



Editora Fundação Fênix

# **XXII Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS**

---

# **Filosofia Contemporânea III Vol. IV**

## **Organizadores**

---

**Airan Milititsky Aguiar  
Luiz Antonio Pereira  
Kelvin Melo  
Rafaela Weber Mallmann**

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

**Volume I**  
**Filosofia Antiga, Medieval e Moderna**

**Volume II**  
**Filosofia Contemporânea I**

**Volume III**  
**Filosofia Contemporânea II**

**Volume IV**  
**Filosofia Contemporânea III**



Editora Fundação Fênix

**XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 4**

**FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA III**

## **Série Filosofia**

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel  
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral  
Cleide Calgaro  
Draiton Gonzaga de Souza  
Evandro Pontel  
Everton Miguel Maciel  
Fabