantagens e desvantagens sociais também podem incluir necessidades demográficas, étnicas, etárias, etc. – e a primeira não fosse reduzida a protocolos clínicos – pois a utilidade médica em pandemia envolve também relevâncias epidemiológicas, saúde pública, testes e exames, campanha de vacinação, etc.

MODELOS	VARIANTES
(1) Maximizar os benefícios produzidos pelos recursos escassos;	(1.1) Salvar o máximo de vidas (dar prioridade ao maior número de vidas com probabilidade de serem salvas) ou (1.2) Salvar o maior tempo de vida (dar prioridade aos pacientes que provavelmente sobreviverão por mais tempo após o tratamento).
(2) Priorizar pessoas em pior situação;	(2.1) Priorizar o paciente mais doente ou (2.2) Priorizar os pacientes mais jovens, que terão vivido vidas mais curtas se morrerem sem tratamento.
(3) Tratar as pessoas de forma igualitária;	(3.1) Por seleção aleatória. (3.2) Por sorteio. (3.3) Por ordem de chegada.

(4) Promover prioridades às pessoas de valor instrumental.	(4.1) Dar prioridade àqueles que podem salvar outros (médicos, enfermeiros, pesquisadores, etc.), ou (4.2) Dar prioridade àqueles que salvaram outros no passado.
(5) Priorizar indivíduos ou grupos segundo padrões econômicos ou utilidade social.	(5.1) Priorizar indivíduos segundo a riqueza. (5.2) Priorizar ou ponderar estabilidade econômica e riscos à saúde. (5.3) Priorizar ou considerar a relação entre utilidade social e utilidade médica.

3. Apreciando as variantes entre modelos éticos

Ficaram apresentados acima os principais modelos adotados para formular argumentos e diretrizes em triagem médica em pandemias. Tais modelos foram distinguidos entre si e também entre suas variantes. Isto tem dupla importância. Primeiro, tem-se defendido com frequência que os modelos (1) e (2) são opostos entre si (maximizar os benefícios de recursos escassos x priorizar pacientes em pior situação). Porém, as distinções mostradas permitem também aceitar que esta oposição ocorre mais claramente entre (1.1) “salvar o máximo de vidas” e (2.1) “priorizar o paciente mais doente”, pois não há oposição entre (1.2) “salvar o maior tempo de vida” e (2.2.) “priorizar os pacientes mais jovens”.

POSIÇÕES OPOSTAS:	POSIÇÕES INTERMEDIÁRIAS:
(1.1) Salvar o máximo de vidas	(1.2.) Salvar o maior tempo de vida
(2.1) Priorizar o paciente mais doente	(2.2) Priorizar os mais jovens

Salvar o maior tempo de vida pode significar priorizar os mais jovens. Assim, não há dificuldades lógicas em conciliar (1.2) “Salvar o maior tempo de vida” e (2.2) “Priorizar os mais jovens”, mas seria possível conciliar ambas as posições (1) e (2) como um todo caso fosse aceite alguma relação entre (1.1) “Salvar o máximo de vidas” e (2.1) “Priorizar o paciente mais doente”, seja por ponderação, especificação, priorização, etc. Isso será mostrado a seguir.

Segundo, o modelo (3) “tratar as pessoas de forma igualitária” costuma fazer oposição tanto à (1) “maximizar os benefícios” quanto à (5) “priorizar segundo padrões econômicos e utilidade social”. Porém, não será difícil compreender que, por um lado, há circunstâncias que justificam adotar o modelo

(3) “igualdade de direitos” em conjunto com o modelo (1) “maximizar os benefícios”, como é o caso do (3.2) “uso de sorteio” e, por outro lado, pode-se admitir a utilidade tanto médica quanto social em (4) “promover prioridades às pessoas de valor instrumental”.

Além disso, adotar a diretriz (3.3) “atender pacientes por ordem de chegada” tende – se pensada a partir das condições materiais dos indivíduos – a levar à aceitação mais estrita da posição (5.1) “priorizar indivíduos segundo a riqueza”, ou seja, indivíduos com maiores condições de procurar assistência de saúde, locomover-se até os centros de saúde ou residir em regiões mais próximas ou de melhor acesso, pagar testes e exames ou consultas e leitos de UTI, sempre estarão em vantagens quanto a ordem de chegada. Isto mostra algo muito relevante: que a posição “tratar as pessoas de forma igualitária” pode ser elaborada de modo compatível com “maximizar os benefícios”, assim como com “priorizar pessoas em pior situação”, mas nem tanto com “priorizar segundo padrões econômicos”. Esta é uma boa razão para estabelecer fortes ressalvas à forma como se costuma entender os “padrões econômicos”, seja para indivíduos ou grupos. A utilidade médica e a utilidade social não critérios morais distinguíveis.

RECONCILIÁVEIS	IRRECONCILIÁVEIS	PONDERÁVEIS
(3) tratar as pessoas de forma igualitária estrita.	(3.1) tratar as pessoas de forma igualitária por seleção aleatória;	(3.2) uso de sorteio
(1) maximizar os benefícios	(5.1) Priorizar indivíduos segundo a riqueza.	(5.2) garantir estabilidade econômica aos riscos de saúde

Se estas hipóteses forem corretas – como será discutido a seguir –, então um modelo misto (tanto entre benefícios e igualdade quanto entre utilidade médica e social) seria mais indicado que qualquer um daqueles modelos isoladamente. O Ministério da Saúde da Austrália já havia adotado um modelo misto para a pandemia de gripe (NSW, 2010) e esta parece ser a tendência dos eticistas ao menos em casos de pandemia ou de triagem em escassez de recursos (PERSAD; WERTHEIMER; EMANUEL, 2009). Isso deverá significar que não é tão importante decidir se a melhor proposta é a linguagem dos valores – como fazem as posições (4) “Promover prioridades às pessoas de valor instrumental” e (5)

“Priorizar indivíduos ou grupos segundo padrões econômicos ou utilidade social” – ou se a linguagem da justiça, do direito à vida ou dos benefícios – como nos casos (1) “Maximizar os benefícios”, (2) “Priorizar pessoas em pior situação” e (3) “Tratar as pessoas de forma igualitária”, uma vez que há bons motivos para aderir a todas elas, ainda que não sem especificações. A razão parece dever-se ao fato de não se estar diante de um único problema, mas de um conjunto de problemas ou, talvez, um problema com muitos modos, um problema modalizável: por um lado, a escassez de recursos, por outro lado, os direitos dos pacientes e, ainda mais, a dignidade das pessoas e os custos e riscos envolvidos.

4. Problemas adicionais a serem enfrentados

Duas questões prévias costumam ser afastadas neste ponto:

(I) É permissível suprimir um recurso escasso de um paciente para tornar possível salvar outro (a) com maior chance de viver ou (b) com chances de viver por mais tempo. Em outras palavras: deixar morrer um paciente X para salvar outro paciente Y que atende a melhores critérios, não é assassinato;

(II) Suprimir recursos escassos de um paciente em condições justificáveis não requer consentimento deste paciente.

A condição (I) tende a ser bem aceita (BIDDISON *et al.*, 2014; ROSENBAUM *et al.*, 2011). A condição (II) também é bem aceita *in abstracto*, mas encontra resistências quando pensada em função da forma de executá-la. Aqui não é o lugar de discutir diretamente estes dois pontos. Mas, por causa desta distinção, debate-se a forma de justificar o item (I) e a forma como o item (II) poderia ou não contribuir com a justificação fornecida para o item (I).

Para clarificar o problema, as cinco posições apresentadas inicialmente poderiam ser expressas na forma de múltiplas diretrizes. Sem definir uma hierarquia de princípios, teríamos normativas do tipo:

<i>Priorize as piores situações;</i>
<i>Forneça tratamento igualitário;</i>
<i>Promova trabalhadores da saúde;</i>
<i>Não aloque por ordem de chegada;</i>
<i>Aja conforme as evidências científicas;</i>

<i>Considere participação em pesquisas;</i>
<i>Aplique os mesmos princípios tanto para pacientes Covid-19 positivos quanto Covid-19 negativos.</i>

O primeiro problema comum que será enfrentado para a aplicação de diretrizes deste tipo diz respeito à dificuldade sobre decidir qual diretriz sobrepõem-se a outra quando não há forma de respeitar duas ou mais ao mesmo tempo. Uma teoria comum afirmará que, para o caso de recursos limitados, deve-se (A) salvar o maior número de pessoas e (B) maximizar o maior tempo de vida após o tratamento (BIDDISON *et al.*, 2014; ZUCKER *et al.*, 2015). Resumidamente: salvar mais vidas e mais anos de vida. Estes objetivos, entretanto, são compatíveis tanto com um modelo ético baseados em padrões utilitaristas (KERSTEIN, 2017) quando baseados em padrões de igualdade em justiça distributiva (CHRISTIAN, 2014b), assim como costumam vir acompanhados com preocupações deontológicas baseadas na dignidade do agente moral (o paciente clínico como capaz de escolher ou manifestar vontade ou preferência).

Infelizmente, entretanto, há outro problema adicional: priorizar o tempo de vida (1.2), isto é, salvar aqueles pacientes que portam a maior probabilidade de gozar um maior tempo de vida após a alta do tratamento, seja por razões utilitaristas (temos a obrigação de priorizar o tratamento de pacientes com maior probabilidade de tempo de vida) ou por razões deontológicas (temos a obrigação de priorizar pacientes mais jovens porque todos tem o direito de viver o maior número de etapas do desenvolvimento biológico de sua natureza), é bastante difícil de ser definido em situações de emergência (ROSENBAUM, 2011). Não por acaso muitos protocolos aderem a padrões objetivos de prognóstico, como o SOFA – deixando aberta a pergunta se este tipo de protocolo faz jus aos casos particulares.

Pretender cumprir a prerrogativa (1.2) “dar prioridade aos pacientes que provavelmente sobreviverão por mais tempo após o tratamento” pode ser difícil quando exigir conhecer previamente maiores especificações sobre um paciente em particular, o que pode requerer certa demora de informações e, conseqüentemente, maiores problemas éticos e legais (HICK, 2020). Agrava-se ainda mais a questão se a alta de pacientes implicar sequelas significativas

futuras. Poder-se-ia defender como solução à exigência de informações ou ao menos encorajar os pacientes a fornecerem informações sobre que qualidade de vida futura esperam para si mesmos, caso recursos como ventilação ou outros não estejam disponíveis por alguma razão. Mas esta diretriz somente faria sentido como uma defesa de incremento da saúde pública. Isto é relevante, certamente, mas na situação de emergência isto não basta para responder à pergunta sobre como maximizar os benefícios de tempo de vida. Seja como for, este é um viés indiscutível para futuras críticas as políticas públicas.

Maximizar benefícios em caso de severa escassez de recurso significa priorizar pacientes que poderiam se recuperar no lugar daqueles que provavelmente não se recuperariam mesmo se recebessem tratamento. Esta priorização nos termos (1.2) tem como resultado geral a seguinte tendência: pacientes jovens gravemente enfermos são a maioria daqueles que possuem maior probabilidade de se recuperarem mediante tratamento e, portanto, devem ser priorizados quando comparados com pacientes mais velhos. Mas esta formulação pura e simples é materialmente equivocada, pois pacientes jovens também são aqueles que menos precisarão de atendimento emergencial no caso da pandemia por COVID-19. Além disso, esta resposta ainda manteria parte do problema adicional antes referido, pois “ainda assim (...) é possível que muitas pessoas tenham o mesmo prognóstico de recuperação, sem que haja recursos médicos disponíveis para todas elas”, o que poderia ser solucionado em termos de “ciclos de vida”, o que significa que “Teriam prioridade, nesse caso, pessoas com até 40 anos de idade; em seguida, pessoas entre 41 e 75 anos; e num terceiro grupo estariam as pessoas com mais de 75 anos de idade”, tal que a probabilidade de sobrevivência seria definível segundo critérios disponíveis à comunidade médica, tais como SOFA (*Sequential Organ Failure Assessment Score*), SOFA, e APACHE II (AZEVEDO; BONELLA; DALL’AGNOL, 2020). Como já foi esclarecido, este tipo de proposta costuma ser entendida em termos consequencialistas, frequentemente utilitaristas, mas também é possível afirmar que “A proposta é “equitativa” porque todas as demandas serão igualmente consideradas”, acrescentando-se que “Quaisquer que sejam os critérios, é

fundamental que eles sejam aplicados de forma imparcial a todos os pacientes” (*Idem*). Poder-se-ia responder que a imparcialidade evocada é tão somente um metaprincípio, mas não compreende o conteúdo da regra prática “priorize os mais jovens”. Além disso, apesar de se falar em “equidade”, também se fala em “demanda”, o que significa que esta regra em particular representa uma razão consequencialista sem que se esteja aderindo ao utilitarismo no fim das contas. Certamente este tipo de posição não parece merecer ser chamada de igualitarista, mas ainda se pode argumentar que o conceito de “ciclos de vida” compreende um direito do indivíduo, extensão do direito à vida. Assim, nestes termos, a diretriz “priorize os mais jovens” não é estritamente utilitarista, ainda que não estritamente igualitarista. Trata-se de uma posição mista. Neste caso, é preciso estar atento à possibilidade desta norma induzir ao descuido, por exemplo, com pacientes idosos, isolando-os prioritariamente em quarentena apenas por razões de status social e não para acompanhá-los aos modelos públicos efetivos de quarentena, ou com crianças, não submetidas à distanciamento social sob alegação de não representarem grupos de risco. A ladeira escorregadia aqui ocorre quando se utiliza critérios clínicos de triagem para propor protocolos em políticas públicas, na forma de política econômica, cujo equívoco está no fato dos critérios objetivos de prognóstico do primeiro caso não serem implicáveis no segundo campo.

(1.2) priorizar o tempo de vida	Razões utilitaristas: temos a obrigação de priorizar o tratamento de pacientes com maior probabilidade de tempo de vida porque viver mais maximiza a forma de vida dos indivíduos.	a) pacientes jovens gravemente enfermos são a maioria daqueles que possuem maior probabilidade de se recuperarem e, portanto, devem ser priorizados.
	Razões deontológicas: temos a obrigação de priorizar o tratamento de pacientes com maior probabilidade de tempo de vida porque todos têm o direito ao maior número de etapas do desenvolvimento biológico.	b) maximizar os ciclos de vida de pacientes. c) exigir informações ou ao menos encorajar os pacientes a fornecerem informações sobre que qualidade de vida futura que esperam para si mesmos

Contudo, uma dificuldade ainda permanece: ainda que se possa desempatar a priorização entre dois pacientes com mesmo prognóstico através, primeiro, da gravidade da doença e das chances de sobrevivência e, segundo, de um critério de “ciclos de vida”, e ainda que se aceite que deixar morrer nestes

casos não é assassinato e que a autorização do paciente não deve ser prerrogativa, permanecerá questionável se os ciclos de vida devem ser definidos unicamente em termos biológicos e etários. Isto significa o seguinte: ser mais jovem é uma condição, mas não uma condição *a priori*, isto é, ser mais jovem é uma condição *a posteriori* que pode ser priorizada conforme as circunstâncias e não sempre para qualquer situação. Por exemplo, seria preciso acrescentar a “ser mais jovem” o critério “ter condições de sobrevivência”. Não se pode confundir condições *a posteriori* de priorização de ações a serem adotadas e as condições *a priori* de raciocínio prático. Distribuir recursos de forma igual quando as pessoas estão em igualdade de condições, assim como julgar as pessoas de forma imparcial, são razões *a priori*. Mas nada disso impede de fazermos priorizações *a posteriori*, dada às circunstâncias. Logo, é defensável o dever de priorizar os mais jovens, contanto que se trate isso como uma condição condicionada por circunstâncias complexas. As consequências que aqui se pretende retirar desta observação serão apresentadas a seguir.

5. Onde aplicar as diretrizes éticas?

Ao longo de uma pandemia os recursos escassos para condições críticas dizem respeito a diversos elementos, tais como: disponibilidade de testes, leitos de UTI, ventilação mecânica, tratamentos medicamentosos (antivirais, etc.) e vacinas. A quem estes recursos devem ser destinados quando forem escassos? As discussões precedentes permitem assumir a seguinte ordem de priorização.

Primeiramente, deve-se “(1.1) priorizar o objetivo de salvar o máximo de vidas (dar prioridade ao maior número de vidas com probabilidade de serem salvas)”. Contudo, esta prioridade deve vir junto daquela que exige “(2.1) priorizar o paciente mais doente”. Mas este segundo critério não se aplica igualmente à necessidade de (i) receber atendimento medicamentoso e (ii) ser internado em uma unidade hospitalar. Mesmo em situações de escassez, obviamente não absoluta, ainda pode-se buscar recursos alternativos para compatibilizar ambas as diretrizes.

Em seguida, quando houver impedimento para as diretrizes acima, deve-se “(1.2) salvar indivíduos com probabilidade de maior tempo de vida (dar prioridade aos pacientes que provavelmente sobreviverão por mais tempo após o tratamento)”, o que na maioria dos casos significa “(2.2) priorizar os pacientes mais jovens, que terão vivido vidas mais curtas se morrerem sem tratamento”, embora não necessariamente.

Depois disso, deve-se sempre priorizar os profissionais que estão na linha de frente, isto é, aqueles que cuidam diretamente dos pacientes ou da infraestrutura, não devido a serem mais merecedores, mas devido ao alto risco da profissão e devido ao valor instrumental que possuem para as ações contra a pandemia (CDC, 2018). Entretanto, considere-se aqui a ressalva de que esta diretriz não precisa ser priorizada posteriormente as anteriores, pois não é de mesma ordem e, deste modo, pode ser concomitante. Acrescente-se que pesquisadores de vacinação e medicações deverão receber alguma priorização. É neste ponto que será encontrado com mais frequências às alegações que abusem do argumento “(5) priorizar valores instrumentais econômicos e sociais”, abuso entendido em termos de priorizar os profissionais em situação crítica que, entretanto, sejam mais ricos (BIESECKER; SMITH; REYNOLDS, 2020) ou possam incrementar recursos econômicos, bem como paciente mais ricos, supostamente em melhores condições de “contribuírem” com a sociedade.

Além disso, costuma-se aceitar o dever de, diante de pacientes com prognósticos iguais, aplicar critérios de igualdade na forma de alocação aleatória ou sorteio, jamais na ordem de chegada ou fila. Ainda que se pudesse usar o critério de alocação por fila (o primeiro a chegar será o primeiro a ser atendido), em situações não pandêmicas, da mesma forma que este tipo de alocação por fila tende a sofrer ponderações para casos de maior urgência, também na pandemia atender o paciente por ordem de chegada tenderá a privilegiar certos pacientes com maiores recursos econômicos, como aqueles que moram mais perto de centros de saúde, aqueles que dispõem de melhor condução urbana, aqueles que vivem em regiões de maior atendimento, além de dois graves problemas adicionais: primeiro, pode promover a violência entre pacientes; segundo,

peças que ficam doentes mais tarde, muitas vezes por terem aderido adequadamente às recomendações de isolamento social, tenderão a ser excluídas do tratamento escasso se for adotada alocação por ordem de chegada (NSW, 2010). Este é claramente um problema de justiça sobre saúde pública, o que confirma que questões sobre justiça não são secundárias nas discussões sobre triagem em grave escassez de recursos.

Ademais, em caso de vacinas escassas, parece unanime aceitar como dever priorizar a vacinação não de pacientes jovens, já que vacinação se refere à prevenção da doença, não ao seu tratamento ou cura, e porque as consequências do COVID-19 são frequentemente piores em pacientes idosos e/ou com condições crônicas do que em jovens (WU; MCGOOGAN, 2020). Além de idosos, portadores de enfermidades crônicas seriam também prioridades no caso de vacinas insuficientes. Certos profissionais, como médicos, enfermeiros, professores, etc., pelo ambiente e tempo de exposição em que podem se encontrar, também deveriam ser priorizados. Da mesma forma, em alguns casos particulares em que a triagem recaia entre jovens e idosos, por exemplo, para certos tratamentos experimentais imediatos, talvez fosse o caso de priorizar o idoso antes dos jovens com condições maiores de sobrevivência. Inversamente, pacientes jovens poderão ser priorizados mesmo para vacinação quando evidências epidemiológicas forem significativas para reduzir mais ou menos drasticamente números de infectados, de forma mais ou menos regional – mas este último critério exigiria maiores definições para um quadro de exceção.

Por fim, deve-se não admitir diferença para a alocação de recursos escassos para tratamento de pacientes acometidos de COVID-19 ou outra enfermidade, pois o recurso escasso diz respeito a toda demanda por UTI. A alocação justa aqui se refere aos benefícios aplicados a todos os pacientes que necessitam de recursos. Mas a justiça também se refere aqui ao acesso aos recursos de saúde, que permanecem sendo direito dos indivíduos e, portanto, seria um dever priorizar pesquisas ligadas ao COVID-19 sempre que a gravidade das consequências e as chances de resultados efetivos estiverem no horizonte das evidências científicas, jamais de outra ordem. Em suma, pode-se visualizar este

resultado reordenando o quadro inicial. O quadro seguinte sintetiza o que ficou dito:

Diretrizes a serem prioritariamente compatibilizadas sempre que possível:	Na impossibilidade de compatibilizar, deve-se adotar a seguinte ordem de priorização:
(1) (1.1) Maximizar os benefícios produzidos pelos recursos escassos e (1.2) Priorizar pessoas em pior situação.	1º Priorizar o paciente mais doente ou em pior situação, 2º Salvar o máximo de vidas (dar prioridade ao maior número de vidas com probabilidade de serem salvas) 3º Salvar o maior tempo de vida (dar prioridade aos pacientes que provavelmente sobreviverão por mais tempo após o tratamento). 4º Priorizar os pacientes mais jovens, que terão vivido vidas mais curtas se morrerem sem tratamento.
(2) (2.1) Tratar as pessoas de forma igual; (2.2) Manter padrões razoáveis de justiça em saúde pública.	5º Usar seleção aleatória nos casos de prognósticos similares em que a triagem necessita de desempate e os critérios de tipo (1) não se aplicam. Corolário: Não utilizar seleção por ordem de chegada.
(3.1) Promover prioridades às pessoas de valor instrumental na linha de frente; (3.2) Dar alguma prioridade para aqueles em condições de fornecerem contribuições mais substantivas com evidências, como participantes de pesquisa, sejam pesquisadores ou pesquisados.	6º Dar prioridade àqueles que podem salvar outros (médicos, enfermeiros, pesquisadores, etc.), 7º Dar alguma prioridade aqueles que participam de pesquisas de evidência relevante, ainda que não participem da linha de frente, pesquisadores ou pesquisador, em respeito a sua autonomia. 8º Dar prioridade àqueles que salvaram outros no passado.

Deve-se ler o quadro do seguinte modo: os itens (1) e (2) devem ser priorizados em conjunto; em caso de impossibilidade, devido à escassez crítica, o item (1) deve ser priorizado sobre o (2); na priorização de (1), as ações prescritas em (1.1) “Maximizar os benefícios produzidos pelos recursos escassos” e (1.2) “Priorizar pessoas em pior situação” devem ser priorizadas em conjunto; na impossibilidade desta compatibilização, o item (1) deverá ser discriminado em uma ordem de priorização que atende ao menos aos quatro critérios descritos na coluna da direita da tabela; o item (2) deve rejeitar a seleção por fila e aderir à seleção aleatória; enfim, os itens (2.2) “Manter padrões razoáveis de justiça em saúde pública”, (3.1) “Promover prioridades às pessoas de valor instrumental na linha de frente” e (3.2) “Dar alguma prioridade para aqueles em condições de fornecerem contribuições” formam em conjunto uma

resposta aos argumentos de tipo (5) enunciados inicialmente.

6. Justiça e Saúde Pública durante pandemia

Antes de entender e julgar o quadro acima, há outro problema que precisa ser enfrentado: modelos éticos teóricos podem ser corrompidos na prática pela moral vigente ou critérios de utilidade não médica. É fato conhecido que a “Grande Pandemia” (H1N1), de 1918, matou de 25 a 100 milhões de pessoas no mundo, seguida da “gripe asiática” (H2N2), de 1957, que matou aproximadamente 2 milhões de pessoas, e a chamada “gripe de Hong Kong” (H3N2), de 1968, com aproximadamente 1 milhão de mortos. As razões dos altos números são várias, incluindo a escassez de recursos, desde leitos e respiradores até vacinas, medicações e profissionais. Uma vez que a ética é feita por agentes dotados de variados interesses, variadas concepções de justo, bom e correto, bem como vivendo em condições igualmente variadas durante a pandemia, é perfeitamente possível que um indivíduo ou grupo, quando dotado de algum tipo de poder para isso, faça um uso precipitado do quadro acima, isto é, aplique regras de triagem para recursos escassos antes mesmo de garantir a existência de condições reais para isolamento social, testes de diagnóstico para COVID-19, construção de hospitais de campanha ou similares, custeio de pesquisa e distribuição de vacinas e medicamentos, etc. Em outras palavras: a real situação regional de uma pandemia pode ser adulterada e um modelo ético de triagem pode ser usado e recomendado precocemente, corrompendo obrigações que deveriam ser atendidas antes de se tornar obrigatório o uso de critérios de triagem em escassez de recursos. Além disso, a própria utilidade médica como critério ético pode ser corrompida toda vez que o profissional fazer da técnica médica um critério rígido sobreposto às questões sobre pesquisa envolvendo seres humanos, ou fazer dos critérios metodológicos de medicina baseada em evidência um meio para omitir questões apresentadas pela medicina centrada na pessoa. Isso significa, é importante esclarecer, que estas “interferências” podem ter fontes diversas, desde interesses políticos e econômicos até interesses

sociais orientados por falta de informações. Acrescente-se, enfim, que a renúncia sistemática da indústria farmacêutica em investir em pesquisas de novos antibióticos, antivirais ou mesmo vacinas, devido a sua não prioridade financeira, em forte contraste com a ampla pesquisa com medicamentos para doenças cardíacas e impotência sexual masculina, apesar do reaparecimento de doenças antigas em algumas regiões e apesar das pandemias anteriores, também poderia induzir a supervalorizar e antecipar modelos éticos de triagem. Por causa destas dificuldades e similares, o quadro anterior deve ser também entendido sob uma perspectiva ligada à saúde pública durante pandemias. Como a ética não pode tomar por pressuposto a existência de “homens de boa vontade”, segue-se que o respeito a um princípio de justiça deve *também* permanecer presente durante todo processo, não primeiramente em seu sentido jurídico, mas ético, isto é, mediante procedimentos de decisão que envolva ao máximo possível os concernidos no processo e os afetados pelas consequências.

Certamente a questão basilar é: *Como minimizar a morbimortalidade durante uma pandemia?*”, questão que rapidamente se transforma nesta outra: *“Como garantir a saúde pública durante uma pandemia?”*. Alguém poderia dizer que há aqui um dilema ou um conflito entre saúde comunitária e saúde do indivíduo, tal que (P.1) Dado o alto valor instrumental da saúde comunitária, (P.2) e que o forte prejuízo à saúde comunitária não se justifica em nome da saúde de indivíduos isolados, então (C) é melhor aceitar certo número de mortos do que causar fortes prejuízos a saúde comunitária, cujas consequências poderiam ser ainda piores.

Não é difícil mostrar que este tipo de argumento é enganoso, fazendo uso de um estratagema para fins extrínsecos. Isto pode ser constatado pela análise de uma das diretrizes elencadas no quadro anterior: (2.2) “Manter padrões razoáveis de justiça em saúde pública” (durante a pandemia). Por que esta diretriz deveria ser incluída mesmo em um quadro de recomendações para triagem médica durante uma pandemia? A tensão entre as questões “como minimizar a morbimortalidade durante uma pandemia?” e “como garantir a saúde pública durante uma pandemia?” não pode ser entendida como um dilema.

A recomendação “(2.2) manter padrões razoáveis de justiça em saúde pública” pode ser entendida de forma a responder as duas questões. Caso isto não seja possível, então haverá risco de usos precoces e abusivos de modelos de triagem médica para recursos escassos em pandemia, incluindo a vacinação.

Os defensores deste uso distorcido de modelos éticos parecem aderir a seguinte norma: (A) *Deve-se proteger a saúde pública mediante o equilíbrio entre os interesses dos indivíduos e os interesses comunitários*. Esta norma aparente, antes uma falsa crença, é contrária aquela diretriz ética frequentemente defendida por autores utilitaristas, a saber: (B) *Deve-se promover o equilíbrio dos interesses de todos os indivíduos envolvidos da comunidade*. Esta última expressa uma das linhas de solução ao “conflito” entre saúde individual e comunitária ou *utilidade médica* e *utilidade social*, e é preciso compreender que ela expressa o contrário da falsa crença enunciada em (A), sobre equilíbrio entre indivíduo e comunidade. Note-se que o padrão (B) trata do equilíbrio entre os interesses dos indivíduos e não o equilíbrio entre o interesse do indivíduo e o interesse comunitário. Este segundo tipo de equilíbrio é uma forma corrompida do problema, já que a comunidade é formada de indivíduos nela interessados e não uma entidade com existência orgânica própria. A ética da triagem médica para recursos escassos, assim como modelos éticos para maximização de benefícios disponíveis existe justamente para garantir a norma enunciada em (B) e evitar a distorção do tipo (A). Afinal, o equilíbrio entre interesses inclui tanto a vida de pacientes quanto a vida de profissionais, todos expostos à pandemia. A pergunta “como proteger a saúde pública?” pode levar a falsa crença de que a saúde comunitária é um ser vivo necessitando ser protegido ou salvo. Este antigo mito animista, que concebe instituições sociais e entidades econômicas como um organismo vivo, dotado de funcionamento próprio, necessita ser afastado. É a má compreensão desta pergunta que leva a crença de que priorizar a ação de “salvar” a saúde comunitária garantirá um maior número de vidas individuais salvas em seguida. A questão que está efetivamente em jogo é como utilizar as instituições sociais e políticas disponíveis como instrumentos ou meios para salvar vidas e evitar os riscos da pandemia. A distorção estaria em tratar o valor

instrumental da saúde comunitária como se fosse um valor intrínseco. Certamente o valor instrumental de profissionais, hospitais e pesquisas deve receber a priorização adequada. Mas isso ocorre porque o valor intrínseco está nos indivíduos, os quais instituíram a saúde comunitária previamente como *meio* para garantir e proteger seus interesses, como saúde, integridade e bem-estar. Assim, certamente em situações de escassez pode ser necessário *um equilíbrio entre os interesses dos indivíduos*, chegando às diretrizes e protocolos para triagem médica, mas isto é o contrário da falsa opinião dirigida a *salvar primeiro as instituições de valor comunitário*, públicas e privadas. E caso este “valor da saúde comunitária” significar o valor epidemiológico e demográfico em saúde, então com maior razão serão necessários critérios de justiça para com populações de maior risco.

Enfim, pode-se acrescentar de passagem que, já que este não é o objeto deste estudo, se instituições de saúde não podem ser priorizadas em termos de saúde comunitária para o “bem geral”, então compreenderia erro idêntico defender qualquer “bem essencial” como prioritário apesar dos riscos moderados, graves ou gravíssimos – agravados, por exemplo, pela falta de vacinas, medicações, leitos hospitalares e profissionais – como é o caso de ambientes escolares, festivos, etc. Mais uma vez, expressões como “saúde geral”, “bem geral” ou “bem essencial” não possuem referência e seu sentido é vago o suficiente para ser manipulado por todo tipo de interesse extrínseco, pois a saúde e os bens em questão (direitos individuais de bem-estar e liberdade) devem ser garantidos quando dirigidos aos indivíduos.

Além disso, a pergunta retórica “como proteger a saúde pública?”, ou seja, o problema acerca da relação entre saúde individual e saúde comunitária, tem recebido um segundo tipo de resposta, a saber: (C) *A maximização dos benefícios em saúde pública minimiza tanto os encargos à saúde comunitária quanto os danos aos indivíduos*. Como se pode observar, enquanto a posição (B) “*Deve-se promover o equilíbrio dos interesses de todos os indivíduos envolvidos da comunidade*” compreende uma solução utilitarista, endossada por um grande número de eticistas, a posição (C) “*A maximização dos benefícios em saúde*

pública minimiza tanto os encargos à saúde comunitária quanto os danos aos indivíduos” sustenta-se em alguma concepção de justiça distributiva.

Por que são possíveis estas duas posições como resposta a pergunta inicial? Esta situação permite entender melhor que o problema levantado está entre a *utilidade médica* e *utilidade social*. O conflito entre estas duas utilidades é inerente à medicina em qualquer situação e, por isso, não pode ser entendido como um problema extrínseco. Com efeito, enquanto “utilitarismo” significa aceitar como padrão de conduta os *valores* do bem-estar, maior felicidade ou preferências nas consequências de nossas ações, “utilidade” significa o equilíbrio de benefícios e encargos, a fim de otimizar os melhores resultados gerais. No primeiro caso pretende-se maximizar valores, no segundo caso quer-se otimizar resultados cujos valores são variáveis. Portanto, alguém pode assumir um padrão utilitarista sem adotar valores econômicos de utilidade, assim como cálculos de utilidade bem fundamentados podem ser rejeitados pelo utilitarista por não efetivarem os valores morais de maior felicidade ou similares. Portanto, assim como dotar variáveis de utilidade não é o mesmo que aderir ao padrão utilitarista, do mesmo modo é perfeitamente possível adotar padrões não utilitaristas para garantir a utilidade médica ou a utilidade social.

É esta distorção que deve ser cuidadosamente evitada pelas comissões éticas. Além disso, e este é o ponto relevante, o padrão utilitarista pode ser reconhecido de forma não estrita, mas em termos de princípio de beneficência. Por exemplo, em utilidade médica se aceita com frequência critérios típicos como a probabilidade do benefício, a duração do benefício e a urgência do caso, sem que isso se esgote em algum padrão ético último. Do mesmo modo, a maximização recomendada em (C) “*a maximização dos benefícios em saúde pública minimiza tanto os encargos à saúde comunitária quanto os danos aos indivíduos*” dirige-se mais a critérios de utilidade incorporados em uma teoria da justiça do que ao padrão utilitarista estrito. Por esta razão, adotar normas tanto de tipo (B) “*deve-se promover o equilíbrio dos interesses de todos os indivíduos envolvidos da comunidade*” quanto de tipo (C) é tão plausível quanto recomendado. E notemos: se ambos os tipos de normas forem aceitos, então

haverá agora duas boas razões para recusar a distorção expressa em (A) “*deve-se proteger a saúde pública mediante o equilíbrio entre os interesses dos indivíduos e os interesses comunitários*”.

A utilidade social é mais controversa que a utilidade médica para fins de racionamento, embora possa ser relevante e decisiva em certos casos. Qual caso poderia ser caracterizado para que se defina a relevância entre utilidade médica e utilidade social? A justificação da utilidade social são os benefícios sociais futuros dos sobreviventes, como retorno do investimento da sociedade sobre um indivíduo, admitindo que a seleção socio-utilitarista se justifica com base nas instituições médicas serem produtos institucionais. A réplica está em mostrar que julgamentos de valor social impediriam a confiança nos médicos, que teriam que se preocupar com as necessidades sociais além das necessidades de seus pacientes, bem como a ausência de critérios aceitáveis sobre o que seja uma vida de valor, o papel social das pessoas, a violação ao respeito igual e a negação da justa igualdade de oportunidades.

Dito isto, pode-se aceitar que critérios de utilidade devem dizer respeito tanto a salvar o maior número de vidas ou tratar primeiro os doentes graves, quanto para garantir o equilíbrio equânime entre os melhores interesses de todos os indivíduos que possuem o direito de serem tratados, assim como para garantir a proteção da saúde pública sem conflito com os interesses individuais. É por isso que é possível afirmar que: (α) Em condições normais todo paciente tem direito de receber os cuidados necessários à sua saúde.

Porém, como as causas e os envolvidos no problema são variados e variados são também seus interesses, torna-se necessário fazer algumas distinções. A primeira delas é a distinção entre um problema ético e um problema médico (similar à distinção anterior, entre normas éticas e normas técnicas). A segunda compreende a diferença entre critérios de decisão para recursos escassos e para priorização de pacientes na triagem. Critérios de *utilidade médica* incluem critérios de seleção de potenciais receptores de tratamento (clientela, progresso da ciência e perspectiva de sucesso), mas também de seleção não baseada no tratamento (triagem, utilidade médica,

utilidade social e mecanismos de sorteio ou fila). Quanto à *seleção de potenciais receptores de tratamento*, problemas típicos são (i) as *características do paciente*: os clientes tendem a ser pensados segundo grupos, que podem incluir critérios não-médicos como a jurisprudência ou a capacidade de pagar, critérios extra-médicos controversos como o geográfico, por exemplo, no caso de excluir estrangeiros de filas; (ii) o *progresso da ciência*: o avanço da ciência e tratamento em pesquisa é um critério médico relevante principalmente em fases experimentais de tratamento; (iii) *perspectiva de sucesso*: por exemplo, se a perspectiva de sucesso para tratamento experimental ou rotineiro. Contudo, a questão é se o critério de sucesso deve ser unicamente clínico ou se também social. É controverso se os critérios atualmente vigentes se baseiam na utilidade médica, social ou ambas, pois são igualmente discutíveis para definir utilidade médica e utilidade social indicadores do tipo “sexo, raça, idade, estilo de vida, inserção em estrutura social”, etc. Um recurso importante às vezes usados são as “estruturas de apoio”, a exemplo da família, favorecendo o sucesso global do tratamento, desde que estas estruturas de apoio sejam qualificadas para assegurar que os valores aceitos são defensáveis para as probabilidades de sucesso.

A *utilidade médica* significa o uso eficaz e eficiente dos recursos médicos escassos e é razão indiscutível para alocar recursos escassos. A dificuldade deve-se a diferença entre necessidade médica x perspectiva de sucesso. Contudo, tanto a necessidade médica quanto a probabilidade de sucesso são premissas relevantes, tanto para evitar desperdício de recursos quanto para salvar o maior número possível de vidas; outras vezes estes dois elementos entram em conflito, por exemplo, salvar um paciente cuja necessidade emergencial consome recursos de modo inapropriado. Além disso, pode ocorrer conflito entre critérios médicos inerentes, como decidir dar prioridade aos pacientes em pior estado ou com maior urgência, ambas em relação ao possível uso ineficiente de recursos. Por isso, concepções de triagem e racionamento que excluem inteiramente considerações de utilidade médica no uso dos recursos são indefensáveis. Contudo, se os julgamentos de utilidade médica não são suficientes por si

mesmos, isto é razão para passar ao uso de seleção aleatória e não a exclusiva *utilidade social*.

Quais casos deveriam ser caracterizados para que se defina a relevância entre utilidade médica e utilidade social? Como ficou dito, a justificação da *utilidade social* costuma se referir aos benefícios sociais futuros dos sobreviventes – o retorno do investimento da sociedade sobre um indivíduo –, cuja réplica está em mostrar que julgamentos de valor social impediriam a confiança nos médicos e nas próprias instituições de saúde, quando preocupados com as necessidades sociais além das necessidades de seus pacientes, etc. Do mesmo modo, a seleção aleatória se justifica em alguns casos de escassez, mas é inaceitável a seleção aleatória baseada em posição social, pois apenas aceitável por oportunidade justa, quando a necessidade médica excede a oferta, mas sem usar critérios sociais. A crítica estaria em dizer que a seleção aleatória é uma recusa irresponsável em tomar decisão. A réplica consiste em mostrar que a seleção aleatória traz benefício utilitarista e evita a culpa. Uma pergunta adicional seria se necessariamente quem já está em tratamento em UTI tem prioridade e se isto não significa aderir a uma seleção por fila? Assim, haver pouca disparidade em utilidade médica é o critério para aceitar a seleção aleatória, isto é, filas e sorteios só se justificam se controlados pela utilidade médica e a equidade. Portanto, podemos dizer que: a seleção aleatória é justa se e somente se o benefício médico for antes determinado. Isto não significa paternalismo moral por se distinguir necessariamente *processo* justo e *sucesso* justo, e só valer para a situação de racionamento. A biomedicina e a clínica somente adquirem prioridade justa por escassez e não por virtude ou autoridade epistemológica.

Em geral se entende que um modelo ético para triagem é uma versão do modelo socio-utilitarista, isto é, modelo baseado na escolha de pessoas segundo a qualidade ou importância, tal que os critérios sociais seriam defensáveis em casos de grande importância social, como triagem e racionamento usados em guerra para classificar emergências e cursos de ação. Mas o estado calamitoso da pandemia não é um estado de guerra e seria grave confundi-los. O modelo justo

de triagem depende de critérios de utilidade médica, ainda que esta esteja sendo usada como meio para proteger a utilidade social. Poder-se-ia ainda assim perguntar se é justo uma classificação *mediante fins* de utilidade médica, se é legítimo passar da classificação explanatória de doenças para a classificação de tipos de vida ou pessoas? Esta questão mostra que a utilidade médica é indispensável também como meio, mas jamais apenas como meio ou como único fim.

Todo surto de doenças infecciosas tende a produzir fortes prejuízos no sistema de saúde, seus recursos e instituições, mas como essa "tendência" sofre muitas variações, então tanto a *precaução* (ações antecipadas) quanto o *planejamento* (ações segundo critérios de protocolos) precisam ser consideradas. Se forem admitidas as normas (B) e (C) anteriores e as duas distinções acima, então se seguirá que: (β) Primeiro devemos tratar e/ou minimizar doenças graves, incluindo paralelamente a priorização de valores instrumentais de envolvidos, e apenas depois minimizar os danos e prejuízos sociais-econômicos não diretamente envolvidos.

As responsabilidades que recaem sobre as *precauções* são diferentes das que recaem sobre o *planejamento*. Por isso a existência de protocolos de triagem médica não pode ser usada como desculpa para não assumir as responsabilidades de primeiro tipo. A diretriz (α) responde a esta situação complexa se for admitido não confundir as responsabilidades que recaem sobre a precaução e sobre o planejamento ligados a saúde. Se se deseja garantir que (α) “Em condições normais todos os pacientes tenham direito de receber os cuidados necessários à sua saúde”, então será preciso admitir uma terceira distinção: entre *equidade de acesso* e *equidade de resultados* de saúde disponíveis.

Protocolos para situações excepcionais como a atual pandemia de COVID-19 deve reconhecer esta diferença. Isso significa o seguinte: quanto à relação entre "equidade de acesso" e "prioridade de triagem", será recomendável adotar critérios tanto para a inclusão de pacientes quanto para a exclusão de pacientes. Seguem-se duas consequências, em níveis diferentes: primeiro, que a *equidade*

de acesso deve preceder os critérios de triagem do paciente, sem o que a adoção de um modelo de triagem corre o risco de ser feita de forma abusiva e precoce; a segunda consequência é que não se deve fazer distinção entre pacientes infectados por COVID-19 ou afetados por outra doença de gravidade similar, mas distinguir segundo a probabilidade de ser beneficiado pela terapia intensiva (UTI). Pode-se expressar isso através de uma diretriz de beneficência: (γ) Devemos maximizar os benefícios para todos os pacientes que se incluam no uso dos recursos escassos de uma unidade intensiva de tratamento.

Para um contexto crítico de pandemia, deve-se sempre adotar ações que garantam os melhores resultados para minimizar doenças graves e mortes, quanto aos recursos escassos e para que todos possam se beneficiar destes recursos. Quanto à *equidade de recursos*, será preciso adotar critérios para alta de pacientes em UTI assim como para pacientes que não receberão tratamento. Em ambos os casos valerá a diretriz: (δ) Todos deverão receber tratamento para evitar sofrimento e danos desnecessários (seja orientação e prescrição após a alta, seja cuidado paliativo para minimizar dor e sofrimento, seja a seleção para receber a alta e desocupar o leito).

Isto deve ser suficiente para se compreender a distinção entre equidade de acesso e de recursos. Além disso, neste ponto da argumentação deve ter se tornado reconhecível a distinção entre benefícios de um *indivíduo* e de uma *população*. Pacientes com necessidades específicas são indivíduos, mas também comunidades e populações. Não por acaso a diretriz (β) é relevante: populações e indivíduos podem demandar necessidades especiais tanto por razões clínicas quanto por razões sociais/econômicas anteriores a pandemia. Como aplicar critérios de equidade neste caso? O problema aqui exposto não necessita levar alguém a afirmar que todos são vítimas do sistema de saúde precário, mas, para os fins desta discussão, isto é, para elencar critérios de decisão, bastará compreender que algumas pessoas são vítimas clinicamente relevantes para a situação pandêmica. Por isso, limitar a liberdade individual mediante isolamento social não parece um problema de primeira ordem para uma situação calamitosa, pois a regra de respeito à liberdade individual é mais facilmente ponderada por

regras de proteção pública. O isolamento social é uma resposta em termos de equidade de recursos (antes da triagem), justificável como proteção contra danos públicos ou, se se preferir, solidariedade. O mesmo se diga de medicamentos e vacinas com evidência científica confirmada.

Enfim, espera-se que o leitor possa ter feito aqui dois caminhos reflexivos. O primeiro corresponde às possibilidades de um modelo de triagem médica em pandemia. Sobre isso, foi fornecida uma proposta e, caso nem todos os passos desta proposta sejam aceitos, ainda assim espera-se que os lados do problema tenham ficado esclarecidos e não sejam mais tratados de forma ambígua. Entre estas ambiguidades destaca-se as diferenças entre protocolos e resoluções nacionais e internacionais, acompanhadas de tendências interpretativas. Mas a ambiguidade principal que se pretendeu afastar foi aquela que confunde normas técnicas e normas éticas, ou aquela que não compreende de que modo normas técnicas podem representar formas legítimas de especificação de normas éticas, por isso mesmo revisáveis por princípio. O segundo compreende as discussões sobre justiça que estão incluídas na primeira discussão (sobre triagem médica), tal que usos tendenciosos e abusos de normas não fomentem novas fontes de problemas. Sobre isso foi distinguido a utilidade social e utilidade médica e se procurou fornecer a análise crítica da concepção de utilidade aplicada a ambos os campos e suas relações. Pode-se dizer, enfim, que novos problemas morais e novas soluções técnicas são sempre possíveis, mas nada disso significa o afrouxamento de critérios éticos. Desprezar esta distinção revelaria uma atitude oportunista, isto é, aquela que faz da utilidade não um valor moral, mas um meio variável para satisfazer interesses extrínsecos. Nem a melhor utilidade das consequências nem a dignidades das pessoas envolvidas são valores variáveis. Quando um modelo de triagem médica ou um plano de vacinação em pandemia admitem ponderações e escalas móveis, estas não devem representar meios para a oportunidade de outros interesses.

Referências

AZEVEDO, M.; BONELLA, A.; DALL'AGNOL, D. *Por um debate sobre as diretrizes éticas para alocação de tratamento em UTI durante a pandemia*, 2020. Disponível em: https://estadodaarte.estadao.com.br/amplo-debatecriterios-uti-coronavirus/?fbclid=IwAR3lwnCrLvKC377pJD0ksZ3rOKJovBt0hD64asINyrtndF_Otxmh04KpIU. Acesso em: 17 abr. 2020

AMIB. *Recomendações da Associação de Medicina Intensiva Brasileira para a abordagem do COVID19 em medicina intensiva*. 2020. Disponível em: https://www.amib.org.br/fileadmin/user_upload/amib/2020/abril/04/Recomendacoes_AMIB04042020_10h19.pdf. Acesso em: abr. 2020

ANZICS. *Guiding principles for complex decision making during Pandemic COVID-19*, 2020. Disponível em: https://www.anzics.com.au/wp-content/uploads/2020/04/ANZI_3367_Guiding-rinciples.pdf. Acesso em: abr. 2020.

AYANIAN, J. Z.. *Mental Health Needs of Health Care Workers Providing Frontline COVID-19 Care*. April, 1, JAMA Health Forum, 2020.

BIDDISON, L. D.; BERKOWITZ, K. A.; COURTNEY, B.. Ethical considerations: care of the critically ill and injured during pandemics and disasters: CHEST consensus statement. *Chest*, 146: 4 Suppl:145-155, 2014.

BIESECKER, M.; SMITH, M.R.; REYNOLDS, T.. *Celebrities getvirus tests, raising concerns of inequality*, 2020. Disponível em: <https://apnews.com/b8dcd1b369001d5a70eccdb1f75ea4bd>. Acesso em 19 mar. 2020.

BMA. *COVID-19: ethical issues*. 2020. Disponível em: <https://www.bma.org.uk/advice-and-support/covid19/ethics/covid-19-ethical-issues>. Acesso em: abr. 2020.

BRASIL. Justiça Federal. Seção Judiciária do Distrito Federal. *Ação civil pública nº 2007.34.00.014809-3*. Relator: Juiz Roberto Luis Luchi Demo. Brasília, 1º de dezembro de 2010. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/sentenca-resolucao-cfm-180596.pdf>. Acesso em: abr. 2020.

CHRISTIAN, M.D; DEVEREAUX, A.V.; DICHTER, J.R. Introduction and executive summary: care of the critically ill and injured during pandemics and disasters: CHEST consensus statement, *Chest*, 146 (Suppl): 8-34, 2014.

CHRISTIAN, M.D.; SPRUNG, C.L.; KING, M.A. et al.. Triage: care of the critically ill and injured during pandemics and disasters: CHEST consensus statement. *Chest*, 146:4 Suppl: 61-74, 2014b.

CDC. *Interim updated planning guidance on allocating and targeting pandemic influenza vaccine during na influenza pandemic*. Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention, 2018. Disponível em: <https://www.cdc.gov/flu/>

pandemic-resources/national-trategy/planning-guidance/index.html. Acesso em: abr. 2020.

CFM. Conselho Federal de Medicina. *Resolução CFM nº 1.805*, de 28 de novembro de 2006. Diário Oficial da União. Nov 28: Seção I, p. 169, 2016.

_____. Conselho Federal de Medicina. *Resolução CFM nº 2.156*, de 28 de outubro de 2016. Diário Oficial da União. Nov 17: Seção I, p. 138, 2016b.

_____. Conselho Federal de Medicina. Código de Ética Médica. *Resolução CFM nº 2.217*, de 27 de setembro de 2018. Diário Oficial da União. Nov 1: Seção I, P. 179, 2018.

_____. Conselho Federal de Medicina. *Resolução CFM nº 1.995*, de 9 de agosto de 2012. Diário Oficial da União. Ago 31: Seção I, p. 269, 2012.

DAUGHERTY, E.L.; FADEN, R.; GWON, H.S.; MAREINISS, D.P.; REGENBERG, A.C.; SCHUCH-SPANNA, M.; SCHWARTZ, J.; TONER, E.S. Too Many Patients... A Framework to Guide State wide Allocation of Scarce Mechanical Ventilation During Disasters. *Chest*, 155: 848-54, 2019.

ESPINOSA, E.; GALAN, J.; ALDECOA, C.; RAMASCO, F.; LLAMAS, E.. *Marco ético pandemia COVID-19*. Sociedad Espanola de Anestesiología, Reanimación y Terapéutica del Dolor, 2020. Disponível em: https://www.sedar.es/images/site/BIBLIOGRAFIA_COVID-19/Anestesia/DOC_SEDAR_Marco_etico_pandemia_coronavirus.pdf. Acesso em: 20 mar. 2020.

EMANUEL, E.J.; PERSAD G.; UPSHUR, R.. Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19. *New England Journal of Medicine*, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1056/NEJMs2005114T>. Acesso em: abr. 2020.

HICK, J.L.; HANFLING, D.; WYNIA, M.K.; PAVIA, A.T.. Duty to plan: health care, crisis standards of care, and novel coronavirus SARS-CoV-2. *NAM Perspectives*, 2020. Disponível em: <https://nam.edu/duty-to-plan-health-care-crisis-standards-of-care-and-novel-coronavirus-sars-cov-2/>. Acesso em: 5 mar. 2020.

KRETZER, L.; BERBIGIER, E.; LISBOA, R.; GRUMANN, A.C.; ANDRADE, J.. *Protocolo AMIB de alocação de recursos em esgotamento durante a pandemia por COVID-19*, 2020.

KERSTEIN, S.J.. Dignity, disability, and lifespan. *J Appl Philos.* 34: 635-50, 2017.

KEEGAN, M.T.; SOARES, M.. O que todo intensivista deveria saber sobre os sistemas de escore prognóstico e mortalidade ajustada ao risco. *Rev Bras Ter Intensiva*, 28 (3): 264-269, 2016.

MORITZ, R.D.; DEICAS, A.; CAPALBO, M. *et al.*. II Fórum do “Grupo de estudos do

fim da vida do cone sul”: definições, recomendações e ações integradas para cuidados paliativos na unidade de terapia intensiva de adultos e pediátrica. *Rev Bras Ter Intensiva*, 23(1):24-9, 2011.

NSW. Ministry of Health. *Influenza pandemic — providing critical care*. North Sydney, Australia, 2010. Disponível em: https://www1.health.nsw.gov.au/pds/ActivePDSDocuments/PD2010_028.pdf. Acesso em: abr. 2020.

NICE. *COVID-19 rapid guide line: critical care in adults*, 2020. Disponível em: <https://www.nice.org.uk/guidance/ng159>. Acesso em: abr. 2020.

PERSAD, G.; WERTHEIMER, A.; EMANUEL, E.J.. Principles for allocation of scarce medical interventions. *Lancet*; 373: 423-31, 2009.

RAITH, E.P; UDY, A.A.; BAILEY, M. *et al.*. Prognostic accuracy of the SOFA score, SIRS criteria, and SOFA score for in-hospital mortality among adults with suspected infection admitted to the intensive care unit. *JAMA*. 317(3): 290-300, 2017.

ROSENBAUM, S.J.; BAYER, R.; BERNHEIM, R.G. *et al.*. Ethical considerations for decision making regarding allocation of mechanical ventilators during a severe influenza pandemic or other public health emergency. *Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention*, 2011. Disponível em: https://www.cdc.gov/od/science/integrity/phethics/docs/Vent_Document_Final_Version.pdf. Acesso em; abr. 2020.

RCP. *Royal College of Physicians: Ethical dimensions COVID-19 for frontlinestaff*, 2020. Disponível em: <https://www.rcplondon.ac.uk/news/ethical-guidance-published-frontline-staff-dealing-pandemic>. Acesso em: abr. 2020.

SOKOL, D.. *The life and death decisions of covid-19*, 2020. Disponível em: <https://blogs.bmj.com/bmj/2020/03/20/daniel-sokol-the-life-and-death-decisions-of-covid-19/> BMA. Acesso em: 20 mar. 2020.

WHITE, D.B.; LO, B .. A framework for rationing ventilators and critical care beds during the COVID-19 pandemic, *JAMA*, mar. 2020a. Disponível em: <https://jamanetwork.com/journals/jama/fullarticle/2763953>. Acesso em: mar. 2020.

_____. A Model Hospital Policy for Allocating Scarce Critical Care Resources. *University of Pittsburgh School of Medicine*, mar. 2020b. Disponível em: <https://www.ccm.pitt.edu/?q=content/model-hospital-policy-allocating-scarce-critical-care-resourcesavailable-online-now>. Acesso em: mar 2020.

WHITE, D.B.; KATZ, M.H.; LUCE, J.M.; LO, B.. Who should receive life support during a public health emergency? Using ethical principles to improve allocation decisions. *AnnIntern Med*: 150: 132-8, 2009.

WU, Z.; MCGOOGAN, J.M. Characteristics of and important lessons from the coronavirus disease 2019 (COVID-19) outbreak in China: summary of a report of 72 314 cases from the Chinese Center for Disease Control and Prevention, *JAMA*, fev. 2020.

WHO. World Health Organization. *Clinical management of severe acute respiratory infection (SARI) when COVID-19 disease is suspected*: Interim guidance, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/docs/defaultsource/coronaviruse/clinical-management-of-novel-cov.pdf>. Acesso em: mar. 2020

_____. *Paliative Care: Key facts*, 2018. Disponível em: <https://www.who.int/newsroom/fact-sheets/detail/palliative-care>. Acesso em: mar. 2020.

ZUCKER, H.; ADLER, K.; BERENS, D. *et al.*. *Ventilator allocation guidelines*. Albany: New York State Department of Health Task Force on Life and the Law, nov. 2015.

FAHRENHEIT 451 DE FRANÇOIS TRUFFAUT: O PRAZER DO FOGO E
A CRIMINALIZAÇÃO DOS LIVROS¹

Jason de Lima e Silva²

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Fahrenheit 451, dirigido por François Truffaut em 1966, produz ainda um efeito tão contemporâneo quanto estranho o suficiente para ser admitido como versão de uma realidade: a reviravolta ética e política pela qual passa a vida de um bombeiro cuja missão é encontrar e queimar livros, como forma de defesa de uma ordem familiar e social. Ficção distópica, já derivada do livro homônimo de Ray Bradbury de 1953, que coloca para nosso tempo algumas perguntas inevitáveis: a que tipo de poderes responde a criminalização dos livros, especialmente quando se trata de livros de literatura e filosofia? O que é possível encontrar nos livros filosóficos e literários digno de admiração e temor ao mesmo tempo? Livros que representam não apenas um artefato cultural, mas a matéria a partir da qual o passado responde ao presente, a imaginação à ação, o pensamento à revolta: contra as mais variadas formas de fascismo vigentes. São alguns das questões que este ensaio pretende enfrentar.

Palavras-chave: Distopia. Fahrenheit 451. Livros proibidos. Cinema. Filosofia.

Abstract

Fahrenheit 451, directed by François Truffaut in 1966, still strikes a very contemporary and strange effect which is powerful enough to be admitted as a version of a reality: the ethical and political turnaround in the life of a firefighter whose mission in life is centred in finding and burning books as a way of preserving the status quo, a familiar and social order. Dystopian fiction, coming from the 1953 eponymous book by Ray Bradbury, which inevitably poses questions related to our own present times: Whose responsibility is it to censor books especially when it comes to literary and philosophical ones? What can be found in such books worth admiration and fear at the same time? Books represent not only cultural artefacts, but are also an essential material for the past to respond to the present, the imagination to lead to action, the thought to

1 Este ensaio corresponde a uma pesquisa de pós-doutorado em Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Santa Catarina, no ano de 2020, em parceria com a Saint-Louis University de Madrid/Espanha, sob a supervisão do professor doutor Renzo Llorente.

2 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

inspire rebellion against the most diverse forms of present day fascism. These are some of the topics that this essay will try to address.

Keywords: Dystopia. Fahrenheit 451. Forbidden books. Cinema. Philosophy.

“E assim continuaram vivendo numa realidade escorregadia, momentaneamente capturada pelas palavras, mas que fugiria sem remédio quando fosse esquecido o valor da letra escrita”.

Gabriel García Márquez, *Cem anos de solidão*, 1967.

“Sonho e escrevo em letras grandes de novo Pelos muros do país”.

Belchior, *Comentário a respeito de John*, 1999.

Introdução

Se a literatura se converte em crítica das sociedades totalitárias, pode o cinema, em contrapartida, reencontrar a potência da literatura para a humanização do mundo? O ponto central desta análise é o livro no interior de uma ficção distópica. O livro como objeto de perigo e suspeita, mas também como meio de conhecimento, prática de liberdade e resistência política. O filme *Fahrenheit 451*, dirigido por François Truffaut (1966), como adaptação do livro homônimo de Ray Bradbury (1953), serve de ponto de partida para esse estudo. Alguns tópicos o conduzem com base nos problemas que se repetem na estrutura dos romances distópicos: a criminalização do pensamento, a ação do suicídio, o amor como ato político, a supressão das palavras e de seus sentidos como forma de dominação social, o uso dos sedativos como método de controle dos corpos, o predomínio das máquinas e dos autômatos, a ameaça da guerra para a manutenção do inimigo, o medo como princípio de submissão, e claro, a proibição dos livros, sobretudo, dos livros de literatura e filosofia. Livros que não são propriamente arquivos de uma verdade a ser descoberta pelos iniciados, contemporâneos ou pósteros, mas campos férteis de dúvidas e prazeres

urgentes, rastros de antepassados, artefatos herdados pela sabedoria dos mortos, chaves para a interpretação do presente, objetos de uma tradição reinventada permanentemente pela crítica e pela leitura, como versão ou contravenção de sua época.

Utopias, distopias: encruzilhadas conceituais

A ficção pode servir de crítica do presente, ainda que na forma de uma imaginação do futuro? Stuart Mill é quem cunhou pela primeira vez o termo *dystopia*, em 1868, durante sua fala no Parlamento britânico, como denúncia à política fundiária do Reino Unido contra a Irlanda, e como antítese ao termo *utopia*: “Talvez seja demasiadamente polido chamá-los utópicos; eles deveriam antes ser chamados *dis-tópicos*. O que é comumente chamado utópico é bom demais para ser praticável; mas o que eles parecem defender é mau demais para ser praticável” (MILL, 1868, *tradução nossa*).³ O prefixo grego *dys* acusa contrariedade, dificuldade, desgraça, em relação ao *topos*, ao lugar, à cidade conhecida. Mill também usa o prefixo *kakos*: cacotopia, para designar o lugar mau, deplorável, feio. Embora utopia não signifique necessariamente um *bom lugar*, mas apenas um “lugar não existente”, como lembra George Orwell (ORWELL, 2017, p. 56),⁴ o prefixo de contrariedade (*dys*) marca um aspecto fundamental para o que, por metonímia, circunscreve o domínio de um gênero tanto literário quanto cinematográfico, este derivado daquele, como recriação

3 Mill, J.S. 1868. *Hansard's Parliamentary Debates*. Third series, vol. 190, no. 1517, Cornelius Buck, Paternoster Row, London, 12 March. Segue a citação em inglês, mais completa do que o trecho traduzido: “Does the noble Lord really think it possible that the people of England will submit to this? I may be permitted, as one who, in common with many of my betters, have been subjected to the charge of being Utopian, to congratulate the Government on having joined that goodly company. It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or cacotopians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable. Not only would England and Scotland never submit to it, but the Roman Catholic clergy of Ireland refuse it”. Disponível em: https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1868/mar/12/adjourned-debate#S3V0190P0_18680312_HOC_54.

4 ORWELL, George. “Socialistas podem ser felizes”. In: *O Que é o fascismo? e outros ensaios*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

inclusive. Se a utopia corresponde a uma comunidade cuja distância (ou irreabilidade, ou impossibilidade) serve de medida à sociedade para a qual as noções de justiça e de liberdade garantem a convivência humana, a distopia é um lugar no qual vinga a coação ou a incitação sistemática através dos sentimentos de medo, ódio e idolatria. A regulação do medo gera o terror, a direção do ódio mantém a guerra, a fidelidade ao líder sustenta o Estado.

A *Utopia* de Thomas Morus, publicada em 1516, é o marco de nascimento de um gênero discursivo: a história de Rafael Hitlodeu sobre uma ilha do Novo mundo, fundada pelo rei Utopos, que tem a forma de lua crescente e cinquenta e quatro cidades, prescinde de propriedade privada, vive uma pluralidade de crenças religiosas, mas tolera a certo custo os ateus. A concepção de uma cidade idealizada, e da justiça como princípio do Estado, é bom lembrar, já se encontra formulada na *República* de Platão, livro que não deixa de ser reverenciado por Thomas Morus.⁵ A utopia, nesses termos literários, é uma narrativa ficcional a respeito de um lugar não conhecido (pela Europa), mas que pode ser desejado como futuro ou servir de inspiração para o presente. A distopia, contrariamente, corresponde à ficção de um futuro cuja desgraça, em algum aspecto, é possível reconhecer na atualidade. O sentimento estético de estranheza se produz nessa familiaridade. O futuro é desconhecido, o mal-estar não necessariamente. Para dizer novamente: se a utopia se fundamenta na ideia comunitária frente a qual o estado contemporâneo pode ser criticado ou reformado, a distopia é o artifício narrativo de um futuro cuja condição não parece suportável, não pela probabilidade, mas pela realidade já enfrentada. Se uma abre o horizonte de um mundo não vivido, e portanto ainda possível, a outra é fechada pelo signo do horror já evidente: e por isso associada ao totalitarismo e às tecnologias políticas de controle.⁶ Isso não se resolve tão facilmente, claro. O próprio Orwell não

5 “Não são, disse ele (Rafael Hitlodeu), assim tão egoístas os filósofos. Pois o fariam de boa vontade, e muitos livros já publicados o fizeram, se os poderosos estivessem preparados para eles e para bem receber seus conselhos. Porém, sem dúvida, Platão anteviu que, exceto se os reis se tornarem filósofos, isso nunca aconteceria, pois aqueles que são encharcados e infeccionados desde a infância com perversas opiniões não aceitam os conselhos dos filósofos – o que o próprio Platão experimentou na corte de Dionísio” (MORUS, 2017, p.65).

6 De acordo com Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1951): “Até hoje conhecemos apenas duas formas autênticas de domínio totalitário: a ditadura do nacional-socialismo, a partir

nomeia distopias as narrativas que inspiraram seu 1984: ele as chama de utopias, tais como *O tacho de ferro* (1907) de Jack London, *Quando o adormecido despertar* (1899) de H.G. Wells, *Admirável mundo novo* (1932), de Huxley (ORWELL, 2017, pp.31-35). Orwell também chama o romance *Nós* (1921) de utopia: a “utopia de Zamiátin”, na resenha que escreve sobre a obra, publicada originalmente na revista *Tribune* de Londres, em 1946. Orwell fala dessa sociedade do século 26 na qual alguns seres humanos “sofrem de uma doença chamada imaginação”, onde se permite uma “apropriação intuitiva do lado irracional do totalitarismo – o sacrifício humano, crueldade como um fim em si, idolatria de um Líder” (ORWELL, 2017, pp.320-321). A cidade ideal para uns, o tormento para a maioria. Tudo funciona, embora a população trabalhe como escrava, ou tenha medo, ou sinta fome. A utopia se converte em distopia quando a felicidade é monopolizada por corporações econômicas e militares para servir uma minoria. Não haveria nessa palavra, *utopia*, uma ambiguidade originária? O lugar-nenhum poderia ser ocupado pela cidade sonhada, como um bem do qual cada um pertence de acordo com suas faculdades. Mas poderia também significar o estado de normalização ativa das forças e dos afetos, a prisão subjetivamente internalizada pela obediência ou pela competência como regra de conduta. O não-lugar utópico, para ser redundante, na semente de sua constituição, é tanto o lugar do poeta, como metáfora da liberdade, quanto o lugar do tirano, como princípio da servidão. Mas ambos não se cruzam nessa negatividade topográfica, tirano e poeta, ao contrário, se excluem. O lugar do tirano é o vazio da lei ocupado

de 1938, e a ditadura bolchevista, a partir de 1930 (...) O sistema é “total” somente no sentido negativo, isto é, o partido governante não tolera outros partidos nem oposição, nem admite a liberdade de opinião pública. (...) o poder do partido reside num monopólio garantido pelo Estado, e o partido já não possui um centro de poder próprio” (ARENDT, 1989, p.469). Outra coisa fundamental é o fenômeno de massificação da sociedade como condição para o totalitarismo: “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (p.373). “A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa (...) A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (ARENDT, 1989, pp.366, 367). Disso decorre o desinteresse pelos assuntos públicos e pela esfera pública: “A indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos totalitários. A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública (...)”. ARENDT, 1989, p.363.

pelas paixões de autoridade e domínio sobre a massa. O lugar do poeta é a cidade aberta onde as diferenças se cruzam e convivem colaborativa e criativamente. “Poeta, nenhum-lugar é o melhor lugar de um poeta chegar” (BARROS, 1990, p.67).

Em todo o caso, se se trata de uma utopia em termos de um mundo não conhecido, mas encerrado em si mesmo, é porque a ação humana jaz previsivelmente conduzida, o que produz a contrariedade nos personagens de uma história, a sensação de deslocamento da ordem gregária, o medo de não pensar como se deveria, em uma palavra, a *distopia*. Vinga a lógica de suspeita de todos contra todos, é quase sempre impossível fugir, a maioria se sente resignada, os olhos delatores não dormem, policial ou vizinho. Isso sem dúvida é o oposto da disposição pela qual Aristóteles supunha não apenas fundar a cidade, mas mantê-la viva em sua finalidade, na *Ética a Nicômaco*: a experiência da amizade política, a *homonoia*, o sentimento de concórdia, a troca entre as profissões e produtos para as diferentes necessidades, a capacidade de deliberar e agir em comum.⁷ Por isso também, o mal-estar gerado nas distopias convive, paradoxalmente, com o desejo utópico de ruptura dos laços de vigilância, a vontade de evasão aguda nas personagens centrais desse gênero narrativo, a vontade de evasão para um lugar sobre o qual apenas teriam ouvido falar, às vezes por gerações de antepassados. Talvez sequer exista esse lugar, com o qual, no entanto, o protagonista precisa contar para agir, e antes se possível, sobreviver psíquica e humanamente. É o caso da Confraria em *1984*, e o da Floresta além do muro verde, em *Nós*, ou o do exílio dos humanos-livros, ou pessoas-livros, em *Fahrenheit 451*. Uma passagem do narrador de *1984* pode ilustrar isso que chamo de *desejo utópico*. É um trecho sobre a duplicidade do pensamento de Júlia, companheira ilegal de Winston, decisiva para o romance de Orwell: “De certa maneira, Júlia percebia que ela própria estava condenada, que mais cedo ou mais tarde a Polícia das ideias haveria de apanhá-la e matá-la, mas com outra parte de sua mente acreditava que havia algum jeito de construir um

7 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

mundo secreto onde fosse possível viver do jeito que se quisesse” (ORWELL, 2009, pp.163-164). Eis a razão pela qual Júlia se arrisca, sente o perigo da prisão e a iminência da morte: viver do jeito que mais quisesse, em um mundo secreto, construído por si mesma, sem guerra ou tortura.

Mas a distopia, é bom lembrar, não se reduz a guerras ou torturas. A obrigação de estar saudável e a obrigação de medicar a angústia também caracteriza o Estado distópico. Em *Nós*, de Zamiátin, a angústia é chamada de V-1, aquilo que está fora da *ratio*. “Eu me lembro que comecei a chorar”, diz o narrador de *Nós*: “bati com os punhos na mesa e gritei: ‘Eu não quero V-1! Tire de mim V-1!’”. E ainda: “Aquela raiz irracional crescia dentro de mim como algo estranho, alheio e terrível que me devorava, eu não podia compreendê-la ou reduzi-la porque estava fora de *ratio*” (ZAMIÁTIN, 2017, p.65). Pouco antes, esse personagem narrador, D-503, recebe a advertência de sua concidadã O-90: “Você precisa ir ao médico agora mesmo. Pois você sabe muito bem que tem a obrigação de estar saudável” (ZAMIÁTIN, 2017, p.62). Funcionaria uma forma de poder não apenas coercitiva e imperativa, mas ao contrário, produtiva e estimulante. Michel Foucault, na história dos castigos em *Vigiar e punir*, descreve esse tipo de poder como disciplinar, na gênese da modernidade: “a disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente” (FOUCAULT, 1987, p.147), segundo uma “arte do corpo humano”, que “no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente” (FOUCAULT, 1987, p.127). A angústia de existir no mundo, entre outros, é substituída, na literatura distópica, pela necessidade de cumprir com eficiências e condecorações o que exige o Estado ou o Mercado: “felizmente os tempos de Shakespeare e Dostoiévski passaram (...)”, diz o narrador de *Nós*: “somos a média aritmética mais feliz”, a “felicidade taylorizada” (ZAMIÁTIN, 2017, 70). Livres de Shakespeare e Dostoiévski, vinga nessa sociedade futurista a ilusão de que não há mais tragédias, políticas ou aristocráticas, nem crimes e castigos entre os miseráveis, por mais superiores de espírito que se julguem, como Raskólnikov de Dostoiévski. Há apenas uma felicidade, aritmeticamente garantida, rumo ao progresso das máquinas e habilitações, mantido pela

simultaneidade de múltiplos serviços que não exigem necessariamente talentos. Os infundáveis lazeres ocupam os corpos no esgotamento de seus trabalhos, sem intervalo para ideias de ação ou revoltas do pensamento. “Ah, mas já temos muitas horas de folga”, diz Montag ao professor Faber de Bradbury. Ao que o professor lhe responde: “Horas de folga, sim. Mas e tempo para pensar?” (BRADBURY, 2014, p.109).⁸

François Truffaut e o prazer do fogo

Fahrenheit 451 é publicado por Ray Bradbury em 1953. Bradbury diz ter lhe custado o livro nove dólares e oitenta centavos, porque ele alugava uma antiga máquina de escrever Remington, por 10 centavos a cada meia hora, no porão da Biblioteca da Universidade da Califórnia (BRADBURY, 1981, *posfácio*). A inspiração lhe chegou de lugares distintos, coisas já escritas, comenta Bradbury, pela ordem cronológica: o conto *O pedreste*, primeiramente, depois o conto *Os exilados* – “sobre os maiores autores de fantasia sendo exilados em Marte enquanto seus livros eram queimados na Terra”, – o conto *Usher II*, e ainda uma novela, *Pilar de fogo*, “na qual um homem morto levanta de sua tumba para encenar as estranhas vidas de Drácula e do monstro de Frankenstein” (HAMILTON, 2019, p.7). O filme *Fahrenheit 451* é dirigido por François Truffaut, lançado em 1966. É o quinto longa-metragem de Truffaut. A ideia lhe surgiu por acaso numa conversa com o produtor, Raoul Lévy, quem lhe citou o livro de Bradbury, como uma adaptação possível para o cinema.⁹ Truffaut não gostava de

8 O professor Faber ainda opõe o tempo que o livro exige para o pensamento à passividade produzida pela televisão: “O televisor é ‘real’. É imediato, tem dimensão. Diz o que você deve pensar e o bombardeia com isso. Ele *tem* razão. Ele parece ter muita razão. Ele o leva tão depressa às conclusões que sua cabeça não tem tempo para protestar: ‘Isso é bobagem’.” O tempo do livro é um tempo de prazer, de lazer, segundo o professor, e essa, se pudesse ser enumerada, é a segunda virtude do livro defendida por Faber, entre a textura da informação, como primeira virtude, e a ação efetiva, como terceira, articulada entre o aprendizado e o prazer colhidos do livro.

9 “Mais à l’époque je détestais la science-fiction. Je trouvais que faire de la science-fiction, c’était manquer d’imagination. Alors il m’a raconté l’histoire en trois phrases : une société où il est interdit de lire, où l’on brûle les livres quand on les découvre, et le final de l’œuvre avec les hommes-livres, des intellectuels qui ont décidé de sauver la culture en apprenant les livres par cœur. Dès cet instant, j’étais décidé: je ferais *Fahrenheit 451*”. TRUFFAUT, François. *Truffaut par*

ficção-científica, mas ficou entusiasmado com a possibilidade de pensar os próprios livros como protagonistas de uma história, além de ter percebido, é provável, não estar o romance submetido à mera ficção-científica, mas o sinal alusivamente inevitável da supressão dos livros pelas telas, do gosto literário pela imagem, supressão para a qual, fatalmente, o cinema colaborava, entre a criação artística e o fenômeno de entretenimento de massa. A *Nouvelle vague*, que fique claro, jamais pactuaria com a ideia de abolição da literatura, ou que a literatura fosse superável. Seus diretores e diretoras eram leitores compulsivos, suas fontes e inspirações eram literárias por excelência, seus roteiros também, assim como seus personagens se cercam de poesia, citam trechos, trocam exemplares.¹⁰ Sem falar da dedicação à escrita daqueles jovens membros de um movimento cuja novidade estava tanto no exercício de crítica cinematográfica quanto na marca de um cinema dito autoral, no ímpeto do qual a ficção seduzia a vida e a biografia servia de material para a ficção.¹¹ O amor à literatura de

Truffaut, *Fahrenheit 451, un tournage difficile*. Extraído de Dominique Rabourdin, Truffaut par Truffaut. Éditions du Chêne, 1985. Disponível em: <https://www.cinematheque.fr/expositions-virtuelles/truffaut-par-truffaut/index.php?id=9>. Acesso em: 4 set. 2020.

10 De tal vínculo com a literatura por parte da *Nouvelle vague* não se deduz, é bom dizer, um cinema subsequentemente “literário”, tal como o traço de seus antecessores, que pertencem ao que Truffaut chama de “tradição da qualidade”. Em 1954, Truffaut já critica o esforço de equivalência entre as cenas literárias e as encenações cinematográficas (*Une certaine tendance du cinéma français*). E em 1958, ao tratar especificamente da adaptação literária para o cinema (*L'adaptation littéraire au cinéma*), Truffaut supõe não haver regra para o êxito de fazê-la, dada a particularidade dos casos, entre a obra escolhida e o estilo do diretor. No entanto, quando menciona Jean Aurenche e Pierre Bost, como célebres adaptadores franceses, Truffaut aproveita para marcar sua diferença em relação a eles: “leur crime est simplement de transformer les romans adaptés en pièces de théâtre par le jeu adroit des situations ‘équivalentes’, du resserrement de la construction dramatique et de la simplification abusive”. E, logo adiante, reforça: “Le cinéma est autre chose: mise en scène”. O cinema é outra coisa que não literatura; é encenação, atuação, todo um conjunto de técnicas reunidas pela arte da direção para o efeito estético de um plano, a duração de uma cena ou sequência, com seus cortes e intervalos não obrigatoriamente lineares e uma câmera nem sempre estática. Arte que, no caso das adaptações, permite a reconversão à cena “de ideias literárias”, como diz Truffaut: “Le seul type d'adaptation valable est l'adaptation de metteur en scène, c'est-à-dire basée sur la reconversion en terme de mise en scène d'idées littéraires” (TRUFFAUT, 1987, p.257).

11 Em alguns de seus escritos Truffaut trata sobre o que foi (ou o que não foi) o fenômeno da *Nouvelle vague*, em toda a sua amplitude e suas contradições, a exemplo desse trecho no livro *Os filmes de minha vida*, de 1975: “Ocorre que la *nouvelle vague*, que nunca fue una escuela ni un club, fue un importante movimiento espontáneo que se extendió rápidamente más allá de nuestras fronteras y del que me siento solidario en la medida en que había deseado intensamente su llegada a través de mis artículos, al punto de redactar en 1957 esta suerte de profesión de fe ingenua pero en la que creía: ‘Imagino la película del mañana más personal aún que una novela

Truffaut, no entanto, não castrou o gozo incendiário do cineasta. Ele próprio confessa o prazer da incineração, o amor ao fogo, especialmente quando, no caso dos livros, “se pode ler as linhas ao mesmo tempo em que elas queimam e, de acordo com essas linhas, saber de que livro se trata” (TRUFFAUT, 1985). Por isso a necessidade de gravar em cores o filme, sem concessão. Aliás, é o primeiro filme em cores (e o único em inglês) de Truffaut, tudo para não perder as escalas cromáticas entre o vermelho e o amarelo, o laranja e o azul, e as manchas sobre as folhas e capas contorcidas até a pulverização das cinzas. “Meu trabalho consistia tentar comover com esses incêndios de livros como se tratasse de animais martirizados ou mesmo de pessoas. Então todo o trabalho era o de animar o máximo possível, de tornar vivos esses livros antes de fazê-los morrer” (TRUFFAUT, 1985). Truffaut percebe de imediato o quão trabalhoso era queimar os livros, resistentes ao fogo. A obstinação de vê-los consumidos inteiramente pelas chamas não colocaria o diretor próximo do prazer de Montag, o bombeiro, tal como descrito logo no início da história de Bradbury?

Era um prazer especial ver as coisas serem devoradas, ver as coisas serem enegrecidas e *alteradas*. Empunhando o bocal de bronze, a grande víbora cuspiendo seu querosene peçonhento sobre o mundo, o sangue latejava em sua cabeça e suas mãos eram a de um prodigioso maestro regendo todas as sinfonias de chamas e labaredas para derrubar os farrapos e as ruínas carbonizadas da história” (BRADBURY, 2012, p.21).

O deleite de contemplação do fogo não deixou de ser bastante explorado na história do cinema. Após garantida a sobrevivência dos neandertais, como em *A guerra do fogo*, de Jean-Jacques Annaud, ou para desfazer a prova de um crime, pela destruição do carro em chamas, como em *Depressa, depressa*, de Carlos Saura. Dois filmes aliás lançados no mesmo ano, 1981. Apesar de Truffaut compartilhar esse prazer do fogo (sobre livros) quase sádico para um amante da literatura,

autobiográfica, una especie de confesión o un diario íntimo. Los jóvenes cineastas se expresarán en primera persona y nos contarán lo que les ha sucedido: podrá ser a historia de su primer amor o del más reciente, su toma de conciencia política, un relato de viaje, una enfermedad, el servicio militar, sus últimas vacaciones y eso gustará casi necesariamente porque será verdadero y nuevo.... La película de mañana será un acto de amor’.” Truffaut cita três filmes que poderiam ter inaugurado a *Nouvelle vague*: *E Deus criou a mulher* (Roger Vadim, 1956), *As más relações/Les mauvaises rencontres*, (Alexandre Astruc, 1955), como bom exemplo do *filme de autor*, e por sua própria eleição, *Noite e neblina* (Alain Resnais, 1955). TRUFFAUT, 2015, pp.33-34.

ainda que nutrido pela estética do cineasta, foi o seu filme mais difícil de realizar, e por várias razões. Uma delas, a indisposição vivida com o ator austríaco Oskar Werner, com quem já tinha feito *Jules et Jim* (*Uma mulher para dois*, 1962)¹², e nessa ocasião tudo seguiu em paz. Uma das diferenças determinantes em *Fahrenheit* foi, para Truffaut, a interpretação inflexível de Werner sobre próprio personagem: o ator o colocava no lugar de herói, ao passo que para o diretor, Montag era um homem “dissimulado e inseguro, eventualmente infantil” (TRUFFAUT, 1985, *tradução nossa*).¹³ Uma diferença de interpretação que pode cruzar e mesmo colidir na imagem encenada em algum momento de uma gravação, o que faz do cinema uma arte complexa, desde a interpretação de um romance quando o tem por base o roteiro. Não me parece que tenha acontecido essa colisão hermenêutica, no caso de *Fahrenheit 451*, ou ela, em outras palavras, não comprometeu o filme pela atuação de Werner. Embora Truffaut tenha razão sobre o Montag de Bradbury, a pretensão de Oskar Werner de heroificar seu personagem parece, ao menos, ter dado um pouco de vida ao seu olhar apaticamente adormecido quando, na primeira parte do filme, atuou como o agente servil e executor da lei, antes propriamente de se rebelar contra o Estado e contra aquele modelo de sociedade.

Fahrenheit 451 de Bradbury é uma literatura mais direta, de ação e diálogo, ainda que seu enredo gire em torno de um elemento suficientemente perturbador: os bombeiros deste futuro não agem para salvar bichos ou pessoas, nem muito menos para apagar incêndios. Isso faziam em um passado remoto.¹ Agora estão detidos em outra missão: a de queimar livros. 451 graus, na escala de temperatura Fahrenheit (°F), proposta por Daniel G. Fahrenheit em 1724, é a medida exata para que o fogo consuma o papel. Nessa sociedade, os livros são rigorosamente proibidos, de serem lidos ou guardados. Guy Montag é o personagem principal, um dos bombeiros. E por duas ocasiões Guy Montag irá se

12 *Jules et Jim* (1962), aliás, como *Fahrenheit 451*, é uma adaptação de um romance (1953), cujo autor, Henri-Pierre Rouché, também escreveu *Leus deux anglaises et le continent* (1956), que serviu de roteiro para um longa-metragem dirigido por Truffaut em 1971.

13 Cf. TRUFFAUT, François. *Truffaut par Truffaut, Fahrenheit 451, un tournage difficile*. Extraído de Dominique Rabourdin, Truffaut par Truffaut. Éditions du Chêne, 1985. Disponível em: <https://www.cinematheque.fr/expositions-virtuelles/truffaut-par-truffaut/index.php?id=9>

perguntar sobre a razão daquilo que faz: o encontro com uma jovem, Clarisse, e a morte de uma senhora (tia de Clarisse). Isso não acontece sem uma crise que lhe desestrutura a vida pessoal e profissional, pela qual ele assume um grande risco. Montag passa a ler livros. Ao fim, ele encontrará uma comunidade de pessoas-livros, uma comunidade distante e à margem da cidade, na qual velhos e crianças memorizam os clássicos, destroem as obras depois de memorizadas (sem o risco da criminalização) e sonham um dia, após a guerra, reimprimi-las para as próximas gerações. Mas a utopia de *Fahrenheit 451* não está bem nesse exílio, nessa comunidade de refugiados recitadores, cuja prática de memorização dos tratados filosóficos e tomos de romances não deixa de causar certo desconforto, já que são pessoas fadadas ao mimetismo da tradição, cada qual em seu mundo privado de longas narrativas ou meditações. A utopia, nesta história, está na esperança de que os clássicos venham a ser novamente publicados, um dia, em algum lugar depois da guerra, a guerra que serve recorrentemente de fundo para esse gênero narrativo, a exemplo de 1984: “A Oceânia estava em guerra com a Lestásia. A Eurásia era uma aliada” (ORWELL, p.215). “O ato essencial da guerra é a destruição, não necessariamente das vidas humanas, mas dos produtos do trabalho humano” (ORWELL, p.226). Os livros são produtos do trabalho humano, entre sua concepção e sua confecção. E no caso de *Fahrenheit*, se os livros são os personagens principais da história, como intuiu Truffaut, é justamente porque se tornam o inimigo não apenas do sistema estatal, mas da própria sociedade, uma sociedade regularmente feliz, ou seja, infeliz: branca, asséptica, dominada por remédios, telas e programas interativos de televisão.

Uma conversa entre Jean Lebrun e Roger Chartier se converte em obra: *A aventura do livro*, 1998: sobre as práticas de leitura, a cultura do impresso e do manuscrito, o nascimento do editor, a invenção do autor, entre outros tópicos.

14 No livro há em um diálogo fundamental entre Clarisse McClellan e Guy Montag. A jovem pergunta se antigamente os “bombeiros apagavam incêndios em vez de começá-los”, ao que Montag nega, respondendo que as casas sempre foram à prova de fogo. Truffaut aproveita essa passagem para o filme: “Estranho”, comenta a Clarisse de Bradbury: “Uma vez me disseram que, muito tempo atrás, as casas pegavam fogo por acidente e as pessoas precisavam dos bombeiros para deter a chama”. (BRADBURY, 2012, p.26).

Ambos, Lebrun e Chartier, citam a expressão utilizada por Foucault, *apropriação penal dos discursos*, para se pensar como o aparecimento do autor na modernidade se deve à proibição daquilo que se escreve e publica, o que justificou “por muito tempo”, como diz Lebrun:

[...] a destruição dos livros e a condenação de seus autores, editores ou leitores [...] As fogueiras em que são lançados os maus livros constitui a figura invertida da biblioteca encarregada de proteger e preservar o patrimônio textual. Dos autos-de-fé da Inquisição às obras queimadas pelos nazis, a pulsão de destruição obcecou por muito tempo os poderes opressores que, destruindo os livros e, com frequência, seus autores, pensavam erradicar para sempre suas ideias (CHARTIER, 1998, p.23).

A pulsão de destruição dos livros e pensadores corresponde ao sonho de apagar o último vestígio de suas ideias no mundo. O autor surge então primeiramente como fomentador (*fauteur*) de textos, citações, discursos, sugere Chartier, motivo pelo qual na gênese do autor se encontra um crime de pensamento escrito.

Ele evocava, por exemplo, esses textos no início da era moderna que, por transgredirem a ortodoxia política ou religiosa, eram censurados ou perseguidos. Para identificar e condenar aqueles que eram seus responsáveis, era necessário designá-los como autores. As primeiras ocorrências sistemáticas e ordenadas alfabeticamente de nomes de autores encontram-se nos Índices dos livros e autores proibidos, estabelecidos no século XVI pelas diferentes faculdades de teologia e pelo papado, e depois nas condenações dos Parlamentos e nas censuras dos Estados. É isso que Foucault chama de “apropriação penal dos discursos” – o fato de poder ser perseguido e condenado por um texto considerado transgressor.

Quando se lança à fogueira o livro, ou mesmo o autor, o que se pretende destruir não é apenas a obra encadernada, nem prioritariamente o corpo de seu responsável, mas as ideias impensáveis para um totalitário. Mais do que isso, o objeto da incineração se dirige às coisas que essas ideias incitam ou mesmo produzam: blasfêmia, insubordinação ou revolução. Se no teatro de Pirandello são os personagens que buscam o autor, o autor já foi antes, na história, encontrado pelo delito de sua obra. Mas a censura não se dirige apenas ao autor ou ao editor, seja seu livro manuscrito ou tipografado. Os leitores também sofrem condenação. Lucien Febvre e Henri-Jean Martin, em um obra fundamental para se entender este fenômeno histórico e cultural que chamamos livro (*O*

aparecimento do livro, de 1958), não deixam de tratar do problema da censura : “Foi para isso que em 1475 a Universidade de Colônia recebeu do papa um privilégio autorizando-a a censurar os impressores, os editores, os autores e até mesmo os leitores de livros perniciosos” (FEBRE, MARTIN, 2017, p.342). “Maus livros”, “livros proibidos e perniciosos”: são os termos usados por ambos os historiadores para definir essa prática persecutória, que é anterior ao surgimento da imprensa e reclama, muitas vezes, a associação entre a igreja e o príncipe, na medida em que reversamente induz a impressão e o comércio clandestinos das obras. Entre a história crítica e a literatura distópica há, por trás dos livros, em todo o caso, três grandes perigos que se constituem como ameaça, decadência e traição para o poder: 1. O pensamento e o conhecimento; 2. O gosto e a imaginação; 3. O amor e as relações afetivas. O campo da filosofia e das ciências, o domínio da estética e das artes, e por fim, o campo da ética e da política. O que implica, e para ficarmos por ora apenas no primeiro tópico, o desprezo ao intelectual, o amante dos livros. Para que então serviria a escola, nesta sociedade? E os livros, o que são, de que valeriam? O capitão Beatty, chefe de Montag, diz para o seu subordinado em tom de lição:

Com a escola formando mais corredores, saltadores, fundistas, remendadores, agarradores, detetives, aviadores e nadadores em lugar de examinadores, críticos, conhecedores e criadores imaginativos, a palavra “intelectual”, é claro, tornou-se o palavão que merecia ser. Sempre se teme o que não é familiar (...) Todos devemos ser iguais. Nem todos nasceram livres e iguais, como diz a Constituição, mas todos se *fizeram* iguais. Cada homem é a imagem de seu semelhante e, com isso, todos ficam contentes, pois não há nenhuma montanha que os diminua, contra a qual se avaliar. Isso mesmo! Um livro é uma arma carregada na casa vizinha. Queime-o. Descarregue a arma. Façamos uma brecha no espírito do homem. Quem sabe quem poderia ser alvo do homem lido? Eu? Eu não tenho estômago para eles, nem por um minuto (BRADBURY, 2014, pp.81-82).

O nivelamento igualitário garante a paz entre os humanos, a paz da mediocridade: ninguém é melhor que ninguém, portanto é necessário que cada qual continue o mesmo, seja no máximo útil e resolutivo, para uma boa educação de fundistas e remendadores, gente de ação. Para o capitão Beatty o livro não passa de “uma arma carregada”, um perigo, um crime. Mas que pavor se oculta atrás da penalização dos discursos e dos autores e que terror o sustenta?

Fahrenheit 451 levanta essa questão, em Bradbury ou Truffaut, e talvez atualmente ela esteja no centro de uma suspeita contra as mais variadas formas de fascismo de nossa sociedade. O fascismo corresponde, sem dúvida, a um fenômeno complexo, antes ainda, ideologicamente confuso na sua origem, “colagem de diversas ideias”, como diz Umberto Eco, “uma colmeia de contradições” (ECO, 1995). É histórico e político seu acontecimento, e em razão disso, seu objeto de seu estudo é temporalmente delimitado: entre 1919 e 1945.¹⁵ Mas seu método de funcionamento, sua estratégia de poder e de propaganda, seu efeito de massa e difusão entre as diferentes classes sociais, não necessariamente se reduzem ao passado, seja a Mussolini ou a Hitler, Franco ou Salazar. Por isso Umberto Eco elabora o conceito de *fascismo eterno*, para o qual atribui alguns traços, dentre os quais está a guerra, ou a iminência da guerra, contra o pacifismo, o menosprezo ao mundo intelectual, a não aceitação do desacordo, o medo da diferença, a frustração individual ou social.¹⁶ O pensador

15 Dada a variedade dos regimes que possam se assemelhar ao chamado fascismo histórico, e a consequente indefinição do termo, vem-se acentuando cada vez mais, como diz Edda Saccomani na edição de 1983, “a tendência de restringir seu uso apenas ao Fascismo histórico, cuja história se desenrola na Europa entre os anos 1919 e 1945 e que está essencial e especificamente representado no Fascismo italiano e no nacional-socialismo alemão”. Saccomani, no verbete *fascismo*, do *Dicionário de política* organizado em torno de Norberto Bobbio, lista algumas de suas características fundamentais: um “sistema de dominação”, segundo a representação de “um partido único de massa, hierarquicamente organizado”; “uma ideologia fundada no culto ao chefe, na exaltação da coletividade nacional”; o “aniquilamento das oposições, mediante o uso da violência e do terror”; “um aparelho de propaganda baseado no controle das informações e nos meios de comunicação de massa” (BOBBIO *et al.* 1997, p.466).

16 Umberto Eco fez uma preciosa conferência na Universidade Columbia, em abril de 1995, sobre o que chamou o *fascismo eterno* ou *Ur-Fascismo*. Em sua formação, o “fascismo não era uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, uma colmeia de contradições. É possível conceber um movimento totalitário que consiga juntar monarquia e revolução, exército real e milícia pessoal de Mussolini, os privilégios concedidos à Igreja e uma educação estatal que exaltava a violência e o livre mercado?”. Eco lista quatorze características do fascismo eterno. Aqui apenas nomeio os tópicos sem sua descrição ou explicação: 1. O culto à tradição; 2. A recusa da modernidade, seguida de uma tendência ao irracionalismo; 3. O culto da ação pela ação e a suspeita com relação ao mundo intelectual; 4. A não aceitação do desacordo e da crítica; 5. O medo da diferença; 6. A frustração individual ou social; 7. O privilégio banal de ter nascido no mesmo país, do que se segue o nacionalismo e a xenofobia; 8. O desconhecimento a respeito daqueles que julgam seus inimigos; 9. O pacifismo é um mal e necessária é a guerra; 10. Elitismo aristocrático, desprezo pelos “fracos”, sem excluir um elitismo popular; 11. A educação para o heroísmo e o culto da morte (renúncia de si e disposição para o assassinato); 12. A vontade de poder é transferida às questões sexuais, por isso o machismo e a condenação aos hábitos sexuais não conformistas”. 13. Populismo qualitativo, sem direitos de cidadão, ao contrário, o dever de assumir o papel de povo, cuja vontade é

brasileiro Florestan Fernandes, em seu estudo e interpretação sobre o fascismo na América Latina, de 1981, precisamente o diz: “O fascismo não perdeu, como realidade histórica, nem seu significado político nem sua influência ativa. Tendo-se em vista a evolução das ‘democracias ocidentais’, pode-se dizer que Hitler e Mussolini, com seus regimes satélites, foram derrotados no campo de batalha. O fascismo, porém, como ideologia e utopia, persistiu até hoje, tanto de modo difuso, quanto como uma poderosa força política organizada”. Florestan Fernandes cita a existência de regimes ainda “explicitamente fascistas” em vários países do mundo, porém, mais sutil e rigorosamente, ele analisa uma “versão industrialista ‘forte’ da democracia” que “contém estruturas e dinamismos fascistas” (FERNANDES, 2015, p.34). Não reduzido ao passado, a política fascista sedimenta um terreno de estudo para a própria compreensão do presente. É o que faz Jason Stanley em seu livro *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*, de 2018. Stanley também explora, histórica e conceitualmente, as formas pelas quais o fascismo se exerce em nossas sociedades contemporâneas, no centro das quais se encontra o anti-intelectualismo, como atividade coletiva contra a fábula da “doutrinação marxista” ou contra estudos acadêmicos tais como os de gênero: “A política fascista procura minar o discurso público atacando e desvalorizando a educação, a especialização e a linguagem (...) Quando a educação, a especialização e as distinções linguísticas são solapadas, restam somente poder e identidade tribal” (STANLEY, 2020, p.48). *Fahrenheit 451* de Truffaut vivifica no cinema o mal-estar de nosso tempo como parábola de um futuro não apenas provável, mas já presente, ao menos em alguma medida: por representar o medo da crítica e do saber em nome da lei e da ordem. A proibição dos livros, o trabalho e o prazer de vertê-los a cinza e pó, não é senão a imagem de um método militar, autorizado pela sociedade e mantido pelo Estado, para a redução da linguagem e a neutralização do pensamento.

interpretada pelo líder; 14. A instauração da novilíngua (1984 de Orwell): “léxico pobre e sintaxe elementar”. ECO, 1995. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/43281/umberto+eco+14+lico+es+para+identificar+o+neo-fascismo+e+o+fascismo+eterno.shtml>.

O que pode haver nos livros?

Os créditos iniciais da distopia cinematográfica de Truffaut são propositalmente falados, não escritos, com aproximações rápidas de enquadramento, em *close-up*, nas mais variadas imagens de antenas metálicas, cada qual em uma única matiz de cor (verde, lilás, amarelo queimado...), como espécie de negativos de uma fotografia e símbolo quase profético de uma sociedade interconectada por redes de comunicação. O roteiro é de François Truffaut e Jean-Louis Richard. Aparecem em cena os bombeiros, todos trajados de preto, com luvas e capacete com o número estampado 451, o carro vermelho longo e aberto, futurista, com giroflex, e na parte frontal o emblema da salamandra, símbolo da própria corporação, viatura sobre a qual montam e saem do quartel para cruzar a cidade sob a música de Bernard Herrmann, responsável por boa parte das trilhas de Hitchcock, com quem, aliás, Truffaut tem um dos mais belos livros de conversação sobre cinema.¹⁷ “As coisas de ficção-científica são muito difíceis de realizar e correm frequentemente o risco de ficarem ridículas (...) É por isso que eu pedi a Bernard Herrmann uma música dramática de tipo tradicional sem nenhum caráter futurista”, diz Truffaut (TRUFFAUT, 1985, *tradução nossa*). Os bombeiros têm uma diligência: encontrar livros em uma habitação. O primeiro que aparece é Dom Quixote, dentro de um lustre. Curiosamente, o mesmo livro que é citado, poucos anos mais tarde, na biblioteca da estação de Solaris, no filme de Tarkovsky. Não falta técnica aos bombeiros para, no interior do apartamento, encontrar as mais diferentes edições, mesmo dentro, por exemplo, de um aparelho de televisão: imagem que por si só já ganha uma potência crítica. Os livros são recolhidos, embrulhados e lançados à rua do alto de um prédio, empilhados sobre uma grelha rapidamente montada, banhados pelo querosene e, aos olhos de algumas pessoas, consumidos por uma só labareda cuspidada de uma réplica de fuzil, o lança-chamas empunhado por Montag (Oskar Werner), ao fim de uma extensa mangueira. Terminada essa

17 Cf. Truffaut, François. *Hitchcock/Truffaut: entrevistas, edição definitiva*. Trad. Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

sequência, com o sorriso de orgulho do capitão Beatty (Cyril Cusak), que alude a uma provável promoção a Montag, abre-se o plano de uma paisagem pela qual corta a linha de um metrô suspenso por uma estrutura de aço, em arcos, pela qual o trem desliza. É a primeira vez, dentro do metrô, que Clarisse (Julie Christie) se dirige ao bombeiro, e com ele conversa. A conversa é uma experiência muitas vezes perigosa nessas distopias, inevitavelmente clandestina, no mínimo incomum, sobretudo entre estranhos. Mas Clarisse tem o álibi e a curiosidade da juventude (no filme tem 21 anos, no livro quase 17), e ainda a desculpa de já reconhecer Montag como o seu vizinho. Sua profissão ela deduz: pelo cheiro de querosene, pergunta Montag, sorrindo, sem levar em conta a farda, sobre a qual Clarisse já havia comentado: “por que queima livros?”, ela pergunta rapidamente. “É um trabalho como qualquer outro”, responde o bombeiro: “trabalho com alguma variedade. Segunda, queimamos Miller. Terça, Tolstoi. Quarta, Walt Whitman. Sexta, Faulkner. Sábado e domingo, Schopenhauer e Sartre” (TRUFFAUT, 1966).¹⁸ Clarisse pergunta se Montag não gosta de livros, ao que de imediato o bombeiro responde serem apenas lixo. “Então, por que há ainda pessoas que os lêem sendo tão perigosos?”. Montag supõe inicialmente ser pela proibição, depois pelo fato de que os livros perturbam as pessoas, fazem-nas anti-sociais (TRUFFAUT, 1966). Neste encontro, Clarisse faz mais duas perguntas a Montag, espontaneamente diretas, e existencialmente decisivas: se ele lia os livros antes de queimar e se era feliz. A primeira questão Montag responde negativamente. Para a segunda, a jovem sequer espera resposta. Corre para sua casa.

Clarisse é substancial para Truffaut. Está no filme a um passo de se tornar professora, faz o estágio de formação. Clarisse, e sua família, desaparecem da vizinhança em um dado momento do romance. Clarisse é, aliás, dita morta em Bradbury, informação que capitão Beatty confirma, sem dizer objetivamente a razão deste acontecimento. A conversa do capitão é, de fato, sempre cheia de evasivas, inflada de princípios morais sem premissas, desvios tolerados pela

18 As citações do filme são retiradas do texto legendado em português, do DVD Vídeo, distribuição da Universal pictures, conforme referência completa ao fim do ensaio na Filmografia.

autoridade do cargo, certezas que revelam o medo da interlocução e da dúvida, preceitos de um fascismo estratégico e naturalizado, por isso ele fala, precisa falar, e quer ensinar esses seus preceitos, como se também pudesse e quisesse ser professor. Gosta de Montag porque fala pouco, como diz no filme. Por que, afinal, capitão Beatty se importaria com a moça?

Clarisse McClellan? Temos um dossiê sobre sua família. Nós os observamos cuidadosamente (...) Nunca encontramos um livro. O tio tinha antecedentes vagos: anti-social. A garota? Era uma bomba-relógio. A família vinha alimentando seu subconsciente (...) A coitada da garota está morta, e foi melhor para ela (...). Se não quiser um homem politicamente infeliz, não lhe dê os dois lados de uma questão para resolver; dê-lhe apenas um. Melhor ainda, não lhe dê nenhum (...) Encha as pessoas com dados incombustíveis, entupa-as tanto como os "fatos" que elas se sintam empanzinadas, mas absolutamente "brilhantes" quanto a informações. Assim, elas imaginarão que estão pensando, terão uma sensação de movimento sem sair do lugar (...) Não as coloque em terreno movediço, como filosofia ou sociologia, com que comparar suas experiências. Aí reside a melancolia (BRADBURY, 2012, p.84)

Essa forma primária e despótica de compreender o mundo não é um fenômeno isolado, no caso do capitão Beatty: entupir de fatos e dados as pessoas para que se julguem brilhantemente informadas, e nunca lhes dar mais do que um lado de uma questão, se possível, nenhum lado, para a própria felicidade. Essa forma de compreensão traduz algo a respeito do que está convencida boa parte das pessoas nas cidades distópicas: o risco de se pisar em terrenos movediços como a filosofia e a sociologia e o perigo de se guardar e ler livros dessa natureza. Os bombeiros invadem casas, mas atuam também nas ruas, calçadas, nos parques, interceptam crianças, velhos, abrem mochilas, bolsas, tocam a barriga de uma gestante, cenas que Truffaut inventa com muita perspicácia, porque, como ele próprio admite: este filme, "como todos os filmes tirados de um bom livro, pertence pela metade a seu autor, Ray Bradbury" (TRUFFAUT, 1985, *tradução nossa*). A outra metade está nas mãos do cineasta. Ou nos seus olhos. A razão autoritária é, em todo o caso, a coisa mais bem distribuída nos regimes fascistas, como o bom-senso o é entre os humanos para Descartes. Capitão Beatty reúne em si a simplificação de um mundo no qual é melhor que não haja lugar para a hesitação, para que a dúvida não dê lugar à investigação, a investigação às ideias, e as ideias não afastem as pessoas das coisas banais, ou crie condições

para a melancolia, a depressão, o suicídio. O mais contraditório é que é justamente este tipo de sociedade que permite, por exemplo, a normalização do suicídio, como acontece em *Fahrenheit*. A primeira vez na história que Montag entra em sua casa é para flagrar a companheira no chão do banheiro, já quase sem vida, depois de ingerir um frasco de pílulas para dormir (no filme, estimulantes com sedativos). Os agentes da emergência resolvem o problema como uma ocorrência habitual, dez casos por noite (romance), cinquenta por dia (filme): duas máquinas bastavam, uma para sugar o veneno do estômago, a outra para drenar “todo o sangue do corpo” e substituí-lo por sangue e linfa frescos” (BRADBURY, 2012, p.33). A percepção confusa e temerosa da realidade das coisas do capitão Beatty encontra apoio e ressonância em Linda (Milred no romance), companheira de Montag. É ela quem, ao fim da história, o denuncia, ao depositar o envelope na caixa de delações do quartel. Por quê? É insuportável ter um marido leitor, quando até então era um homem da lei, e agora não parava de trazer e esconder livros em casa, livros que são lixo, como dizem as amigas. Montag também deixa de se ocupar com a companheira, simplesmente porque, como diz a ela, não pode perder tempo: precisa de seus livros para “absorver as recordações do passado” (TRUFFAUT, 1966). Quando Montag desliga a tela da sala e lê em voz alta o trecho de um romance para as amigas de Linda (Julie Christie), já bastante assustadas com a audácia do proibido, uma delas chora compulsivamente: “não aguento mais esses sentimentos. Esqueci-me desses sentimentos” (TRUFFAUT, 1966). Apenas a poesia, a obra de arte, pode articular a voz muda de um sentimento, reinventá-lo para ser lembrado, ou percebido pela primeira vez, como se algo desconhecido emergisse de dentro do corpo. Esquecer é a regra em *Fahrenheit*: até mesmo de fatos inesquecíveis (Linda não lembra como conheceu Montag), ou mesmo de coisas que não são somente fatos, nem apenas coisas, mas sensações. Para Linda, que passa a maior parte do tempo em casa, bastava a Família fictícia dos personagens de programas interativos das telas. Programas nos quais por vezes atuava, à maneira de uma atriz, com um roteiro previsto, sob a ilusão de que respondia sincronicamente às perguntas, ou apenas os assistia, sozinha, ou na companhia de suas amigas. Todas as pessoas

estavam sempre conectadas. Os moradores daquela cidade eram chamados de *primos e primas*, como se pertencem à mesma família. Perder essas amigas, como acontece quando Montag lê o trecho de um romance, significa para Linda deixar “de ser popular” e de pertencer à Família (TRUFFAUT, 1966). O valor do social, ainda que a família seja virtual, é superior ao valor da cultura, para a qual os livros ainda são um dos suportes materiais possíveis de nossa tradição, impresso ou digital. No filme, é a mesma atriz que interpreta ambas as personagens, Linda e Clarisse: Julie Christie, a quem Truffaut julga excepcional como companheira das gravações. Clarisse, de cabelo curto, aparece nas cenas de frente, Linda, de cabelos longos, predominantemente de perfil, um perfil “muito bonito, à maneira de um desenho de Cocteau; o nariz reto e o lábio superior bem marcado” (TRUFFAUT, 1985, *tradução nossa*).

Clarisse é mais valiosa para Truffaut do que para Bradbury: ela reúne, em uma só figura, o papel da menina do romance ao papel do professor Faber, que orienta Montag tanto para a rebelião quanto para a fuga da cidade. O personagem do professor Faber é portanto suprimido no filme. Assim como o cão autômato do romance, criatura de aço, bronze e cobre de oito pernas, Truffaut o descarta: seus olhos prescrutadores na direção de Montag, na obra de Bradbury, são substituídos pelo olhar de um colega bombeiro, Fabian (Anton Diffring), que o repara sistematicamente, como se pudesse apanhá-lo desprevenido, por algum vacilo de caráter, sempre tão metódico e eficiente. Em torno de Clarisse também está sua tia, com quem mora, a senhora que morre cremada na imensa fogueira formada pelos livros de sua biblioteca, durante a ação dos bombeiros. Uma sequência bela e terrivelmente dramática na história do cinema. Depois de os bombeiros terem espirrado querosene nos livros e contado o tempo para que a senhora abandonasse a casa, ela mesma acende o fósforo, os bombeiros recuam, é o último gesto de sua liberdade, privada já do que lhe dava sentido. Pouco antes, capitão Beatty lhe pergunta: o que quer, o martírio? Ao que a tia (Bee Duffell) de Clarisse responde: “Não, quero apenas morrer como vivi” (TRUFFAUT, 1966). Quando o capitão Beatty encontra essa biblioteca, na parte superior da casa, em uma espécie de sótão, imediatamente chama Montag (que em Truffaut já havia começado a ler), e com uma fisionomia radiante o capitão comenta ter visto uma

igual assim apenas muito jovem, nem possuía ainda o direito de portar e usar o lança-chamas. Capitão Beatty aproveita a ocasião para expor o seu desprezo à literatura e à filosofia, às novelas e aos sistemas de pensamento, por tudo aquilo que desconhece, ou porque nada existe do que contam, ou porque é a disputa e a vaidade que conduzem os raciocínios. Fabian, o colega bombeiro, flagra, entre os livros de uma prateleira, Montag escondendo em sua bolsa um dos exemplares. Em uma sequência anterior a essa, quando Clarisse liga para a central dos bombeiros, de uma cabine bem ao lado do quartel, e se passa pela mulher de Montag para avisá-lo doente, é Fabian quem vê seu colega com uma desconhecida. Fabian, o olhar do cão autômato do romance. Clarisse, nessa ocasião, convence Montag a acompanhá-la até a escola de onde recém havia sido dispensada como professora, sem saber o motivo. A cena do corredor da escola retorna em um pesadelo de Montag, com uma técnica onírica hitchcockiana: a imagem do corredor da perspectiva de quem por ele caminha, as paredes instáveis, imagem sobre a qual aparece o trilho suspenso, da perspectiva agora do trem em movimento, a música de Bernard Herrmann, depois a casa da tia, o amontoado de livros ao chão, e a imagem de Clarisse, que saca dos bolsos os fósforos, como presa de um destino semelhante ao da tia, sorri, disposta também a morrer por algo além de si mesma. Em Bradbury, Montag, antes de seu primeiro contato com a leitura, desabafa: “Deve haver alguma coisa nos livros, coisas que não podemos imaginar, para levar uma mulher a ficar numa casa em chamas; tem de haver alguma coisa. Ninguém se mata a troco de nada” (BRADBURY, 2012, p.73).

O exílio das pessoas-livros e a memória como resistência

Mas, afinal, o que pode haver nos livros? Se permanecem fechados, nada. “O que é um livro que não se lê?”, pergunta Maurice Blanchot: “Algo ainda que não está escrito. Ler seria, pois, não escrever de novo o livro, mas fazer com que o livro se escreva ou *seja* escrito – desta vez sem a intermediação do escritor, sem ninguém que o escreva” (BLANCHOT, 1987, p.193). Sem dúvida, há livros que

poderiam permanecer fechados ou, antes, dispensados de existir. Nietzsche, com aquela ironia muitas vezes cruel, sugere uma lei draconiana para escritores: “Deveríamos considerar o escritor como um malfeitor que apenas em raríssimos casos merece a absolvição ou a graça: isto seria um remédio contra a proliferação dos livros”. (NIETZSCHE, 2000, p.135). Mas, também não é tão simples assim: evitar tanto a proliferação de autores quanto o alcance de seus textos, cuja banalidade e narcisismo ofendem o juízo minimamente treinado nas letras. A beleza, o rigor, a fluência e a generosidade de quem escreve não deixa de ser medida pelos mesmos critérios e virtudes de quem lê. Se houvesse tal lei, quem a aplicaria? O malfeitor de Nietzsche, em um regime de opressão, não poderia ser o escritor mais lucidamente feroz e perspicaz? A tradição, em todo o caso, não oferece poucas obras cuja potência literária e pertinência filosófica são indiscutíveis, por aquilo que se firmou justamente como tradição na história do Ocidente, pela imbricação da leitura, da escritura e da crítica, e que como tal surgiu e permaneceu, ou melhor, prosseguiu. Ítalo Calvino colocou um problema importante no título de uma de suas obras: *por que ler os clássicos*. Quem hoje se presta a abrir livros para lê-los e aprendê-los, rastreá-los com o máximo de atenção, relê-los com espanto, sobretudo se exigem calma para sua descoberta, tempo para sua interpretação, contra o que não bastaria dizer “isso não combina comigo, portanto não me serve”? As obras de arte não existem para nos servir, apenas servem para nos lembrar, já que o devir da história é coberto pelo furor natural do esquecimento. A cultura, nesse sentido, é uma contra-natureza. “Os livros servem para nos lembrar quanto somos estúpidos e tolos”, diz o professor Faber de Bradbury: “São o guarda pretoriano de César, cochichando enquanto o desfile ruge pela avenida: “Lembre-se, César, tu és mortal” (BRADBURY, 2012, 111). Os livros talvez nos dissessem: “Lembra-te do que ignoras”.

Faber, aliás, é um nome nada casual para o personagem de um professor que, como tal, não é apenas o protetor dos livros, como suporte das mais variados gêneros de discursos e estilos de escrita, entre crônicas e epístolas, teses e sermões, mas o hermeneuta de uma cultura que fez da escrita um meio privilegiado de circulação de algo para além de seus autores, de Safo de Lesbos a

César Vallejo. O termo *faber* tem origem no latim e indica artesão, artífice, e pode especificá-lo ainda mais, como o carpinteiro ou escultor. É possível reconhecer muitas correspondências entre o professor e o escultor, já que uma parte da educação é modelar o caráter, de si mesmo e do outro. E se o professor é aquele que tem por profissão proferir (*profiteor, profiterere*), ou seja, declarar publicamente, ele o declara com base naquilo que já foi dito, na maior parte das vezes, escrito, já que o dito se perde na voz que articula o som a quem ouve, entre a palavra e o mundo, a frase e o diálogo. Em contrapartida, os livros são objetos fabricados, em dois sentidos. Como objetos físicos passam por um processo de impressão gráfica, corte, costura, capa, contracapa etc. Como frutos do pensamento, o livro existe por uma manufatura das ideias. Em um sentido amplo, como escreve Hannah Arendt:

As obras de arte são frutos do pensamento, mas nem por isto deixam de ser coisas. O processo de pensar, em si, não é capaz de produzir e fabricar coisas tangíveis como livros, pinturas, esculturas ou partituras musicais (...) Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é o mesmo artesanato que, com a ajuda do instrumento primordial – a mão (...) – constrói as coisas duráveis do artifício humano (ARENDE, 2004, 182).

Na comunidade de pessoas-livros de *Fahrenheit* acontece uma inversão desse processo de reificação do labor do pensamento, labor transfigurado pelo gesto de uma mão que escreve a grafia justaposta das palavras, em verso, prosa ou conceito. As pessoas-livros fazem o contrário: da leitura repetida de um artefato em mãos, o livro, memorizam o seu conteúdo e depois o queimam. Sonham republicar os clássicos depois de superarem o que chamam a *idade das trevas*, como um fenômeno cíclico da história. Mas quem eram essas pessoas? É Clarisse quem fala delas pela primeira vez a Montag. Truffaut cria uma cena no porão da casa de sua tia, aonde Clarisse conduz Montag para encontrar e queimar um pergaminho com o paradeiro de cada um dos amigos de seu tio, um intelectual, que não conseguiu, como Clarisse, fugir da polícia. São pessoas “que desapareceram”, explica Clarisse: “Algumas foram presas mas conseguiram fugir. Outras foram libertadas. Algumas não esperaram ser presas. Apenas se esconderam. Nos campos, nas florestas, nos montes. Elas vivem em pequenos

grupos. A lei não pode tocá-los”. Clarisse revela o caminho a Montag, “rio acima até a antiga estrada de ferro” (TRUFFAUT, 1966). Ambos pressentem a separação definitiva, como se veriam ainda? Montag retorna ao quartel, declara a capitão Beatty o desejo de sair da corporação, mas se vê obrigado à última diligência, sob o apelo amigável do capitão. Com a tropa de bombeiros montados na salamandra, a viatura, Montag chega ao endereço mais do que conhecido: a sua própria casa. À sua surpresa, Fabian responde com um riso cínico. Montag cruza com Linda, que está partindo, com malas em mãos e poucas palavras. A casa é rapidamente ocupada pelos bombeiros. Montag recebe a arma de chamas em mãos e a ordem de encontrar e queimar os próprios livros: ele põe fogo na cama de casal, no quarto, depois, aos gritos do capitão, nos livros. Avisado por Fabian, capitão Beatty se aproxima de Montag para arrancá-lo da farda mais um livro para ser destruído. Montag o toma de volta, se afasta. Capitão Beatty lhe aponta uma pistola. Montag não vacila e lança o fogo contra o capitão. Assim como a tia de Clarisse havia se suicidado com seus muitos livros, Montag foi capaz de matar seu comandante por um único exemplar. O que há em um livro senão a promessa de tantos outros, o caminho de ideias e palavras que produzem prazer à imaginação e entusiasmo ao pensamento, mais do que isso, atravessam e transformam quem conhece por amor ao saber? Michel de Montaigne busca nos livros “o prazer de um honesto passatempo”, e nesse estudo, continua ele, “não me prendo senão ao que possa desenvolver em mim o conhecimento de mim mesmo e me auxilie a viver bem e morrer bem (...)”. Mais adiante, Montaigne declara sua preferência literária: “Quero pensamentos que desde o início ataquem o ponto principal do problema” (MONTAIGNE, 1972, p.199).

É o prazer de encontrar algo nos livros que dá coragem à revolta de Montag. Nem sempre é um prazer de fruição, fácil, mas ao contrário, é lento, sopesado, introspectivo. Em bem poucas palavras muita coisa se diz na boa literatura, mas é preciso ganhar vocabulário, reler a sentença, firmar o ritmo, deixar-se levar, recuar também, e contrapor o gosto que a moda já não mais convence. “Todo mundo pode testemunhar que o prazer do texto não é seguro: nada nos diz que esse mesmo texto nos agradará uma segunda vez; é um prazer friável, cortado

pelo humor, pelo hábito, pela circunstância, é um prazer precário” (BARTHES, 2008, p.62). A reação de Montag, para voltarmos ao filme, e a consequente morte do capitão, não lhe dá escolha senão a fuga. Uma fuga da polícia que o persegue por helicópteros, mas antes por uma milícia de soldados voadores, com duas turbinas sob os braços, único efeito especial futurista usado por Truffaut (fora o poste de emergência dos bombeiros, pelo qual se podia não apenas descer, mas também subir, de um piso a outro do quartel). “As coisas de ficção científica são muito difíceis de realizar e arriscam frequentemente se tornarem ridículas” (TRUFFAUT, 1985, *tradução nossa*). É uma suspeita sobre a qual escreve Jean-Claude Carrière alguns anos mais tarde, em *A linguagem secreta do cinema* (1994): “a ficção científica no cinema envelhece ainda mais rapidamente que nos livros, pois tem que dar forma e substância visível ao futuro” (Jean-Claude CARRIÈRE, 2015, p.110). Não por menos, Tarkovsky, para o seu *Solaris*, pede para sua figurinista não usar nos personagens roupas espaciais: “daqui a trinta anos as pessoas irão rir de nós”, conta a própria figurinista, Nelli Fomina (Joana Amaral CARDOSO, 2016). Truffaut teve esse cuidado de não parecer ridículo. Evitou também incendiar a cidade inteira, como em Bradbury. Quando a polícia perde de vista Montag, o jornal cria um duplo do bombeiro: um ator é posto no seu lugar, visto nas telas das casas correr desesperadamente da polícia, até sofrer rajadas de um helicóptero. Morte ficcional, arquitetada pelo governo para abrandar o pânico dos primos e primas e honrar a eficiência da polícia (próximo ao que chamaríamos hoje de *fake news*, preservando toda a complexidade do termo). Montag de verdade assiste toda a cena em um antigo televisor, já acolhido pela comunidade de pessoas-livros, ciceroneado por um homem chamado *A vida de Henry Brulard* de Stendhal (Alex Scott). “Bem-vindo de volta da terra dos mortos”, ouve Montag no romance de Bradbury, quando recebido nessa comunidade (BRADBURY, 2012, p.182). É apresentado aos marginais amantes da literatura e da filosofia, cujos nomes eram assim substituídos pelos títulos de livros memorizados, e o sobrenome, seus autores: a *República* de Platão, o *Príncipe* de Maquiavel, as *Crônicas marcianas* de Bradbury, *A questão judaica* de Sartre, *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë. Lá onde

reencontra Clarisse e onde ele, Montag, recebe a missão de decorar as *Histórias de mistério e imaginação* de Edgar Allan Poe, o exemplar pelo qual havia lutado contra capitão Beatty. Não deixa de ser estranho vermos no único lugar de alguma liberdade, no exílio de uma floresta, esses amantes de livros submetidos à condição de ventríloquos da tradição. Em contrapartida, não haveria uma postura socrática por trás dessa aparente mimética? Primeiro, por não se confiar na escrita o remédio para a memória, por ser justamente a causa do esquecimento, como aparece em *Fedro*,¹⁹ segundo, se as obras filosóficas e literárias são cópias das ideias da beleza, memorizá-las não serviria de método para a lembrança das próprias ideias, conquanto tenham os clássicos o lugar de modelo em uma cultura? De tudo o que foi escrito, o que afinal valeria guardar para ser transmitido a outras gerações, entre a linguagem artística de uma época e o sonambulismo poético de outra, sobretudo se entre uma e outra se persegue o trabalho do pensamento ou se condena a leitura? Que critérios haveria para julgar o memorável de uma obra de arte literária e filosófica, o memorável não apenas do que ganhou na história divulgação e reconhecimento quando publicado, mas também do que ficou soterrado, selecionado como proibido, marcado como transgressor, ou mesmo desaparecido nas cinzas de uma ordem, religiosa ou política, e vivo apenas nos fragmentos e na glosa de seus discípulos? Hoje podemos guardar bibliotecas inteiras em um único dispositivo do tamanho de um dedo, mas parecemos mais interessados na capacidade de armazenamento de dados do dispositivo do que na experiência de ler e reler os

19 Em *Fedro*, Sócrates narra o encontro entre o demônio Tot e o rei Tamus do Egito. Tot foi quem descobriu “os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e dos dados, e também os caracteres da escrita”. Tot vai ao encontro de Tamus para apresentar suas artes, “com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios”. À medida que Tot as descrevia, o rei fazia suas ponderações. Quando Tot apresenta a escrita como remédio (*phármakon*) contra o esquecimento e a ignorância. Pela afeição que dedica à escritura, replica o rei, “atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício de memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória (*mnémes*), mas apenas para a lembrança (*hypomnéseos*). O que ofereces aos que estudam é simples aparência de saber (*mathetais dóxan*), não a própria realidade (*alétheian*)” (FEDRO, 2011, 275A-B, p.183).

livros que sempre nos devolvem mais do que somos. Há, afinal, ainda quem queira se ocupar de leituras para além dos *posts*, fatos, falsos, editados, reproduzidos, curtidos, polêmicos, terrivelmente verdadeiros, substituídos, e finalmente esquecidos? Como em *1984*: “Tudo se esvanecia na névoa. O passado fora anulado, o ato da anulação fora esquecido, a mentira se tornara verdade” (ORWELL, 2009, p.94). Há um momento do *Fahrenheit* de Truffaut simbolicamente muito rico: Montag vai à casa de Clarisse procurá-la após a morte da tia, e não a encontra. Ao perguntar à vizinha se ela sabia de seu destino, a mulher responde não, simplesmente a levaram, não fazem isso agora? Essas pessoas eram diferentes de nós, ela comenta, e sem dizer mais nada, faz um gesto com a cabeça em direção às antenas sobre as casas da redondeza, e depois outro gesto em direção à casa dos tios de Clarisse: não vemos antenas, é a única casa sem antenas. Não estavam interconectados como todos os outros, todos, sem exceção, partes de uma grande Família virtual de sua cidade. Em contrapartida, Clarisse e o seus tios traziam consigo, bem guardados, uma legião de poetas, dramaturgos, pensadores e romancistas que os ligava não ao mundo privado e fictício dos primos, mas ao mundo público das ideias, ainda e sempre por ser conhecido, a própria cultura, cujas obras literárias, produzidas por mãos humanas, precisam de educação e tempo para serem penetradas e percorridas, como um corpo que sensualmente nos desperta a cada toque e vez decifrado, caso não nos baste uma sociedade de autômatos, estimulados para ação e adormecidos para o pensamento.

Considerações finais

O cinema já foi muito pensado no século 20 e continua a ser uma potência em termos de estética e de massificação, embora as séries de TV em casa tenham envolvido mais as pessoas nos últimos tempos do que a experiência dos longas-metragens em salas de cinema, já predominantemente comercializadas. O movimento da *Nouvelle vague* jamais deixou de pensar o que significa fazer cinema, de tal modo que os bastidores da montagem se tornam também a razão

para se rodar um filme, a exemplo de *O desprezo* (*Le mépris*) de Godard, em 1962, e de *A noite americana* (*La nuit américaine*) de Truffaut, 1973. Mas a guerra e o pós-guerra também colocou o movimento cinematográfico diante dos totalitarismos, razão pela qual Godard não deixou de fazer sua distopia, *Alphaville* de 1965, que como tal, comparativamente a *Fahrenheit 451*, parece uma exceção à estética predominante de um cinema autoral das pequenas coisas e grandes amores, sem os quais faltaria à vida a pulsação da beleza. A narrativa distópica, seja a que projeta um futuro próximo ou a que o imagina distante a ponto de ser perder a noção do tempo, coloca diretamente o problema de nosso presente, no curso do qual as ruínas e catástrofes do passado são apagadas por uma estratégia política de esquecimento dia após dia, nas redes sociais, nos discursos: a condenação da história crítica, a negação dos fatos e das ciências, a perversão do sentido das coisas e dos nomes, o progresso à custa de nossos minérios, matas e povos originários. A ficção representaria algo de nossa realidade ou, inversamente, a nossa realidade já seria distópica o bastante para não mais a crermos? Em que medida a privação do livro, literário ou filosófico, não apenas nos rouba o prazer profano do desconhecido, do ainda não pensado, mas desfaz os vestígios de revolta e consolo gravados pelas palavras, daquelas vozes que ainda falam de seus túmulos, que são os livros fechados? Se *Fahrenheit 451* abusa do fogo para a destruição das ideias subversivas, o archote de Prometeu, no mito trágico do Ocidente, é também a metáfora necessária à razão viva dos mortais, como princípio de domínio das artes e dos ofícios no mundo, entre os quais está a invenção do alfabeto e da escrita. A máxima latina relida como divisa do iluminismo, *sapere aude* (*ousa saber*), ainda perturba o estratégico obscurantismo de Estado. É preciso reativá-la a cada manhã, com as dúvidas e a coragem de nossos antepassados, não poucas vezes queimados ou fuzilados pelo que melhor de si, e de sua língua, puderam nos deixar. Em uma de suas anotações, em *O escritor e seus fantasmas* (1963), Ernesto Sabato lembra a que se destina a literatura:

Dizia Donne que ninguém dorme na carreta que o conduz do cárcere ao patíbulo, e que no entanto todos dormimos desde o útero até a sepultura, ou não estamos inteiramente despertos.
Uma das missões da grande literatura: despertar o humano que viaja até o patíbulo. (SABATO, *tradução nossa*, 2007, p.272).

Referências

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

AUMONT, Jacques (et alli). *A estética do filme*. 9.ed. trad. Maria Appenzeller. Campinas: Papirus, 2012.

BABY, Yvonne. « Entretien avec François Truffaut à propos de "Fahrenheit 451" », *Le Monde*, 18 septembre 1966.

BARROS, Manoel de. *Gramática expositiva do chão: poesia quase toda*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BAZIN, André. *O que é o cinema?* Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Trad. Cid Knipel. 2. Ed. São Paulo: Globo, 2014.

_____. *As crônicas marcianas*. RJ: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C, Varriale et al. 9ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARDOSO, Joana Amaral. No cinema de Tarkovsky a camisa do actor é feita do mesmo material que a cara dele. Entrevista com Nelli Fomina. Lisboa: Ípsilon, 2016.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Trad. Fernando Albagli, Benjamin Albagli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

CLAEYS, Gregory. *Dystopia: a natural history*. New York: Oxford University Press,

2017.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

_____. “Escutar os mortos com os olhos”. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: A imagem-movimento*. Trad. Stela Senra. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018.

DÜLMMANN, Eva. *François Truffaut, Fahrenheit 451: quand les livres brûlent*. Grin, 2007.

ECO, Umberto Eco. *O Fascismo Eterno*, in: Cinco Escritos Morais. Tradução: Eliana Aguiar, Editora Record, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/43281/umberto+eco+14+licoes+para+identificar+o+neo-fascismo+e+o+fascismo+eterno.shtml>.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O aparecimento do livro*. Trad. Fulvia M. L. Moretto & Guacira Marcondes Machado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

FERNANDES, Florestan. “Notas sobre o fascismo na América Latina”. In: *Poder e contrapoder na América Latina*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GIL, Luis García. *François Truffaut*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009.

HAMILTON, Tim. *Fahrenheit 451. A adaptação autorizada*. Trad. Felipe Vieira. São Paulo: Excelsior, Book one, 2019.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Trad. Lino Vallandro, Vidal Serrano. São Paulo, 2011.

_____. *A situação humana*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul (Globo Livros), 2013.

LEM, Stanislaw. *Solaris*. trad. Eneida Frave. São Paulo: Aleph, 2017.

MILL, John Stuart. *Hansard's Parliamentary Debates*. Third series, vol. 190, no. 1517, Cornelius Buck, Paternoster Row, London, 12 March, 1868. Disponível em: https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1868/mar/12/adjourned-debate#S3V0190P0_18680312_HOC_54.

MILNER, Andrew. *Changing the climate: The politics of dystopia*. Continuum: Journal of Media & Cultural Studies Vol. 23, No. 6, December 2009, 827–838.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. v.XI (Os pensadores). Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MORUS, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêia Júnior. São Paulo: Autêntica, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. 4.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ORWELL, George. 1984. Trad. Alexandre Hubner; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O que é o fascismo?* Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Literatura e política*. Jornalismo em tempos de guerra. trad. Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

POSPÍSIL, Jan. *The Historical Development of Dystopian Literature*. UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUC, 2016. Disponível em: https://theses.cz/id/dlhyhf/Dystopia_Pospisil.pdf.

RABOURDIN, Dominique. *Truffaut par Truffaut*. Paris: Éditions du Chêne, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. *As distâncias do cinema*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

ROSSET, Clément. *Reflexiones sobre cine*. Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

SABATO, Ernesto. *Obra completa. Ensaaios*. 4ª.ed. Buenos Aires: Seix Barral, 2007.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2020.

STOCK, Adam. *Mid Twentieth-Century Dystopian Fiction and Political Thought*. Doctoral thesis, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2011. Disponível em: <http://etheses.dur.ac>.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2017.

TRUFFAUT, François. *Le plaisir des yeux*. Paris: Champs arts, 1987.

_____. *Las películas de mi vida*. Trad. Nicolás Gómez y Guadalupe Marando. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2015.

_____. *Hitchcock/Truffaut: entrevistas, edição definitiva*. Trad. Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Truffaut par Truffaut, Fahrenheit 451, un tournage difficile*. Extraído de Dominique Rabourdin, Truffaut par Truffaut. Éditions du Chêne, 1985. Disponível em: <https://www.cinematheque.fr/expositions-virtuelles/truffaut-par-truffaut/index.php?id=9>.

WELLS, H.G. *A Modern Utopia*, ed. Mark R. Hillegas. Lincoln: University of Nebraska Press, 1967.

ZAMIÁTIN, Ievguêni. *Nós*. Trad. Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017.

Filmografia

A arte de François Truffaut. A noite americana (1973, 115 min.). *De repente, num domingo* (1983, 111 min.). *Atirem no pianista* (1960, 82 min.). DVD Vídeo. Versátil Home Vídeo (colorido e preto e branco). Idioma: Francês. Legendas: português.

As duas inglesas e o amor, 1971. Dir. François Truffaut. Roteiro: François Truffaut e Jean Gruault. Baseado no romance homônimo de Henri-Pierre Roché. mk2. Versátil Home vídeo (129 min.). Colorido. dolby digital 2.0. Idioma: Francês. Legendas: português.

Coleção Jean-Luc Godard. Para sempre Mozart (81 min.). *Alphaville* (95 min.). *Tempo de guerra* (77 min.). DVD Vídeo. Europa Filmes. Idioma: Francês. Legendas: português.

Fahrenheit 451, 1966 (longa-metragem). Dir. François Truffaut. Roteiro: François Truffaut e Jean-Louis Richard. Baseado no romance de Ray Bradbury. Produção: Lewis Allen. Distribuição: Universal Pictures. DVD Vídeo (111 min.). widescreen anamórfico. Cor. dolby digital 2.0, em, em inglês. Legendas: inglês e português.

Louis Malle (coleção). Pretty baby – Menina bonita (1978, 105 min.). *Lua negra* (1975, 100 min.). *Amantes* (1958, 90 min.). *Zazie no metrô* (1960, 92 min.). DVD Vídeo. Cor/PB. Dolby digital 2.0. Idioma: Francês. Legendas: português.

Nouvelle vague (1). O ano passado em Marienbad (1961, 93 min.), de Alain Resnais. *Os libertinos* (1959, 78 min.), de Jean-Pierre Mocky. *Um só pecado* (1964, 95 min.), de François Truffaut. *Banda à parte* (1965, 95 min.), de Jean-Luc Godard. *A baía dos anjos* (1963, 84 min.), de Jacques Demy. *Paris nos pertence* (1960, 136 min.), de Jacques Rivette. DVD Vídeo. Versátil Home vídeo. Preto e branco. Idioma: Francês. Legendas: português.

Nouvelle vague (2). Uma mulher casada (1964, 95 min.) de Jean-Luc Godard. *Educação sentimental* (1962, 92 min.), de Alexandre Astruc. *Ascensor para o cadafalso* (1958, 91 min.) de Louis Malle. *O silêncio do mar* (1949, 87 min.), de Jean-Pierre Melville. *Céline e Julie vão de barco* (1974, 194 min.). P&B e colorido. DVD Vídeo. Versátil Home vídeo. Preto e branco. Idioma: Francês. Legendas: português.

Nouvelle vague britânica. Tudo começou num sábado (1960, 89 min.), de Karel Reisz. *Um gosto de mel* (1961, 100 min.), de Tony Richardson. *Vida de solteiro* (1960, 104 min.), de Tony Richardson. *Ainda resta esperança* (1962, 112 min.), de John Schlesinger. DVD Vídeo. Versátil Home vídeo. Preto e branco. Idioma: Francês. Legendas: português.

Nouvelle vague Tcheca. Trens estreitamente vigiados (1966, 93 min.), de Jiří Menzel. *A virgem milagrosa* (1967, 96 min.), de Štefan Uher. *Diamantes da noite* (1964, 67 min.), de Jan Němec. *Iluminação íntima* (1965, 73 min.), de Ivan Passer. DVD Vídeo. Versátil Home vídeo. Preto e branco. Idioma: Francês. Legendas: português.

O desprezo, 1963 (longa-metragem). Dir. e roteiro Jean-Luc Godard. Baseado na obra de Alberto Moravia. Prod. Georges Beauregard, Carlo Ponti. DVD Vídeo (103 min.). Legendas: português. Idioma: Francês.

O último metrô, 1980. Dir. François Truffaut. DVD. Versátil Home vídeo (127 min.). Colorido. Legendas: português. Idioma: Francês.

Solaris, 1972 (longa-metragem). Dir. Andrei Tarkovski. Roteiro: Andrei Tarkovski, Friedrich Gorenstein. Produção: Mosfilm. Continental Home Video: DVD (166 min.) dual layer, 16:9 widescreen anamórfico, cor/pb, NTSC, dolby digital 2.0, em russo. Legendas: português, inglês e espanhol.

A EDUCAÇÃO PELA AMIZADE E PARA A JUSTIÇA NA ÉTICA DAS
VIRTUDES A PARTIR DE ARISTÓTELES E SPINOZA

Thiago Cabrera¹

Universidade Católica de Petrópolis

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira²

Universidade Católica de Petrópolis

Resumo

A ética das virtudes mostra-nos que o desenvolvimento do discurso moral permite o diálogo entre as mais diversas correntes filosóficas que trataram do tema. A pesquisa proposta neste artigo, seguindo Aristóteles e Spinoza, concentra-se em duas tarefas: descrever a natureza dessa capacidade de avaliação teleológica e explicar como ela pode ser adquirida por um indivíduo, na medida em que é o objetivo mais importante da educação. Em nosso percurso, três problemas centrais são destacados: (1) se a avaliação teleológica deve ser considerada uma atividade exclusivamente racional; (2) como a avaliação teleológica pode abranger a justiça ou as obrigações mútuas; e (3) qual é o papel da amizade no processo de formação da capacidade de avaliação teleológica. Aristóteles e Spinoza conduzem-nos nesta pesquisa e apresentam-nos dois modelos de homens éticos, o homem expedito e o homem livre. Portanto, comparando a ética de ambos os filósofos, descobrimos que somente na ação moral o homem caminha para sua plenitude, seu fim, sua felicidade, mas em ambos os casos a virtude mostra-se o caminho desejável, emulado pelos respectivos modelos de homem virtuoso.

Palavras-chave: Teleologia. Ética das virtudes. Homem expedito. Liberdade. Educação do caráter.

Abstract

Virtue ethics shows us that the development of moral discourse allows the dialogue between the most diverse philosophical currents that dealt with the theme. The research proposed in this paper, following Aristotle and Spinoza, focuses on two tasks: describing the nature of this teleological assessment capability and explaining how it can be acquired by an individual, insofar it is the

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

2 Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso (PUST).

most important aim of education. In our route, three central problems are highlighted: (1) whether teleological evaluation should be considered an exclusively rational activity; (2) how teleological evaluation may encompass justice, or obligations to each other; and (3) what is the role of friendship in the process of forming teleological assessment capacity. Aristotle and Spinoza lead us in this research and present us two models of ethical men, the expeditious man and the free man. Therefore, by comparing the ethics of both philosophers we find that only in moral action does man walk to his fullness, his end, his happiness, but in both cases virtue proves to be the desirable path, emulated by the respective models of virtuous man.

Keywords: Teleology, virtue ethics, expeditious man, freeman, character education.

1. Introdução

Saber orientar-se na vida prática envolve, conforme apontou Aristóteles, a capacidade racional de deliberação acerca de assuntos contingentes e particulares. Defensores contemporâneos de uma ética das virtudes têm ressaltado que esta deliberação comportaria não apenas a avaliação de qual seria *o melhor meio* à disposição para atingir um determinado fim em cada situação (o que chamaremos de avaliação instrumental), mas também – o que não é tão claro em Aristóteles – a avaliação de qual seria *o melhor fim* a se ter em vista em cada caso (o que chamaremos de avaliação teleológica).

A investigação proposta neste artigo concentra-se em duas tarefas: descrever a natureza dessa capacidade de avaliação teleológica e explicar como pode se dar a sua aquisição por um indivíduo. Em nosso percurso, três problemas centrais são frisados: (I) se a avaliação teleológica deve ser considerada uma atividade exclusivamente racional; (II) como a avaliação teleológica está relacionada a um modelo de homem feliz; e (III) qual é o papel da amizade e da justiça no processo de formação da capacidade de avaliação teleológica.

Em linhas gerais, na seção 1, argumentamos quanto ao problema (I), que a avaliação teleológica deve implicar não apenas componentes racionais, mas desiderativos e emocionais. A fim de responder ao problema (II), comparamos na seção 2 dois modelos de homem feliz, o homem expedito de Aristóteles e o homem livre de Spinoza, propondo uma noção de avaliação teleológica em que

se compreende a finalidade como imanente à natureza. Finalmente quanto ao problema (III), caracterizamos primeiramente as noções de amizade e justiça em ambos os filósofos na seção 3, para enfim assinalar na seção 4 como o cultivo de relações de amizade em consonância com a justiça, constitui parte fundamental do processo educativo de aperfeiçoamento da capacidade de avaliação teleológica e da formação do caráter de um indivíduo, e como essa formação deve privilegiar o tipo de amizade próprio aos modelos de homem discutidos na seção 2.

A referência aos modelos do homem expedito de Aristóteles e o homem livre de Spinoza se justifica porque, em ambos os filósofos, o aspecto pedagógico da virtude se manifesta por um elemento emulador para o processo de formação do caráter.

2. Os Fins e Avaliação Teleológica

Fins não são uma questão qualquer para a ética das virtudes. Nessa tradição de filosofia prática, bem e fim costumam coincidir: toda ação persegue fins enquanto estes são tidos pelo agente como bens que o atraem. Por isso a ética, enquanto saber dedicado a bens, pode ser também compreendida como saber dedicado a fins. Numa perspectiva mais contemporânea, essa preocupação da ética das virtudes com o bem ou fim também pode ser formulada nos termos de uma preocupação com o sentido da ação e, numa perspectiva mais ampla, com o sentido da vida.

Ainda segundo a tradição da ética das virtudes, a finalidade própria à ética difere radicalmente da finalidade própria à atividade teórica. Já no livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles caracteriza a filosofia prática e a ética como um saber voltado a *tornar* o homem bom, isto é, não se visa primariamente o conhecer em si, mas a transformação do caráter. Assim, a ética investiga o que é bom e *ser* bom para o homem em termos gerais apenas na medida em que este saber pode contribuir para a realização do bem humano. Por seu teor genérico, todo conteúdo descritivo ou prescritivo de um estudo geral da ética, como a *Ética a*

Nicômaco, deve ser considerado mero preâmbulo ao saber ético de fato, ou exemplificação mínima de uma de suas possibilidades. O saber ético de fato é um saber agir no mundo concreto, com suas particularidades e contingências. Ele só pode ser desenvolvido na prática da própria experiência cotidiana, e precisa ter em conta as circunstâncias singulares da existência do agente.

Embora particulares e contingentes, contudo, os bens humanos não devem por isso ser considerados arbitrários ou totalmente relativos. Se, por um lado, oferecem-se ao agente a cada momento diversas possibilidades de agir e de ser, por outro, nem todos os fins à disposição se igualam quanto a uma realização mais desenvolvida de suas potencialidades.

Para entendê-lo, é interessante distinguir entre potencialidades imediatas e mediatas. Escrever um romance, conceber uma nova teoria, conquistar fluência numa língua, construir uma casa etc. são realizações potenciais não concretizáveis num plano imediato. Elas requerem uma série de ações ao longo do tempo. Louvamos bens ou realizações mediatas mais do que realizações imediatas, porque aquelas são árduas, requerem persistência, tenacidade, entre outras “virtudes de autocontrole racional”³. É possível argumentar que realizações mais desenvolvidas e complexas não guiadas por instinto sejam algo de distintivamente humano, possibilidades abertas por sua racionalidade.

Por razão semelhante, pode-se argumentar que certas possibilidades de ação modeladas por preocupações com a justiça e a liberdade referidas a outrem merecem ser consideradas melhores do que aquelas incompatíveis com estas preocupações, na medida em que as primeiras envolvem a coordenação, cooperação e organização racional entre os seres humanos na busca de bens comuns mais desenvolvidos do que os bens perseguidos individualmente.

A mediação se faz, portanto, presente tanto na razão de bem por complexidade e plenitude de realizações quanto na razão de bem por colaboração comunitária. Para estes casos, é provável que haja avaliações teleológicas, guiando a tomada de decisões. Há também, é claro, bens imediatos,

3 Expressão utilizada por Bernard Williams (2005, p. 98).

bens que atraem por impulsos imediatos, sem intervenção de deliberação ou avaliação racional no momento que precede a ação.

Aristóteles reconhece a existência de ações não escolhidas ou não deliberadas, embora voluntárias, isto é, passíveis de responsabilização, porque derivam do caráter adquirido do agente (EN III). Chamaremos essas ações irrefletidas ou pouco mediadas pela razão prática de ações intempestivas. Deve-se ponderar, contudo, que as ações intempestivas têm uma imediatidade apenas aparente, pois derivam da mediação do caráter, formado por uma história de deliberações e avaliações teleológicas anteriores. A modelagem desse caráter através de uma educação de virtudes, que deve incluir vínculos de amizade, será tratada na seção 4.

Podemos agora retornar ao nosso problema central (I): em que consiste a avaliação teleológica e se dela participa não apenas o racional mas também o sensitivo e emocional. Em Aristóteles, é possível encontrar uma definição da *phrónesis* poderia apontar para este componente específico que chamamos de avaliação teleológica: “é necessário que a sensatez [sabedoria prática, *phrónesis*] seja uma disposição prática conforme a um sentido orientador e capaz de pôr a descoberto o bem humano” (EN VI, 5, 1140b 20). Esse “pôr a descoberto” envolve saber identificar ou avaliar bens em cada caso particular com o auxílio da razão prática no momento que antecede a ação, em consonância com a responsividade imediata das disposições sensitivas e emocionais do indivíduo, provenientes de um caráter previamente consolidado.

A avaliação teleológica consistiria, portanto, na atividade racional de reconhecer bens conforme um caráter em situações concretas ou, numa compreensão mais contemporânea, o interpretar *algo* como bem segundo disposições afetivas e valorativas num contexto determinado. Neste “*algo*” devem-se incluir não apenas coisas, mas antes de tudo ações ou atividades humanas, consideradas os bens mais importantes segundo a ética das virtudes. O bem agir é sempre fim em si mesmo e fim mais elevado que bens externos (riqueza, honra etc.), o que caracteriza uma prioridade do bem imanente às ações ou atividades humanas, conforme veremos na seção 2.

A participação das dimensões sensitiva e afetiva na avaliação teleológica é patente, seja por toda ação derivar do caráter, seja pela limitação constitutiva da razão prática em compreender todas as possibilidades de agir ou circunstâncias relevantes a cada momento. Embora essa participação varie em intensidade conforme a ocasião, é lícito dizer que não há avaliação teleológica puramente racional. Conforme veremos mais tarde, a vida prática é orientada por uma racionalidade fática, dependente de modelos de vida e caráter existentes no mundo histórico.

Numa ética das virtudes, a sabedoria prática está entrelaçada com o caráter virtuoso na determinação dos fins que se devem buscar. A avaliação teleológica envolve, portanto, tanto um componente de deliberação racional imediata ou mediada quanto um componente de responsividade sensitiva e emocional. Ambos só são formados pela experiência concreta de situações particulares e contingentes.

3. Dois tipos de modelo de caráter humano

3.1 O Homem expedito aristotélico

O modelo de homem na Filosofia Prática de Aristóteles é o *spoudaios anér*, o homem expedito, cujas ações devem representar a medida de valor para todos que almejam alcançar a boa vida, e, por conseguinte, o aperfeiçoamento da sua capacidade de avaliação teleológica. Nesta primeira abordagem do modelo de homem aristotélico, procuraremos delinear sua caracterização geral bem como estabelecer alguns pressupostos ligados em parte a conceitos metafísicos para a comparação entre este e o modelo spinoziano de homem.

Os traços centrais do homem expedito podem ser assim resumidos: age segundo a razão; sabe julgar retamente sobre ações virtuosas; é esforçado; ao avaliar aquilo que para ele é bem, identifica o verdadeiro bem; age voluntariamente; tem uma vida mais agradável que a do vicioso; é medida do que

estimável e prazeroso, isto é, dos valores⁴.

Ao procurar definir a felicidade, na culminância do chamado argumento do *érgon* do livro I da *Ética a Nicômaco*, não por acaso se dá uma das ocorrências mais emblemáticas do *spoudáios anér*:

[...] se admitimos que a função do Humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido; se ainda, a função do homem sério [expedito, *spoudáios anér*] é a de cumprir essas funções bem e nobremente, e se, finalmente, admitirmos que uma ação é bem realizada se for cumprida de acordo com a sua excelência específica – nessa altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa. Tem ainda de ser acrescentado: “durante todo o tempo da vida” (EN I, 7, 1098a 13-20).

Nesta passagem, o homem expedito encontra-se praticamente identificado com o homem feliz, isto é, aquele que denota a forma mais perfeita e elevada de vida. Suas atividades são a expressão de um caráter virtuoso e excelente em máximo grau. Conforme vimos, isto implica uma capacidade de avaliação teleológica desenvolvida em seus componentes racional, sensitivo e emocional.

O homem expedito sabe reconhecer os melhores fins, de forma imediata ou mediada, coordenando-os de acordo com um projeto de vida completo. Os demais homens, conforme veremos nas seções 3 e 4, até que atinjam a maturidade na virtude, devem se guiar paradigmaticamente pelos fins perseguidos pelos homens expeditos que lhe sejam próximos. Acompanhando o mais intimamente possível as avaliações teleológicas do homem expedito, partilhando-as em compreensão racional e empatia sensitiva e emocional, o homem em formação poderá formar o seu caráter de modo consistente e profundo.

Um aspecto da discussão sobre o modelo de homem que pode aproximar o homem expedito aristotélico a outros modelos de homem é o conceito de ato. Este conceito formou toda uma tradição ética que fez do agir, ato segundo, o objeto central do comportamento ético humano. Aristotélicos e não-aristotélicos

4 Sabe julgar retamente sobre ações virtuosas (1099 a 23); é esforçado (1109 a 24); aquilo que para ele é bem é verdadeiro bem (1113 a 25); age voluntariamente (1114 b 19); é mais agradável que a do vicioso (1154 a 6); é medida do que estimável e prazeroso, isto é, dos valores (1176 b 25).

tornaram-no o princípio e o instrumento da realização livre do homem. Nosso objetivo inicial aqui é, a partir desse conceito, aproximar a concepção aristotélica sobre as virtudes das perspectivas de Spinoza, em razão de seus decisivos aportes à ética moderna e sobretudo à ética das virtudes.

Reconhece-se que Aristóteles, no livro I da *Ética a Nicômaco*, relativiza o papel de princípios metafísicos como fundamentos imediatos do agir humano. Como vimos, embora não os exclua, o agir funda-se imediatamente na razão prática e não na razão teórica, decisivamente remota para justificar a deliberação e a escolha moral. Contudo, certa reinterpretação do conceito metafísico de essência mostra-nos que uma compreensão atual do agir moral não se desvincula de uma concepção mais dinâmica da natureza humana, uma essência em vias de completude⁵.

Sob este aspecto, o homem expedito é referência para a essência humana não totalmente realizada, mas cuja potência corresponde somente ao que é humano. Por isso, Aristóteles afirma que a ação moral é ato segundo, fruto da potência ativa e não da potência passiva. Isto quer dizer que o ato moral se funda em outro ato, que é a forma que constitui a essência do ente. Esta, justamente por não ser perfeita, aperfeiçoa-se por seus atos, sobretudo, no caso do homem, por suas ações morais.

A descrição do homem expedito corresponde a certa plenitude da racionalidade e do caráter que o homem pode atingir na eudemonia. Quando a razão conquista por sua deliberação e esforço a vida da virtude, descobrimos que a essência humana se torna completa no seu agir. Este pode ser o elo que une a metafísica à filosofia prática. Esta ênfase na dimensão de atualidade da ação moral permite-nos ainda uma aproximação à ética de Spinoza, a qual justamente

5 Já no século XIII, Santo Tomás de Aquino procurou repensar a metafísica aristotélica, concebendo a diferença entre ser e essência e, por conseguinte, entre ser e ente. Tal reinterpretação, redescoberta no século XX por neotomistas como Cornélio Fabro, abre a possibilidade de integração entre a metafísica e a ética, a partir do momento em que o ser, tomado como ato participativo, se plenifica no agir moral. Neste sentido, o termo essência mostra-se como limite do ser e, ao mesmo tempo, abertura para se tornar “aquilo que era para ser” (SALLES; SILVEIRA, 2012). É no ato segundo que a essência se completa, atingindo, no caso humano, sua perfeição no agir moral

assemelha-se à de Aristóteles na prioridade da plena atividade da vida ética e racional, identificada com a felicidade.

3.2. O Homem livre spinoziano

Se é certo que Aristóteles desvincula, ainda que metodologicamente, a filosofia prática de sua metafísica, isto dificilmente se coaduna com o método spinozista. Com efeito, não somente porque a *Ética* do filósofo holandês expõe tanto sua metafísica como sua moral, mas sobretudo porque o método geométrico pretende deduzir das razões necessárias, portanto, metafísicas, as razões necessárias do agir humano. Se Aristóteles pauta seu percurso ético pela consideração do contingente, Spinoza pretende, elevar esse contingente a razões necessárias. O homem moral de Spinoza é o *homo liber* e, como se sabe, a liberdade conjuga-se aqui com a necessidade da substância única.

Por esta razão, Spinoza discorda claramente de Aristóteles no que diz respeito à essência humana em seus *Cogitata Metaphysica*: “Aristóteles errou gravemente se, por aquela sua definição [animal racional], pensou haver explicado adequadamente a essência humana”⁶. Segundo Spinoza, “animal racional” define apenas a espécie, isto é, um ente de razão, o qual, para ele é real enquanto ideia, mas não diz o que é o homem. Trata-se, pois, da realidade do modo de pensar e não do homem enquanto ente externo ao pensamento. O homem real ainda está por ser conhecido. Por outro lado, para Spinoza, a essência de cada coisa real define-se pelo seu *conatus*, noção que, quando aplicada ao homem prepara a sua compreensão das virtudes.

Spinoza dedica as proposições IV-IX da terceira parte da *Ética* à explanação do *conatus*. Depois de duas proposições mais genéricas ou de princípio, seguem-se quatro que especificam o tema. A proposição VI acrescenta a esses princípios que o *conatus* está na coisa enquanto a coisa é em si (*quantum in se est*); a

⁶ Esta é uma passagem que merece o texto original, dado que Spinoza explicitamente Aristóteles: *Imo Aristoteles gravissime erravit, si putavit se illa sua definitione humanam essentiam adaequate explicuisse*. SPINOZA, *Cogitata Metaphysica*, I, 1, in: GEBHARDT, 1972, I, p. 235. Tradução dos Autores.

proposição VII precisa a consideração de que o *conatus* se refere à essência atual da coisa (*rei actualis essentia*); a proposição VIII enfatiza a ilimitação temporal do *conatus*; e, finalmente, a proposição IX acrescenta dois elementos importantes: a) que o *conatus* da alma subsiste independentemente da qualidade das suas ideias; b) a relação do *conatus* com a consciência.

O fundamento da teoria do *conatus* é a indestrutibilidade da coisa, pois coisa alguma [*nulla res*] se destrói a não ser por causa externa (Ética III, pr. 4). Embora aqui o conceito de *res* seja conversível com o de *essentia*, fica claro, pela proposição VII, que se trata da essência individualmente realizada ou “essência atual”, já que o *conatus* se refere à força de existir ou ao esforço de perseverar no ser.

De fato, em Aristóteles, de acordo com o princípio de que a toda forma segue-se um apetite, três eram os apetites que se encontravam na natureza: o apetite natural, o apetite sensível e o apetite intelectual. Estes apetites podiam ser reagrupados em duas classes: apetites dependentes de cognição, que seriam os dois últimos; e apetites não decorrentes de cognição, ao menos de parte do sujeito que apetece, correspondente ao apetite natural. Esta divisão é superada por Spinoza com o *conatus* que, dentro da lógica da imanência, rompe com os dualismos da natureza.

Para Spinoza, o apetite natural não se distingue propriamente nem do sensível, nem do intelectual, pois todos manifestam uma única verdade, que é o desejo de autoconservação. Há também aqui a superação do dualismo entre intelecto e vontade. Uma valorização surpreendente do apetite, ao mesmo tempo que uma recusa da concepção tradicional do papel da vontade e dos apetites em geral em sua ética:

Paralelos terminológicos e mudanças de lado, no entanto, Spinoza está oferecendo uma teoria substantiva do apetite; e sua ênfase, neste estágio de sua exposição de definições, indica claramente que ele acredita que ele se afasta da visão recebida sobre o apetite humano (RICE, 1977, p. 111).

Toda coisa, enquanto está em si, esforça-se para perseverar no seu ser, e este esforço é medido por sua própria essência: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual”

(Ética III, pr. 7). Esta força imanente à natureza se desenrola em outras expressões para indicar sempre a tendência no ser, é o caso do desejo, do apetite, da vontade, sempre conversíveis ao *conatus*. Um importante texto da *Ética* lança as bases dessas relações:

Este esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa (SPINOZA, 2009, III, pr. 9, esc., p. 106).

Este escólio é significativo por representar três momentos fundamentais do itinerário ontológico spinozista: (1) o cuidado terminológico: ao assumir os termos usados ao longo de toda a história da filosofia, Spinoza põem-nos na mesma dimensão de luta imanente pela perseverança no ser – o caso mais explícito é o da vontade; (2) o desejo define a própria essência humana como elemento integrado e indispensável da síntese imanentista e, por conseguinte, do conjunto do seu sistema; (3) e, finalmente, a relativização do bem e do mal, como expressão da imanência ética, conseguida por meio da hegemonia do psicológico sobre o moral, que se fundamenta obviamente em suas premissas metafísicas imanentistas.

Outro elemento que deve ser considerado no estudo do *conatus* é o aspecto de sua duração indefinida, conforme se lê nesta proposição da terceira parte da *Ética*: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (Ética, III, pr. 8, p. 105), pois uma coisa só pode ser destruída por outra externa e nunca por si própria, isto é, a natureza dessa coisa nada inclui que implique sua destruição, e portanto, como se viu acima, *nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*.

Enfim, em perspectiva ética, o homem não pode pensar em nada que implique a diminuição da sua potência de agir. Por exemplo, o pensamento da

morte provoca o medo, que é uma espécie de tristeza, assim como tantos outros afetos tristes, que devem ser evitados.

A proposição seguinte, em construção hipotética, completa o argumento da anterior, acentuando o problema do mal no mundo: “Se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal” (Ética IV, pr. 68, dem., p. 200). O ponto central é que a experiência da liberdade não admite a consideração do mal. O próprio Spinoza esclarece no escólio que a hipótese levantada por ela é falsa e só tem sentido quando se considera a natureza humana absolutamente ou o próprio Deus, enquanto causa do homem concreto. Contudo, o importante aqui, é que Spinoza põe em relevo dois conceitos fundamentais da ética moderna: a liberdade e a razão, como aponta MacIntyre (MACINTYRE, 1996, p. 145). Seguem-se, então, as últimas cinco proposições desta parte que vão no mesmo caminho de argumentação.

A primeira delas subverte a consideração vulgar que valoriza a força e não o entendimento da realidade. O homem livre é sobretudo inteligente: “A virtude com a qual evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta” (Ética IV, pr. 69, p. 201). Na segunda, temos uma lição de independência ou de liberdade de espírito, como se costuma dizer: “O homem livre que vive entre os ignorantes procura, tanto quanto pode, evitar os seus favores” (Ética IV, pr. 70, p. 201). Na verdade, nenhum tipo de desprezo está implicado nesta sentença, pois o desprezo é um afeto passivo, que deve ser evitado e não pode atingir o homem livre. Já a terceira reconhece que a gratidão profunda pertence exclusivamente aos homens felizes: “Só os homens livres são muito gratos uns para com os outros” (Ética IV, pr. 71, p. 202). O homem livre satisfaz-se com a liberdade de outrem. Daí decorre que “o homem livre jamais age com dolo, mas sempre de boa fé” (Ética IV, pr. 72, p. 202). O homem livre age sempre com boa intenção e retidão. Por fim, conforme a última proposição: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (Ética IV, pr. 73, p. 203). A suprema característica do homem feliz é o desejo de participar da vida comum e de partilhar com os outros homens essa felicidade,

por isso a amizade e a gentileza são valores fundamentais. O homem livre é sociável.

Assim, o perfil do homem livre pode ser resumido na virtude suprema e primordial para a vida ética, a generosidade, que é uma espécie de fortaleza para Spinoza. O generoso, portanto, é aquele que escapou de todas as perspectivas mutiladas da realidade. O texto final do escólio da última proposição citada merece ser trazido aqui por identificar o afeto primário da alegria como causa e não somente efeito da felicidade:

A isso se acrescenta que o homem forte considera, antes de mais nada, que todas as coisas se seguem da necessidade da natureza divina. E, por isso, quando pensa que tudo é danoso e mau e tudo lhe parece ser incivil, horrendo, injusto e desleal, considera que isso ocorre porque concebe as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa. E, por esse motivo, ele se esforça, antes de tudo, por conceber as coisas de tal como elas são em si mesmas e afastar os obstáculos que se colocam ao verdadeiro conhecimento, tais como o ódio, a ira, a inveja, o escárnio, a soberba e outras coisas do gênero, tal como observamos anteriormente. Por isso, esforça-se, tanto quanto pode, como dissemos, por agir bem e por se alegrar (Ética IV, pr. 73, p. 203-204).

O homem livre é o homem que age e sua ação coincide com a própria virtude. Tanto a razão como a liberdade são o que são no seu agir próprio. A teoria do *conatus* leva-nos ao ato próprio da essência humana, o qual, por sua vez, consiste na vida virtuosa. Por isso, não se pode afastar o homem nem de sua racionalidade e nem de sua liberdade, sem que ele sucumba. E a garantia e o fruto desse exercício livre do *conatus* humano radicam-se em duas virtudes especiais: a justiça e a amizade, respectivamente.

4. A Amizade e a Justiça dos Homens-Modelo

Nesta seção, trata-se de elucidar o modo como a virtude se expressa em grau de excelência na amizade e na justiça tanto no modelo aristotélico quanto no modelo spinoziano de homem, de modo a preparar a resposta para o problema (III) na seção 4.

4.1. A amizade e a justiça do homem expedito

Uma das discussões mais acaloradas quanto à Ética das Virtudes é sem dúvida o papel da relação com o outro. Definida primariamente como uma ética eudaimonista, isto é, que se guia pelo conceito de felicidade (*eudaimonia*), segundo os seus críticos, ela poderia descuidar dos deveres e direitos ligados à justiça na relação com o outro. Desde sua origem com Aristóteles, contudo, justiça e amizade têm lugar privilegiado, embora nem sempre tão claro, nesta concepção ética. Como é sabido, Aristóteles dedica à justiça o importante livro V e, à amizade, os livros VIII e IX da Ética a Nicômaco.

A justiça, tal como definida por Aristóteles em sentido particular ou restritivo, é uma virtude que diz respeito à igualdade na relação com outros na divisão de honras, dinheiro e análogos. Na chamada justiça distributiva, esta igualdade é equidade, isto é uma igualdade ponderada ou proporcional ao mérito de cada pessoa envolvida. Já na justiça corretiva ou reparativa, trata-se, segundo Aristóteles de reestabelecer uma igualdade simples (aritmética), com o objetivo de equilibrar perdas e ganhos entre duas partes, quando uma delas tenha interferido naquilo que pertencia ou era devido a outrem. Finalmente, a justiça no sentido mais lato, menos desenvolvido por Aristóteles, é a obediência a lei pública.

A amizade já é definida por Aristóteles não primariamente como uma qualidade de uma ação ou de um caráter, mas como um tipo específico de relação. Amigos são aqueles que não dividem apenas o que é devido, mas partilham em abundância, a começar pelo bem querer mútuo e reconhecido. Mas amigos também compartilham alegrias e sofrimentos, atividades, problemas, interesses, realizações, valores. A amizade é uma vida em comum, em proximidade e intimidade.

Em sua forma mais perfeita e estrita, oferecida por Aristóteles como modelo de outras, a amizade é uma ligação não meramente por vantagem ou prazer (embora normalmente os inclua) mas pela virtude. Os amigos são idealmente dois homens virtuosos ou expeditos, cuja relação se nutre pela admiração recíproca na excelência. A doação generosa e espontânea da amizade

nobre, em que a vida de bens e de boas atividades se estende e transborda na vida do outro, contém e ultrapassa a justiça. Onde há amizade perfeita há justiça, contudo onde há justiça não há necessariamente amizade. Pode-se dizer que a amizade em Aristóteles é o modelo da justiça, embora, como veremos, não possa ser realizada na extensão da justiça a todos, por razões fáticas. A justiça é o mínimo da amizade, porque não dispomos de condições concretas para ter uma vida plena em comum com todos.

Não à toa que seja especialmente no livro IX, em parte do tratado sobre a amizade da *Ética a Nicômaco*, que a figura do homem expedito seja mencionada mais abundantemente: contam-se aí nove menções a ele de um total dezesseis do conjunto da obra. Nessas passagens, o homem expedito é descrito então explicitamente a partir de nove aspectos entrelaçados com a generosidade e a abundância da amizade. Passamos a apresentá-los, ainda que brevemente, para que sirvam de cotejo com as qualidades do homem livre apresentadas por Spinoza.

1) Os elementos que definem a amizade, como o prazer de estar com o amigo, escolher as mesmas coisas, partilhar as dores e as alegrias, estão presentes no homem expedito, o que faz dele, junto com a virtude, a medida dessas ações (1166a 13).

2) Para o homem expedito, existir é um bem (1166a 19), e ele quer sempre o bem para si. Mas o bem que é para si é também manter-se na sua natureza, pois o homem não quer ser um outro, de modo que seu bem é fazer-se melhor mantendo o seu ser.

3) O homem expedito age em favor dos amigos e da cidade (1169a 18), a ponto mesmo de morrer por eles. Este aspecto político está presente na *Política* de Aristóteles, convergindo para a sua teoria ética, na medida que aquela é a ciência arquitetônica que engloba as ciências práticas.

4) Ele prefere aquilo que é moralmente belo, escolhe sempre o que é nobre (1169a 32). Efetivamente, o homem nobre é o virtuoso, que busca ações nobres, ou seja, aquele que somente visa à virtude.

5) O expedito tem, ainda, necessidade de amigos a quem beneficiar (1169b 13). Por isso, a amizade será necessária não somente nos momentos de desgraça,

mas sobretudo nos momentos de bonança, pois é preciso compartilhar a vida boa. Justamente, a amizade é um bem perene para o virtuoso, permanece enquanto os amigos mantêm os altos valores da vida moral.

6) As ações do homem expedito são agradáveis para os bons (1169b 35). Vale aqui citar a passagem que segue a esta caracterização: “...o bem-aventurado há de precisar de amigos, caso prefira olhar para as ações excelentes que são os seus pertences, tais são as ações de uma pessoa de bem que é sua amiga” (1170a 3-4).

7) O homem expedito desfruta de suas ações virtuosas (1170a 8), por outro lado, tem aversão a ações viciosas. A própria ética da mediedade, que caracteriza a formação do caráter, visa a ações que evitem os extremos, de modo que a virtude é a conquista desta disposição que-evita o vício.

8) O homem expedito considera bom e prazeroso aquilo que por natureza é tal (1170a 15). Esta capacidade de o homem expedito distinguir o que é bom por natureza decorre justamente da sua virtude. Trata-se de uma espécie de conaturalidade adquirida, ou de uma segunda natureza.

9) O expedito comporta-se com seus amigos como se comporta em relação a si mesmo (1170b 6). É a regra de ouro que se aplica *a fortiori* com os amigos. E, ao mesmo tempo, os amigos são o referencial da regra de ouro, que manda fazer ao outro o que se quer para si mesmo.

Efetivamente, reconhecer as virtudes concretizadas num homem concreto é o princípio de emulação virtuosa, fundamental na educação ética, como veremos na seção 4. A aproximação com o spinozismo reside nisto. Spinoza também nos apresenta um modelo de homem virtuoso, o *homo liber*.

4.2. A amizade e a justiça do homem livre

Mais lacônico do que Aristóteles, Spinoza apresenta uma concepção de amizade que pode ser resumida a elementos em grande medida compatíveis com a concepção aristotélica. No início de sua epístola a Henrique de Oldenburg, Spinoza aponta um dos elementos mais caros à concepção aristotélica de amizade, a comunhão espiritual: “penso que todas as coisas, especialmente as

espirituais, devem ser em comum entre os amigos” (GEBHARDT, 1972, IV, p. 7). Uma consideração mais longa aparece na epístola XIX, dirigida a Guilherme de Blyenbergh:

No que me diz respeito, não há nada que não esteja em meu poder que tenha por maior apreço, entre todas as coisas que faço, do que estabelecer um liame de amizade entre homens que amam sinceramente a verdade. Creio, pois, que não há nada no mundo, que não esteja em nosso poder, que seja mais tranquilo do que a amar tais homens, pois romper um tal amor que eles mantêm entre si é tão impossível, justamente porque esse amor funda-se no conhecimento da verdade, quanto não abraçar a verdade quando se a percebe (GEBHARDT, 1972, IV, p. 7).

Além de vinculada ao amor à verdade, a amizade para Spinoza está também associada à justiça. Quanto, pois, à justiça, Spinoza declara: “As coisas que geram concórdia são aquelas que se relacionam à justiça, à equidade e à lealdade” (SPINOZA, 2009, IV, cap. 15, p. 206). Mas é no escólio que passamos a reproduzir que se pode ver uma síntese da concepção de racionalidade com a de justiça:

Prometi, no apêndice da primeira parte, explicar o que é a exultação e a afronta, o que é o mérito e o pecado, o que é o justo e o injusto (...). É pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com sua inclinação, lhe é útil; vinga-se; e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia. Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros (SPINOZA, 2009, IV, pr. 37, esc., p. 206).

A razão dá a cada um ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão. A natureza de cada indivíduo é a regra do agir, pois, absolutamente considerada a natureza tem direito a tudo o que está em sua potência e o direito da natureza se estende até onde vai seu poder. Esta peculiaridade da concepção spinozista da natureza é a base do seu direito *natural*. Esta é a base da justiça e da amizade. Com aquela os homens vivem bem em sociedade e, com esta, eles promovem e compartilham o bem da vida racional.

Viver consoante a razão torna-se a maior potência humana, é o que mantém homem no seu ser, ou seja, é a força do seu próprio *conatus*, como dizíamos, anteriormente. Contudo, somente o homem livre o atinge, por isso se pode reconhecer no homem livre o modelo que, por emulação, faz com que cada indivíduo reconheça em si mesmo a potência que vê no outro. Como cada um

julga o que é bom e o que é mau pelo supremo direito da natureza, a virtude é aquilo que a natureza capacita.

Ocorre reconhecer que estas premissas spinozistas nos conduzem a compreender que qualquer aspecto teleológico de sua ética coincide com o reconhecimento do poder da natureza. Trata-se da integração do fim moral com a própria natureza. A justiça consiste justamente em reconhecer o poder do outro, o poder que lhe é decorrente do direito da natureza. E somente a vida racional permite reconhecer o grau de imanência deste princípio, dado que a imaginação, o ouvir-dizer, são impotentes porque iludem o agente para a descoberta de uma origem transcendente de seus direitos. Por isso, a amizade entre os homens livres é maximamente desejável, pois os amigos potencializam reciprocamente sua capacidade de agir. Johan Dahlbeck fala da influência que agente humano pode exercer sobre outro, além de conceber uma pedagogia da existência gradual em Spinoza, nesta passagem:

Um ser humano, por outro lado, pode fazer com que outro aja (em vários graus, é claro), o que ajudaria a distinguir uma pessoa de um objeto inanimado (ou talvez melhor, consideravelmente menos animado). Em virtude desse grau relativo de liberdade, uma pessoa também pode se desenvolver para que ela adquira mais liberdade e mais poder de ação. (2015, p. 351)

A ordem das ideias spinozistas que permitem essa gradualidade da existência reside, como referimos antes, primeiramente, numa passagem da imaginação à razão; em segundo lugar, e como consequência do primeiro, uma passagem da passividade à ação; finalmente, da servidão à liberdade. Em síntese, um esforço gradual de perseverar no ser em vista do grau máximo desse esforço, o qual pode ser chamado de felicidade.

5. A Educação na ética das virtudes e a amizade

Para Spinoza, um problema decisivo na educação para as virtudes está em conceber corretamente o papel da imaginação. Segundo ele, a imaginação não nos leva ao conhecimento das coisas e, por conseguinte, essa inadequação permite o amadurecimento afetivo do indivíduo. De forma que, em educação não

se pode separar o intelectual do afetivo, de modo que o fim mesmo da educação é a virtude entendida consoante este critério: “O objetivo de qualquer educação seria, então, aumentar o entendimento relativo de uma pessoa para que ela possa apreciar melhor seu lugar no esquema natural das coisas e, ao fazê-lo, tornar essa pessoa mais satisfeita e feliz consigo mesma” (DAHLBECK, 2015, p. 352, tradução dos autores).

Este autoconhecimento implica o entendimento das emoções, o que significa tornar-se ativo, virtuoso. Enfim, não se trata de propriamente reprimir a imaginação, como não se trata de reprimir o seu correspondente afetivo, isto é, as emoções. O conhecimento adequado do papel de cada coisa na ordem do universo é suficiente para que o sujeito atinja a racionalidade que caracteriza o homem livre.

Embora, o valor das emoções e o processo de seu desencadeamento em Aristóteles estejam igualmente relacionados com a imaginação, é verdade que a diferença aqui reside muito mais nos meios do que nos fins. Para Aristóteles, a imaginação é fonte para a abstração e, portanto, do conhecimento seguro. Por outro lado, ela suscita os apetites concupiscível e irascível. Os meios da vida virtuosa aqui consistem no aprendizado da moderação das emoções. É longo o processo de encontrar, com o auxílio da razão, o equilíbrio entre ações extremas. Trata-se aqui de um exercício prático e não intelectual. À diferença de Spinoza, a racionalidade não é suficiente para garantir uma vida virtuosa em que as paixões são equilibradamente vividas. Trata-se de adquirir um hábito de equilíbrio para que o concupiscível e o irascível não desvirtuem o homem de sua vida racional. O mero conhecimento não é garantia deste objetivo.

Quanto ao problema da aquisição da capacidade de avaliação teleológica, fundamental para a vida virtuosa e perfeitamente ativa, deve-se indicar que os fins que reconhecemos são antes de tudo aqueles perseguidos por pessoas próximas que admiramos, nossos amigos tidos como bons, idealmente, homens expeditos e livres. Nossas possibilidades fáticas de ser normalmente se abrem por contato com o que outros fazem, pensam, sentem. Conviver é a única possibilidade de descobrir e aprender modos de vida de maneira consistente e profunda.

Por razões fáticas, como admite Aristóteles, temos condições limitadas em acompanhar muitas vidas diferentes de maneira não superficial. Apenas a amizade na sua intimidade e proximidade permite esse acompanhamento profundo, que desvela razões, emoções em percursos complexos e multifacetados por trás de uma ação.

Amizades são, portanto, fundamentais numa educação da capacidade de avaliação teleológica. E tanto melhor a educação quanto melhores as amizades. Por isso, a amizade com o homem expedito ou livre, e que siga a forma das relações desses modelos de homem fornecerá ao homem de caráter em formação o melhor tipo de educação nas virtudes.

A educação através das boas amizades, levando em conta a justiça, se dá tanto por emulação, quando procuramos imitar um caráter bom que admiramos, quanto por intervenções diretas e indiretas que nossos bons amigos possam promover em nossos percursos de ação, e pelo reconhecimento do valor de nossos esforços e méritos que só alguém próximo pode dar com propriedade. Afinal, o amigo é aquele que conhece nossa vida a ponto de poder realmente avaliar a correção de nossas performances em práticas específicas.

6. Conclusão

Uma pedagogia da virtude a partir de filósofos como Aristóteles e Spinoza funda-se na capacidade de ação do ser humano. De certa forma, as concepções de ato e de vida virtuosa como vida ativa encontram-se e dialogam entre esses dois filósofos. Neles se apresentam dois modelos de homem virtuoso: o homem expedito e o homem livre. O que principalmente eles têm em comum é a racionalidade, a liberdade e a virtude. Há contudo limites na aproximação.

Assim, vimos Spinoza criticar a noção de homem como animal racional, justamente porque a noção de racionalidade spinozista pretende superar aquela de Aristóteles. Em Aristóteles, a razão distingue-se formalmente das emoções e compete àquela dominar estas. Ao contrário, em Spinoza, racionalidade e apetite são duas faces da mesma condição humana, ambas regidas pelo *conatus* da

essência humana, isto é, o esforço de perseverar no ser.

A liberdade em Spinoza é integração com a lei universal da natureza, o reconhecimento das leis naturais necessárias enquanto afetam o nosso ser. Em Aristóteles, uma vez mais, devemos buscar esta natureza, quase que transcendendo suas dimensões físicas. As virtudes são hábitos que favorecem a plenitude do homem ou sua felicidade. Para Spinoza, é a felicidade que produz a virtude. Mais do que um conjunto de virtudes, a virtude é a força ativa do homem.

De toda forma, defendemos (na seção 1) que a avaliação teleológica, mesmo na concepção aristotélica, deve implicar não apenas componentes racionais, mas desiderativos e emocionais do agente, de modo especial do educando. Procuramos mostrar (na seção 3) que o respeito ao outro deve estar implicado na avaliação teleológica, quando se considera a fundo algumas características da relação entre amizade e justiça tal como definidas por Aristóteles e Spinoza.

Embora Aristóteles seja o filósofo da teleologia, não podemos negar que certa teleologia está presente também em Spinoza. Neste, a teleologia é mais claramente imanente, o fim do agente consiste na integração de sua essência com a própria ordem da natureza; naquele, o fim transcende o agente, pois as virtudes consistem em certa superação de determinada condição humana, como as paixões, para que se possa atingir o fim último, a eudemonia.

Por outro lado, é patente que os dois modelos éticos aqui apresentados (na seção 2), o homem expedito e o homem livre, potencializam, com o seu agir, o que sua essência (ou *conatus*) exige para atingir a perfeição no plano humano. Trata-se de um poder que a virtude confere ao homem moral.

Finalmente, assinalamos (na seção 4) como o cultivo de relações de amizade constitui parte fundamental do processo educativo de aperfeiçoamento da capacidade de avaliação teleológica do ser humano. Tanto em Aristóteles como em Spinoza, a amizade que toma como paradigma o homem mais perfeito mostrou-se virtude exemplar e geradora da justiça.

Referências

ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy*, 33, p. 1-16, 1958.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Tradução de Claudio Mazzarelli. Milão: Rusconi, 1993.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caieiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Metafísica*. Editado por Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. v. II. São Paulo: Loyola, 2002.

BREWER, Talbot. "Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory". *Ethics*, p. 721-758, 2005.

DAHLBECK, Johan. "Educating for Immortality: Spinoza and the Pedagogy of Gradual Existence". *Journal of Philosophy of Education*, 49, n. 3: p. 347-365, 2015.

GEBHARDT, Carl (org.). *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winter, 1972.

MACINTYRE, A. *After Virtue*. A Study in Moral Theory. 3d Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. *A Short History of Ethics*. A history of moral philosophy from the Homeric age to twentieth century. Nova York: Touchstone, 1996.

PAC, Andrea B. "Spinoza Educador: El Ingenio del Hombre Libre". *Diálogos*, p. 127-158, 2016.

RICE, Lee C. "Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza". *Revue Internationale de Philosophie*, XXI, p. 101-116, 1977.

SALLES, Sergio S. ; SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da. "Natureza Humana e Projeto: O Pseudodilema Kantiano e a Originalidade Tomista", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 68, p. 391-410, 2012.

SPINOZA, Baruch. *Spinoza Opera*. GEBHARDT, Carl (org.). Heidelberg: Carl Winter, 1972.

_____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *In Duodecim Libros Metaphysicorum, Aristotelis Expositio*. Turim: Marietti, 1964.

_____. *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*. Turim: Marietti, 1964.

VAN HOOFF, Stan. *Ética da virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN HOOFF, Stan (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. Durham: Acumen, 2014.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: Uma Introdução à Ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A CRÍTICA AO ANTROPOMORFISMO NOS DIÁLOGOS DE HUME

Tiago Everaldo da Silva¹

Universidade Federal de Ouro Preto

Sérgio Ricardo Neves de Miranda²

Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

Neste artigo, discutimos as principais objeções ao antropomorfismo de Cleantes levantadas por Demea e Filo nos *Diálogos sobre Religião Natural* de Hume. Primeiramente, perguntamos se o antropomorfismo de Cleantes estabelece que precisamos de um designer com o máximo de inteligência para explicar a ordem natural. Em seguida, discutimos as críticas de Filo baseadas no princípio da causalidade. Mostramos que (i) uma alternativa antropomórfico-naturalista diminui a imagem de Deus e (ii) o curso natural dos eventos parece dispensar a hipótese antropomórfico-teísta. Em seguida, discutimos se a alternativa naturalista de Filo para explicar a origem e regularidade do universo é bem-sucedida. Concluimos que, quando Filo critica o método experimental de Cleantes, suas objeções minam a perfeição, o infinito e a unidade de Deus, porque o mundo se apresenta a nós cheio de imperfeições, corrupção e multiplicidade.

Palavras-chave: Hume. Naturalismo. Antropomorfismo. Teísmo Abraâmico. Argumento do Desígnio. Teologia Natural.

Abstract

In this article, we discuss the main objections to Cleantes' anthropomorphism raised by Demea and Filo in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. First, we ask whether Cleantes' anthropomorphism establishes that we need a designer with maximum intelligence to explain the natural order. Next, we discuss Filo's criticisms based on the principle of causality. We show that (i) an anthropomorphic-naturalist alternative diminishes the image of God and (ii) the natural course of events seems to dispense with the anthropomorphic-theistic hypothesis. Then, we discuss whether Filo's naturalist alternative to explain the origin and regularity of the universe is successful. We conclude that when Filo criticizes Cleantes' experimental method, his objections undermine God's

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

2 Doutor em Filosofia pela Universidade de Bielefeld (UB).

perfection, infinity and unity, because the world presents itself to us full of imperfections, corruption and multiplicity.

Keywords: Hume. Naturalism. Anthropomorphism. Abrahamic Theism. Design Argument. Natural Theology.

Introdução

A crítica humeana ao antropomorfismo, no contexto dos *Diálogos sobre a religião natural* (DRN)³, ataca o coração do argumento do desígnio, tema em torno do qual gira o debate nessa obra. Afirmar que um objeto é produto de um propósito ou desígnio significa dizer que “*as partes desse objeto foram planejadas, arranjadas, organizadas e montadas com um propósito e fim pré-estabelecidos por uma mente inteligente externa e anterior a tal objeto*” (SILVA, 2020, p. 87). A versão humeana desse argumento⁴ é apresentada na Parte II, §5, por Cleantes, o personagem que representa as teses da teologia natural vigentes no século XVIII. De modo sumário e livre, o argumento pretende sustentar que, dadas as observações do mundo ao nosso redor, percebemos uma ordem e finalidade na elaboração e fabricação dos artefatos humanos. Por trás de tais obras há uma inteligência que as planeja, as ordena e as executa, tendo em vista um propósito. Observa-se também que, nos fenômenos naturais, há uma curiosa e espantosa complexidade a funcionar com precisão, ordem e fim similar à dos artefatos humanos. Daí, conclui-se que o universo deve ter sido planejado e ordenado com algum propósito por um grande arquiteto inteligente. E, uma vez aceita essa

3 Para facilitar a consulta do leitor às versões diferentes da obra, usaremos a seguinte nomenclatura da Sociedade Humiana nas citações literais: título (nome) da obra, seguido do número da parte, do parágrafo e do número da página. Ex.: D, I, §1, p. 1. Menções livres no decorrer do texto, apenas *Diálogos*. O mesmo critério será aplicado para o *Tratado da natureza humana* (T), para a *Investigação sobre o entendimento humano* (IEH) e para *História natural da religião* (HNR).

4 Para a exposição na íntegra do argumento e uma análise mais aprofundada das lacunas da analogia aplicada a ele, bem como o perfil e a função dos personagens principais (Demea, Cleantes e Filo) e coadjuvantes (Hérmipo e Pânfilo) na obra, ver: SILVA, 2020, p. 87ss. Com relação a um estudo hermenêutico detalhado acerca do caráter literário e dramático da obra, bem como o papel histórico-filosófico de tais personagens, com vasta bibliografia afim, recomendamos consultar: LOPES, 2018, p. 30 – 99.

analogia, pode-se aceitar que um ser de tal grandeza, poder, bondade e inteligência seja Deus.

O argumento humeano apresentado acima é o que os lógicos chamam de indução por analogia. A saber, a partir de casos particulares, comparamos com outros casos particulares até criarmos as condições de fazermos inferências. Quão maiores forem tais condições, mais aumentamos a probabilidade de a conclusão ser verdadeira. Desse modo, podemos construir argumentos indutivos por analogia bem fortes, apesar de as consequências ou inferências desse tipo de argumento não serem conclusivas ou cabais. Ou seja, é um argumento probabilístico e não conclusivo.

Formalmente, o argumento é apresentado assim:

P₁) Observamos que a, b, c... têm propriedades H e I.

P₂) Observamos que n tem propriedade H.

C) ∴ provavelmente n terá propriedade I.

Em P₁ estão um ou mais eventos previamente observados; em P₂ está o novo evento através do qual a conclusão será extraída; o advérbio “provavelmente” indica que, em algum grau, as premissas (dadas as boas condições) aumentam a nossa crença na força e razoabilidade de C.

Considere agora que:

Eventos a, b, c... (= relógios, casas, navios, etc.);

Propriedades H (= complexidade em seu funcionamento, ordem e propósito);

Propriedades I (= fabricados por uma mente inteligente);

Evento n (= mundo máquina - sistema).

Obtemos assim o seguinte argumento:

P₁) Observamos que relógios, casas, navios, etc. (que têm complexidade em seu funcionamento, ordem e propósito) são fabricados por uma mente inteligente.

P₂) Observamos que o mundo é um sistema que funciona similarmente a uma máquina (artefato humano).

C) Portanto, é provável que o mundo tenha sido fabricado por uma mente inteligente.

Como podemos ver, o pano de fundo do argumento são os atributos humanos projetados no Grande Arquiteto Universal. Filo, que em grande parte da obra fala por Hume, ataca justamente P₂, na qual está a analogia do universo com os artefatos humanos. No seu entender, aí está o ponto fraco do argumento, pois, quanto mais se aprofunda a investigação, vemos que as propriedades de P₁ e P₂ vão se tornando drasticamente mais díspares, o que contraria a lógica do argumento⁵. Isto é, ao invés de as premissas reforçarem a probabilidade de a conclusão ser verdadeira, faz o contrário. Disso, podemos concluir provisoriamente que, para Hume, a analogia entre o mundo e máquinas produzidas por seres humanos, basilar no argumento preferido da teologia natural do século XVIII, seria fraca, sob o ponto de vista da filosofia natural e cética, e mesmo herética, sob o ponto de vista da tradicional teologia judaico-cristã.

Desta feita, Filo/Hume ataca essa estratégia antropomórfico-naturalista em duas frentes. Uma é pelo teísmo tradicional de matriz judaico-cristã representado pelo personagem piedoso Demea. A outra é pelo viés cético e naturalista, representado pelo personagem Filo. Este, em nosso entender, é o que conta para a atmosfera científica e filosófica do século XVIII, porque ataca o argumento com aquilo que Cleantes pensava ser sua força e virtude: o homem e a natureza.

Posto isso, propomos apresentar as críticas de Demea e Filo ao antropomorfismo de Cleantes em duas seções. Na primeira, avaliaremos se a alternativa antropomórfico-naturalista será capaz de mostrar a necessidade de um agente maximamente inteligente para justificar a ordem natural. Na segunda, avaliaremos as inconveniências do antropomorfismo para o teísmo judaico-cristão a partir do princípio de causa e efeito assumido por Cleantes e aplicado por Filo em suas objeções. A partir dessas objeções, verificaremos que as qualidades dos atributos da natureza divina estão em descompasso com os da

5 Essa crítica, com seu aporte epistêmico colocado na boca de Filo por Hume, vem da Seção XI, mais precisamente do §11 ao 16, da *Investigação sobre o entendimento humano* (IEH). Sobre a epistemologia de Hume na base da filosofia da religião dos *Diálogos*, ver: SILVA, 2020, p. 47-62.

natureza do universo. Em primeiro lugar, a alternativa antropomórfico-naturalista macula a imagem de Deus. Em segundo, o curso natural parece prescindir da hipótese antropomórfico-teísta.

1. O antropomorfismo parece não ser uma condição necessária para justificar a ordem e um aparente “propósito” na natureza

Veremos aqui, num primeiro momento, que Demea ataca o antropomorfismo porque entende que este subverte a tradição e a mística cristã ao colocar o homem como medida para os atributos de Deus e não este como a medida daquele. Nessa esteira, Filo explora o antropomorfismo objetando-o na chave naturalista. Se a mente divina é semelhante à humana, ela não poderá ser única e perfeita, porque o pensamento varia de uma mente para outra, inclusive até numa mesma mente, bem como está também sujeito a equívocos. A consequência é que a explicação da origem do mundo, mediante a chave teísta antropomórfica, macula a imagem de Deus e não supera a do naturalismo.

Demea, adotando uma postura piedosa de modo bastante compulsório e acrítico nas discussões da parte II dos *Diálogos*, concebe que os atributos divinos estão fora do alcance do entendimento humano, pois Deus é uma entidade tão misteriosa e incompreensível aos olhos do homem que não restaria a este senão aniquilar-se, submetendo-se a Ele compulsória e acriticamente.

O entendimento humano se esforça e é capaz de dar conta da presença dos atributos (bondade, perfeição, unicidade, etc.) da natureza de Deus, à qual se aventa aqui discuti-la no âmbito da razão e da experiência. Mas o que é Deus ou a necessidade de sua existência, qualquer homem de bom senso pode assumi-lo como um princípio originário autoevidente⁶, todavia a sua natureza, em essência, jamais será alcançada por demonstrações empírico-rationais. Deus é de uma dimensão extramundana, por isso, ao homem resta apenas detectar a sua

⁶ Sobre a discussão se Hume, mediante Filo, realmente assume Deus como a “primeira verdade” ou uma espécie de “causa primeira” para o universo nos *Diálogos*, ver: FERRAZ, 2012, p. 47ss.

presença e “adorá-lo em silêncio” (D, II, §1, p. 32).

Essa confissão piedosa pode parecer um pouco exagerada para um ateu, um agnóstico ou até mesmo um cético, porém, nos dizeres de Demea, “devemos reconhecer que ao representar a Deidade como tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, somos culpados da parcialidade mais grosseira e estreita e fazemos de nós mesmos o modelo de todo o universo” (D, III, §12, p. 50). Ou seja, na ótica de Demea, o antropomorfismo pode transformar os homens, que são criaturas, em criadores de deuses.

A crítica de Demea ao antropomorfismo é similar a de Xenófanés, dirigida aos poetas clássicos (Homero e Hesíodo), século VI a.C. Segundo o pré-socrático,

se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam da forma animal, assim como os etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado, ou os trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características (XENÓFANES *apud* REALE, 1990, p. 48).

A crítica de Demea ao antropomorfismo pode partir de um olhar um pouco diferente do de Xenófanés, porque enquanto este ataca a hipocrisia do teísmo, que finge ignorar sua gênese essencialmente antropológica, aquele quer purificar o teísmo do antropomorfismo. Não obstante, ambos têm um ponto em comum: o antropomorfismo macula o teísmo cuja pretensão é buscar a pureza, a perfeição e a unidade.

O ponto principal é que a piedade de Demea coloca-se em rota de colisão com o teísmo natural que, em sua proporcionalidade, associa a mente humana com a mente divina que planeja e governa o universo. Na perspectiva da piedade e da mística de Demea, que representa o corpo místico do cristianismo tradicional e escolástico, por exemplo, o antropomorfismo de Cleantes é herético, porque abre espaço para se pensar que o homem se torna a medida para Deus e não o contrário como tradicionalmente se supõe (D, IV, § 2, p. 54).

A princípio, de modo geral, o antropomorfismo não seria aviltante para um teísta, pois parece não haver mal em atribuir qualidades humanas à divindade. Na verdade, não há característica mais propriamente antropomórfica do que a de prestar culto a um ser transcendente com os traços daquele que lhe presta o culto. Em outros termos, diríamos, à luz de Hume (pela sugestão de Xenófanés),

que não há concepção teísta fora da esteira antropomórfica (IEH, II, § 6, p. 36 e VII, § 25, p. 110; HNR⁷, III, § 2, p. 36). Tendo a *História natural da religião* como referência, David M. Holley (2002, p. 86) corrobora esse ponto de vista ao dizer que “é através de uma combinação da propensão à projeção antropomórfica e de uma tentativa de ganhar o controle mediante a adulação que as concepções monoteístas da divindade ganham forma” (*Tradução nossa*)⁸.

Não obstante, o que leva Demea a rejeitar o antropomorfismo? O problema é o grau de intensidade antropomórfica que a tradição e a prática cristãs são capazes de aceitar e suportar. Poderíamos pensar que o fato de associarmos atributos humanos a Deus incorre no risco de submetê-lo às características humanas mais desprezíveis como egoísmo, inveja, traição, vingança, vícios, falta de caráter, preconceito, xenofobia, preguiça, etc. Mas esta não é a principal preocupação de Demea, porque, se o problema fosse apenas esse, era só excluirmos as qualidades inferiores ou desprezíveis do ser humano e voltarmos somente para as altivas ou elevadas como solidariedade, inteligência, altruísmo, bondade, sagacidade, sabedoria, perfeição, propósito, justiça, etc.

O problema sob o escopo de Demea é que a analogia do humano com o divino, mesmo na forma positiva, coloca em risco a existência divina, uma vez que esta se torna tutelada pela existência humana. Ou seja, como a humanidade é temporal, antes dela, Deus não existia e, depois de seu cabo, Ele deixará de existir. Isto, evidentemente, choca-se com a concepção tradicional do Deus de matriz abraâmica, que é a posição do teísmo em questão aqui. O antropomorfismo da teologia natural é questionado por Demea porque sai da seara do debate sobre a natureza divina – que é discutível – e atinge a da existência de Deus – que foi dada como certa, evidente e indiscutível antes de iniciar o debate (D, II, §1, p. 31-2). Por isso, Demea e, ao que tudo indica, Hume

7 Nesta, podemos ler: “Os homens têm uma tendência geral para conceber todos os seres segundo a sua própria imagem (...). Descobrimos formas de faces humanas na lua, e de membros nas nuvens, e por uma inclinação natural, se não for corrigida pela experiência ou pela reflexão, atribuímos maldade ou bondade a tudo que nos faz mal ou nos agrada”.

8 “It is through a combination of a propensity towards anthropomorphic projection and an attempt to gain control through flattery that monotheistic conceptions of deity take shape”.

também, considera que o antropomorfismo naturalista é incompatível com a mística cristã, porque a tentativa de sujeitar Deus ao método experimental de raciocínio possibilita confundir a sua natureza, que é imaterial e transcendente ao espaço e ao tempo, com a do mundo, que é material e sujeita à corrupção e finitude do espaço e do tempo. Ou seja, corre-se o risco de transformar Deus numa espécie de objeto físico, o que é um equívoco.

O ataque do teísta e piedoso Demea ao antropomorfismo do teísta natural Cleanthes tem muito da epistemologia de Hume anterior à primeira redação dos *Diálogos*. O argumento apresentado nos *Diálogos* parte do princípio de que os sentimentos humanos (gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, culpa, piedade, emulação e inveja) vêm à tona conforme o estado de espírito da pessoa. Dada a variabilidade das sensações e humor da pessoa, temos que

todas as nossas ideias, derivadas dos sentidos, são confessadamente falsas e ilusórias; não podem, portanto, ser suspeitas de ter lugar numa inteligência suprema. E como as ideias de sentimento interno acrescentadas àquelas dos sentidos externos, compõem todo o equipamento do entendimento humano e devemos assim concluir que nenhuns dos *materiais* do pensamento são em algum respeito iguais à *maneira* de pensar, como podemos fazer alguma comparação entre elas ou supô-las dalgum jeito assemelhadas-(D, III, §13, p. 50)?

Em resumo, o argumento consiste em que a fonte das ideias conhecidas pela mente são os sentidos. Estes são variáveis e falhos. Então, o conhecimento humano sobre “questões de fato e existência” (IEH, IV, ii, § 18, p. 65 e XII, iii, § 34, p. 222)¹ é limitado e passível de falha. A conclusão de Demea é de que o antropomorfismo é inaceitável, porque além de a extensão do conceito de Deus ser demasiadamente ampla para ser suportada pelo alcance do entendimento humano, na hipótese de aceitá-lo, a pureza de Deus seria contaminada pelo aspecto “flutuante, incerto, passageiro, sucessivo e composto” do pensamento humano. Deus é para ser adorado em silêncio, porque seus atributos são incompreensíveis e indizíveis. No tocante à epistemologia pregressa de Hume, seu posicionamento, segundo o qual os sentidos externos são o mecanismo que fornece o material para que a mente possa pensar e relacionar as ideias

¹ Veja nota 9 abaixo!

internamente, pode ser encontrado, por exemplo, na Seção II, § 2, da *Primeira Investigação* (IEH).

O rechaço categórico de Demea aos sentidos como fonte de conhecimento que dê base para o entendimento humano conceber uma “inteligência suprema” poderia, à primeira vista, distanciá-lo do empirismo de Hume, uma vez que, para este, as impressões provenientes dos sentidos são fontes importantes para a formação de ideias no entendimento. Contudo, entendemos que ele não esteja negando o princípio da cópia de Hume (em si) como uma característica do entendimento humano, mas sim negando-o como instrumento de sustentação para a ideia de “inteligência suprema” (Deus). Dessa forma, adotamos uma interpretação mais suave desse ponto, acenando para a possibilidade do erro, dadas as limitações do entendimento em captar a realidade em si, mas não a impossibilidade de conhecê-la, pelo menos, como as coisas nos aparecem. Daí, podemos dizer que o ataque ao teísmo antropomórfico-naturalista é próprio de Demea, mas o seu cabedal epistêmico é o princípio da cópia da *Primeira Investigação* de Hume.

Por seu turno, Cleantes, o teísta natural moderno, empenhou-se até então e continuará a se empenhar na empresa de sustentar uma teologia pautada em princípios *a posteriori* ou antropomórficos a fim de dar um verniz científico para sua teologia nos moldes da filosofia moderna. Cleantes rebate o misticismo (D, IV, §§ 1 e 3, p. 53 e 55), alegando que este, ao sustentar a incompreensibilidade absoluta de Deus, coloca-se no mesmo caminho pernicioso dos céticos que, por sua vez, impedem os homens de lançarem suas ideias até onde seu entendimento pode alcançar. Será que o homem só por estar sob os limites da matéria não pode pensar acerca de coisas além dela e/ou ilimitadas?

Na visão de Filo, o antropomorfismo possui aquelas inconveniências já pontuadas acima e retomadas aqui, ou seja, segundo ele, “não há razões para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo, constituído de distintas ideias, diferentemente arrançadas de maneira análoga à de um arquiteto que formula em sua cabeça o plano de uma casa que ele tenciona executar” (D, IV, §5, p.55-6). Isso sugere que a matéria segue o seu curso

indiferentemente da presença e atuação da mente humana. Isto é, o arranjo da “arquitetura” natural parece não ter muito a ver com a arquitetura humana.

Quando olhamos para outros planetas de nosso sistema solar, que ainda tenham atividade interna, isto é, que geram calor, condição elementar para possibilitar outros elementos geradores de vida, e havendo a possibilidade de vida em geral, poderá vir a ser inteligente, quer dizer, podemos vislumbrar o surgimento de uma mente. Contudo, fiquemos com a nossa própria terra, que preenche todos esses requisitos e mais um pouco. Daqui a aproximadamente 3 bilhões de anos, não só a vida inteligente, mas qualquer tipo de vida, será extirpado deste planeta que, apesar disso, (se não houver antes um acidente nuclear de proporções gigantescas, nem um choque interplanetário, por exemplo), continuará ostentando sua beleza e majestade por mais de 2 bilhões de anos até o colapso total de nosso sistema solar¹⁰. Assim, dado que este planeta supostamente surgiu a partir do curso natural das coisas e, no seu percurso, a vida, a inteligência e a mente humana apareceram e se extinguirão, e o planeta provavelmente continuará o seu curso, isso significa que essa mente não é necessária. A mente divina é concebida a partir da ideia de mente humana.

Em suma, se o curso da natureza é capaz de se arranjar internamente, a mente divina não é necessariamente a causa do ordenamento e arranjo natural. A ideia de que o mundo é ordenado por uma mente divina é apenas uma projeção do homem que, ao se dar conta de sua quase insignificância perante o cosmos, imagina um ser com todas as perfeições para legitimar seu pretensão protagonismo no mundo, seus ideais de poder e moralidade, bem como vencer o medo da finitude. Nesse sentido, o monoteísmo não escapou das amarras do politeísmo, conforme detectado por Xenófanes há 2 milênios e meio, pois todos os circunlóquios do teísmo natural não conseguem ir muito além daquela tese segundo a qual, na verdade, “Deus não é o criador, mas uma mera criatura humana”.

10 Sobre o nascimento, vida e morte de uma estrela ver GLEISER, 1997, p. 359ss; ou de forma mais detalhada, os capítulos IX e X de *Cosmos* do astrofísico e cosmólogo Carl Sagan.

Posto isso, podemos perceber a diferença considerável entre o mundo mental e o mundo material estabelecida por Filo. Assim, a relação entre estas duas instâncias é feita por uma analogia arbitrária. E quem é o árbitro? O pensamento humano que, por sua vez, é a fonte de ambiguidades e de enganos. Mas vamos supor que a analogia fosse o único método que, apesar de inadequado, tivéssemos à disposição. Então Filo nos diz que:

Temos espécies em miniatura de ambos os mundos. Nossa própria mente se assemelha a um; o corpo animal ou vegetal, ao outro. Que a experiência, portanto, julgue a partir destas amostras. Nada parece mais delicado no que diz respeito a suas próprias *causas* do que o pensamento, e como essas causas jamais operaram da mesma maneira em duas pessoas, então jamais encontraremos duas pessoas que pensem exatamente igual. Nem, de fato, a mesma pessoa pensa exatamente igual em dois períodos diferentes. (D, IV, §8, p. 57)

Daí, sintetizamos o exposto acima, considerando que os raciocínios humanos são tentados a levar em conta os fenômenos particulares que, por sua vez, variam de indivíduo para indivíduo e até de momento em momento no mesmo indivíduo, haja vista uma mesma pessoa não pensar de modo uniformemente invariável. Então, se o ser humano, mesmo contendo a dimensão mental e material, não consegue sequer dirimir as disparidades entre os seres de sua espécie quão improvável se torna encontrar semelhanças contundentes ou plausíveis numa dimensão transcendente que-sequer seja capaz de travar um mínimo contato empírico. O divino (nos moldes da tradição judaico-cristã) e o humano são dimensões cujos raciocínios são mais divergentes do que convergentes.

Desse modo, percebemos que Hume, através de Filo, apresenta a sua artilharia sobre o antropomorfismo que tenta explicar o mundo material apelando para artifícios ideais. “Se, diz Filo, o mundo material repousar sobre um mundo ideal similar, este mundo ideal terá que repousar sobre algum outro, e assim por diante, sem um fim; seria melhor, portanto, nunca olharmos para além do presente mundo material” (D, IV, §9, p. 58).

Ora, dado que temos de encontrar um ponto de apoio e que tanto o conhecimento físico quanto o metafísico são precários, devido aos limites de nosso entendimento, por que especularmos para além do físico? Portanto,

conclui Filo: “seria sábio limitar nossas investigações ao mundo presente sem olhar para mais longe” (D, IV, §11, p. 59). Isto é, sem especularmos para além do que a experiência-nos fornece, uma vez que a explicação de uma causa por via natural apresenta com eficácia e falhas como uma por via mental e inteligente. Se, por exemplo, para conduzir a água de um ponto A a um ponto B, o ordenamento mental terá que se adequar ao natural, por que razão a melhor explicação para a causa da origem e da ordem no mundo tem que ser de ordem mental e inteligente? Se o entendimento é limitado, é mais humilde, sensato e coerente ficarmos com o que a particularidade da experiência é capaz de nos fornecer.

Aqui, a força que o empirismo exerce sobre a cosmovisão de Filo fica evidente no que concerne ao que podemos conhecer, mas, diferentemente de Cleantes, ele não o usa como instrumento de respaldo a circunlóquios teológicos, pois “um sistema ideal, arranjado por si só, sem um desígnio precedente, não é nem um pouquinho mais explicável do que um material que atinge sua ordem duma maneira parecida, e tampouco há mais dificuldade na primeira suposição do que na última” (D, IV, § 14, p. 60-1). Ou seja, só porque não conhecemos a causa de uma outra dada como geral, não significa que daquele ponto de partida para frente a questão não seja satisfatoriamente explicada. Vamos supor que não saibamos a causa da concentração de energia num ponto minúsculo. Mas parece razoável que a concentração dessa energia causou uma grande explosão que provocou a expansão e aceleração do tecido espaço/tempo. O que esta explicação fica a dever para a suposição de uma causa mental e/ou inteligente para o universo? Em nosso entendimento, nada. Na verdade, esta é até mais coerente com uma natureza que parece se auto-ordenar independentemente de um desígnio externo ou antecedente a ela.

A sugestão de David O'Connor (2001, p. 108), acerca dessa contenda entre a ordem mental e a ordem natural, é que o ponto de Filo não é afirmar que a explicação da ordem pelo desígnio de Cleantes é falha, ou porque deixa perguntas sem respostas, mas porque a explicação pelo desígnio *não é melhor* do que a explicação naturalista, a qual estabelece que a causa última da ordem é inerente

à natureza. Ora, se a explicação pelo desígnio não é cabal e conclusiva, pareceria mais razoável e simples ficarmos apenas com a naturalista que, pelo menos, está ao alcance de nossas experiências ordinárias. O entendimento é de que essa abordagem aponta para um bom empreendimento de Filo contra o teísmo, pelo menos, até agora.

Nesse sentido, podemos dizer que, pelo espectro de Filo, o antropomorfismo de Cleantes, além de não oferecer uma melhor explicação do que a do naturalismo, depõe mais contra Deus do que o misticismo ou sobrenaturalismo de Demea, o qual recusa essa qualificação.

2. As inconveniências da solução antropomórfico-naturalista a partir da aplicação do princípio de causa e efeito

A seguir, avaliaremos a aplicação do princípio de causa e efeito assumido por Cleantes e aplicado por Filo em sua crítica ao antropomorfismo. De acordo com este princípio, para Filo, nossa experiência do mundo não leva aos atributos divinos aventados pelo teísmo tradicional. O resultado desse problema, explorado por Filo, é que se levarmos a sério o método indutivista de Cleantes, chegaremos ao politeísmo; ou, se assumirmos que a natureza de Deus seja idêntica à do mundo, ao panteísmo. Então, para Filo, a solução antropomórfico-naturalista não dá guarida para os atributos divinos sem admiti-los de forma *a priori* ou fideísta.

Tendo em vista que Cleantes é um teísta na esteira do empirismo humeano, ele, então, reivindica e tem à sua disposição um postulado fundamental dessa epistemologia para respaldar o seu antropomorfismo: “efeitos semelhantes provam causas semelhantes” (D, V, §1, p. 63). Filo toma este postulado para lhe mostrar que o princípio de causa e efeito é o critério de que se dispõe para explicar as *questões de fato*¹¹ ou de existência. Porém, submeter os atributos

11 Este critério, juntamente com as *relações de ideias*, faz parte da classificação fundamental humeana acerca de como o entendimento humano é capaz de perceber e/ou conhecer o que o cerca. Essa distinção entre relações de ideias e questões de fato é conhecida pelos epistemólogos como forçado de Hume. Esses conceitos norteiam as análises do livro I do *Tratado da natureza*

divinos à experiência é garantia de que a natureza divina tenha uma conexão necessária com a natureza do universo? Ou melhor, a ordem natural das coisas é capaz de levar o entendimento humano a encaixá-la na lógica de uma mente divina naturalmente ou é apenas uma maneira de a teologia natural forçar o argumento em seu favor?

Antes de desenvolver essas questões, Filo reforça e relembra a Cleantes que, segundo o próprio, esse é o argumento experimental e o único teologicamente coerente com a experimentação, por isso, será seguido rigorosamente até as últimas consequências. Então, a partir desse princípio, Filo observa que se deverá respeitar o equilíbrio entre ambas as dimensões, pois qualquer distanciamento das semelhanças entre os efeitos ou entre as causas comprometerá a estrutura do argumento. Com isso, ele assegura o consentimento de Cleantes para que a estrutura argumentativa não seja alterada no decorrer do debate, pois não se pode duvidar do princípio nem recusar as suas consequências.

Assim, tendo como instrumental o princípio acima, Filo mostra a Cleantes que as suas conclusões não são, de fato, consequências do que a lógica natural lhe oferece. De fato, quanto mais as ciências da natureza perscrutam as entranhas da natureza, mais informações e dados mostram uma flagrante e complexa engenhosidade que adiciona força aos argumentos em favor de um ordenamento e ajuste regular na matéria.

(T) e especificamente da Seção IV da IEH. De modo breve, nos dizeres de Hume, relação de ideias “é toda afirmação intuitiva ou demonstrativamente certa” (IEH, IV, i, §1, p. 53). Os enunciados matemáticos e geométricos têm essa característica. Assim, se alguém, por exemplo, negar a proposição *o quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa* entrará em contradição com alguma premissa considerada no ponto de partida da demonstração. Esse é um tipo de enunciado que podemos atribuir um valor lógico *a priori*, ou seja, independentemente da experiência. Diferentemente das relações de ideias, as *questões de fato* são juízos a partir de fenômenos da experiência (*Ibidem*, p. §2. p. 53-4). Por mais que uma sequência de eventos anteriores nos impulse a inferir que o evento seguinte será semelhante, só poderemos atribuir um valor de verdade a uma proposição dessa natureza *a posteriori*, ou seja, depois da experiência. Nossa experiência pregressa tem nos mostrado que *todos os objetos soltos, no ar, caíram* até o momento, mas isso não nos garante aprioristicamente que vá ocorrer o mesmo no futuro. Pode ser que haja uma mudança cósmica que transforme a composição da matéria fazendo com que os corpos venham a flutuar ao invés de caírem. Dessa maneira, só estaremos certos de que um juízo é verdadeiro ou falso, após confrontá-lo com um fato da experiência.

Isso pode somar mais alguns pontos em favor da suspeita de um desígnio inteligente externo à natureza. Não obstante, a harmonia dos corpos, que compõem o universo, no macrocosmo, e o intrincado e complexo funcionamento no microcosmo demonstram que a conclusão de que os produtos da natureza são efeitos de um engenho semelhante ou igual ao humano é um *non sequitur*, porque, nos termos de Filo, as semelhanças entre os objetos da natureza e os artefatos humanos vão se tornando cada vez mais tênues.

Todas as descobertas na astronomia que provam a imensa grandeza e magnitude dos trabalhos da natureza são tantos mais argumentos adicionais para uma Deidade, de acordo com o verdadeiro sistema do teísmo – mas, de acordo com tuas hipóteses de teísmo experimental, elas se tornam tantas objeções mais, por removerem o efeito para mais longe de toda semelhança com os efeitos de arte e engenho humanos (D, V, §2, p. 63-4).

Assim, usando a mesma base teórica de Cleantes, Filo lhe mostra que a empiria, ao invés de ser uma arma na defesa dos princípios divinos, pode tornar-se “fogo amigo”, porque realmente podemos encontrar semelhanças entre a engenhosidade natural (vide a complexidade dos organismos vivos) e a humana, todavia, ao nos aprofundarmos na investigação, encontraremos mais diferenças do que semelhanças. Ou seja, a natureza se mostra cada vez mais complexa do que o engenho humano e se revela autodeterminante. A autodeterminação não está explícita no excerto acima, porque, certamente, o conhecimento científico e a tecnologia da época não ofereciam uma base segura para Hume chegar a essa conclusão, mas, a nós, parece plausível aventá-la aqui.

Nossa forte inclinação por padrões “inteligentes” pode ser o que nos cega para a possibilidade cada vez mais patente de que a química resultante da energia dissipada das grandes colisões aleatórias – porque não há uma intenção prévia, mas “intenções” possíveis conforme as leis que regem a sua física – seja capaz de combinar uma série de fatores que viabilizam o surgimento de padrões biológicos, por exemplo, que possibilitam a reprodução. Isto é, os microrganismos são capazes de fazer cópias de si mesmos sem o planejamento prévio ou externo. Isso se afasta do princípio segundo o qual o modo do fazer humano é semelhante ao do fazer de um poder inteligente por trás dos fenômenos naturais e, conseqüentemente, enfraquece o argumento, que tem a

necessidade de angariar o maior número de semelhanças entre os objetos selecionados para aumentar a probabilidade de a sua conclusão ser verdadeira. Quanto mais adentrarmos na investigação do macro ou do microcosmo, veremos que a “vida inteligente” não é uma regra, mas uma exceção. Ela é só mais uma consequência e um adendo da complexa composição material deste universo.

Com efeito, na modernidade, com o reconhecimento dos limites do entendimento humano, acentuou-se o caráter particularista da ciência. Assim, ao se lançar mão dos princípios de tal natureza, “é ainda menos razoável formar nossa ideia duma causa tão ilimitada a partir de nossa experiência das produções estreitas de desígnio e invenções humanas” (D, V, §2, p. 64). Com isso, depois da ascensão do empirismo fica difícil passarmos da dimensão natural para a sobrenatural por meio de um encadeamento lógico-causal.

Podemos ainda corroborar essa inferência provisória com a seguinte passagem: “Para quanto mais longe empurrarmos nossas investigações deste tipo, mais somos levados a inferir que a causa universal do Todo é vastamente diferente da espécie humana ou de qualquer objeto de experiência e observação humanas” (D, V, §3, p. 65). Assim, ou o teísta admite que Deus, com seus atributos, é indiferente ao mundo e aos homens, ou, sendo ligado ao mundo, incorra na multiplicidade e imperfeições do mesmo. Mas, ao que parece, qualquer uma das alternativas são heréticas aos olhos do teísta, porque a do primeiro tipo não é providente, a do segundo é panteísta. Então, na formulação de Filo, as conclusões do teísmo de Cleantes são incongruentes. Em nossa avaliação, Filo está correto.

Nesse ponto, imaginamos que, da perspectiva humiana, o argumento do desígnio soa elegante e até atraente, desde que se retire de Deus a sua qualidade de perfeição, ou seja, se, ao invés de concebê-lo como uno e universal, concebamo-lo como um ser cuja bondade, potência e presença sejam geralmente singulares frente a outras divindades semelhantes. É claro que Cleantes não aventa nem defende o politeísmo, mas, ao acompanharmos a sua argumentação até aqui, sobretudo no final, é coerente inferirmos que seu teísmo é modesto ou

limitado¹² (D, XI, §1, p.115), uma vez que a elevação dos atributos de seu Deus, guardadas as devidas proporções, não é estranha ao que os homens possam vivenciar e experimentar no mundo. Mas como está num paradigma, cuja ideia de Deus é tradicionalmente judaico-cristã, a concepção clássica ou *a priori* de onipotência, onipresença e onisciência é muito mais coerente com a condição de universalidade e/ou perfeição divinas.

Em vista disso, Filo diz a Cleantes que,

(...) por este método [de raciocínio indutivo], renuncias a todas as reivindicações de infinitude em quaisquer dos atributos da Deidade. Pois como a causa deve apenas ser proporcionada ao efeito, e o efeito, até onde sabemos, não é infinito, que pretensões temos, baseados em tuas suposições, de atribuí-la ao ser divino? Ainda insistirás que, removendo este Ser para tão longe de toda a similaridade com criaturas humanas, inclinamo-nos para as hipóteses mais arbitrárias e ao mesmo tempo enfraquecemos todas as provas de sua existência (D, V, §5, p. 65).

Mais adiante, Filo argumenta que, mesmo de acordo com a hipótese de Cleantes, se admitirmos que seja uma concepção a partir de um sujeito finito, que se esforça para vislumbrar uma passagem para o infinito, isso seria impossível caso dispensássemos um princípio de características *a priori*.

Não tens razão alguma, com base em tua teoria, para atribuir perfeição à Deidade, mesmo em sua capacidade finita, ou para supô-la livre de todo erro, falha ou incoerência em seus empreendimentos. Há muitas dificuldades inexplicáveis nos trabalhos da natureza, as quais, caso admitamos que um Autor perfeito está provado *a priori*, se dissolvem facilmente e tornam-se apenas dificuldades aparentes, oriundas da capacidade estreita do homem, que não pode remontar a relações infinitas. (...). No mínimo debes reconhecer que nos é impossível dizer, a partir de nossas vistas estreitas, se este sistema contém alguma falha grande ou merece algum elogio considerável se comparado a outros sistemas possíveis ou reais (D, V, §6, p. 65-6).

Na avaliação de Filo, e estamos de acordo com ele, mesmo que aceitemos um teísmo limitado, não resolveremos as incongruências de sua suposta perfeição e infinitude com as ambiguidades, obscuridades e limitações do curso da natureza, haja vista o critério de aferição ser a própria natureza. Ora, só podemos avaliar se a experiência A é boa ou ruim a partir de uma B. Mas, como estas são particulares, para sabermos se, de fato, elas são razoáveis, temos de

12 David O'Connor (2001, p. 15-16) aponta e comenta esta questão.

compará-las com uma C, uma D e assim por diante, sem a garantia de estarmos certos, uma vez que partimos de um ponto duvidoso A. “Acaso, questiona Filo, poderia um camponês, se a ENEIDA fosse lida para ele, dizer que este poema é absolutamente impecável ou atribuir-lhe o posto adequado dentre as produções do espírito humano?, ele que nunca viu outra produção?” (*Ibidem*). Dessa maneira, se quisermos adotar um critério de melhor explicação para a perfeição e infinitude Divinas, é mais conveniente assumi-la como sendo conhecida de modo *a priori*, pois, assim, evitamos contaminá-la com as imperfeições e finitude da natureza, deixando estas a cargo da debilidade do entendimento humano e, ainda, mantermos um padrão do que é perfeito e infinito.

Até aqui, as objeções de Filo se dirigiram à *perfeição* e à *infinitude* Divinas. A partir de agora se dirigem para a *unidade*. Como já dissemos acima, pelo princípio *a posteriori*, podemos vislumbrar a existência divina de forma múltipla e não una. Lembramos que essa é uma consequência extraída do regresso do efeito (natureza) à causa (agente) de Cleantes. A partir desse pressuposto, Filo ataca a unidade divina pretendida por Cleantes usando o mesmo sistema deste, ou seja, o caminho do efeito à causa, observado pelo engenho humano e a analogia deste com o suposto ordenador da natureza. Ora, se pelo regresso causal já detectamos a imperfeição divina, resta dar um pouco de atenção para a analogia do artifício humano.

O regresso do efeito para a causa levou à imperfeição por conta da incompatibilidade entre a ordem natural e a sobrenatural. A imperfeição surgida aqui abriu um precedente para que surjam objeções à unidade, uma vez que a generalidade das ações inteligentes não garante a singularidade de um grande agente inteligente. Com isso, ao lançarmos mão do princípio da analogia entre o artifício humano e a ordem da natureza superior, temos de admitir a pluralidade, haja vista o projeto humano ser criado e executado coletivamente.

Os projetos humanos são criados a partir de experiências de outros no passado e de demandas no presente. Em vista disso, Filo questiona:

E qual sombra de argumento podes produzir a partir de tuas hipóteses para provar a unidade da Deidade? Um grande número de homens se alia ao construir uma casa ou navio, ao erguer uma cidade, ao forjar uma comunidade: por que não podem combinar-se várias Deidades ao

engendrarem e forjarem um mundo? Isto é apenas uma similaridade muito maior com os negócios humanos. (...). E se criaturas tão tolas, tão viciosas como o homem podem se unir e executar um plano, o quão mais não poderão essas Deidades ou Demônios, que podemos supor mais perfeitos em vários graus. (D, V, §8, p. 66-7).

Reforçamos mais uma vez que, a partir dos exemplos apontados acima e outros que seguem no decorrer da argumentação, Filo mostra que a perfeição e a unidade divina se tornam inviáveis se a teologia natural for levada a cabo; a não ser que se adote uma teogonia limitada ou plural como a greco-romana, por exemplo. E mais adiante comenta:

Este mundo, pelo que ele saiba, é muito faltoso e imperfeito comparado a certo padrão superior, e foi apenas o primeiro ensaio rude dalguma Deidade criança que depois o abandonou, envergonhada de seu desempenho parco; é apenas o trabalho dalguma Deidade dependente, inferior, e é objeto de escárnio por parte dos seus superiores; é a produção da velhice e senilidade nalguma Deidade aposentada, e desde a morte dela tem percorrido... (D,V, §12, p. 68).

Nesse ponto, como podemos ver, Filo interrompe a exposição para informar o horror que, provavelmente, os gestos de Demea lhe transmitiam, dizendo: “Com justeza dá sinais de horror, DÊMEAS, a estas suposições estranhas – mas estas e milhares doutras deste mesmo tipo são suposições de CLEANTES, não minhas” (*Ibidem*). O ato de Filo atribuir essas consequências indesejáveis aos princípios de Cleantes sugere que Hume quis disfarçar aqui suas indisposições com a cristandade e/ou ponderar sobre as implicações negativas de seu ceticismo para a religião. Se isso for verdade, ao combater seus adversários em seu próprio terreno, Filo demonstrou a inconsistência de seus argumentos sob o aspecto racional e, ainda de bônus, colocou a mácula de heresia na conta daqueles que se empenharam em provar a natureza divina por argumentos a *posteriori*.

De fato, foi um recurso inteligente, pois Hume tinha clareza, como o trecho sugere, que a sua forma de argumentar assustava os teístas ingênuos, aqui representados por Demea, e que isso não deixava de ser uma inconveniência social e até um perigo de caráter inquisitorial para ele. Entretanto, Hume faz questão de nos mostrar que tais extravagâncias foram apenas detectadas por ele nos circunlóquios do teísmo corrente de seu tempo, mas tais extravagâncias não

são dele.

Posto isso, temos que, dentro do método experimental de raciocínio que a querela acerca do desígnio trouxe até aqui, se alguma deidade criou esse mundo, percebeu que cometera um equívoco irreparável e insolúvel, porque há uma infinidade de males e imperfeições no mundo, que colocam seus atributos sob suspeita. Por isso o abandonou à sua própria sorte, ou seja, às suas próprias leis. Então, se houver uma possibilidade de conceber Deus não pode ser pela via da ciência, mas pela mística, ou seja, por uma espécie de fé em algo que pode ser intuído, mas não compreendido.

Considerações finais

Depois dessa breve incursão sobre a crítica de Hume ao antropomorfismo nos *Diálogos*, concluímos que, submeter Deus ao método experimental de raciocínio, não só trouxe dificuldades filosóficas e teológicas para a piedade cristã, como também prestou um bom serviço aos céticos e aos naturalistas ateus. Os atributos divinos (onipotência, unicidade, onisciência, onipresença e total perfeição, bondade e sabedoria) têm uma marca antropomórfica e podem ser aplicados a um Ser que possui tais atributos e todas as outras perfeições que venham a lhe competir. Mas o teísta tem de ter clareza e honestidade intelectual de primeiro admitir que tal Ser com tais atributos é apenas uma projeção psicológica, devido a sua condição de fragilidade humana e existencial frente à brutalidade da natureza. Em segundo lugar, esses conceitos, que estão mais para a piedade e fé do que para a razão, podem ganhar certa legitimidade num discurso racional somente a partir de princípios *a priori*, isto é, arranjos de modo arbitrário. Compreendemos que esta seja a lógica da piedade e mística cristã tradicional. Em última análise, o piedoso e fiel não tem em sua conta o crivo naturalista como uma condição necessária para avaliar a sua crença em Deus.

Outro ponto a considerar é que só pelo motivo de o universo nos parecer complexo, ordenado e regular em seu funcionamento não é uma razão cabal que nos force a aceitarmos a necessidade de um planejamento inteligente, ou seja,

prévio e externo a ele. Não podemos negar que a aparente ordem e regularidade da natureza nos impressione, o que não nos impede de fantasiarmos. Os encantos dessas belezas naturais puderam e ainda podem render bons resultados analógicos que possibilitem maravilhosas metáforas poéticas e religiosas. Todavia, ao se tratar de ciência e/ou filosofia natural, as conexões entre as propriedades naturais e as divinas são demasiadamente forçadas e tênues. A saber, a associação da necessidade do planejamento inteligente por trás dos projetos humanos com uma pretensa necessidade de um grande projetista por trás da origem, funcionamento e finalidade do universo não passa de uma boa metáfora poética. A ausência de vida simples, até então, fora de nosso planeta é um grande indício de que a mente inteligente não passa de um mero episódio temporário em seu curso de milhares de anos luz.

Dessa forma, ao submetermos os atributos divinos aos ditames da natureza, esta nos mostra disparidades insuperáveis, pois se Ele é infinito, encontramos em toda parte evidências da finitude; se Ele é onipotente, vemos hierarquia de poder por todos os lados, ou seja, sempre nos deparamos com um ser que pode mais do que outro; se Ele é totalmente bom, esbarramos com males em todo canto; e assim por diante.

O saldo da tentativa desesperada dos teístas naturais, aqui representados por Cleantes, ao submeterem o Deus de matriz abraâmica aos limites da experiência do entendimento humano é a naturalização de Deus e a divinização do homem. Cleantes comete uma heresia do ponto de vista teológico e erra sob o ponto de vista da filosofia natural. Comete uma heresia porque, ao equiparar os atributos da mente humana com os da mente divina, acaba por confundir o sobrenatural com o natural; comete um erro porque, uma vez que se adote uma investigação de cunho natural, deve-se ater às regras da experimentação até o fim. Não é o que as objeções de Demea e Filo nos mostraram. As do primeiro nos mostraram que a adesão a Deus é uma questão de mística e de fé, portanto são de ordem metafísica e/ou extramundana; já as do segundo nos mostraram que Deus é dispensável para explicar a ordem e a regularidade da natureza, haja vista a cosmologia moderna nos mostrar que a vida inteligente não é uma condição

necessária para o nascimento, conservação e transformação do universo. Em nosso entender, as objeções de Filo são as que contam no sentido de tomarmos o naturalismo não só como a melhor explicação para a origem, ordem e regularidade do mundo, mas também como uma clara desconstrução e dispensa da hipótese antropomórfico-teísta.

A hipótese naturalista aventada por Hume, através de seu personagem Filo nos *Diálogos*, entendida como uma explicação suficiente para a origem e o funcionamento do mundo e oferecida quase cem anos antes de Darwin, é um debate que merece nossa atenção, aprofundamento e desenvolvimento, mas isso terá de ficar para um próximo trabalho.

Referências

FERRAZ, M. C. de. *Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume*. São Paulo. 195 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

GLEISER, M.. *A dança do universo: dos mitos de criação ao big-bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HOLLEY, D. M.. The Role of Anthropomorphism in Hume's Critique of Theism. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Mississippi, vol. 51, No. 2, pp. 83-99, 2002. Published by Springer. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40020994>. Acesso em: 25/09/2020.

HUME, D.. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. Bruna Frasca. Salvador: EDUFBA, 2016.

_____. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2. ed. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

LOPES, L. F.. *A estrutura dramática dos Diálogos sobre religião natural de Hume e o problema do ateísmo*. Belo Horizonte. 366 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

O'CONNOR, D.. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*. New York: Routledge, 2001.

SAGAN, C.. *Cosmos*. Trad. Ângela Nascimento Machado. Rio de Janeiro: F. Alves, 1986.

SILVA, T. E. da. *A crítica de Hume ao argumento do desígnio*. Ouro Preto. 132 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia, Arte e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

REALE, G.; ANTISERI, D.. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I, 5 ed. São Paulo: Paulus, 1990.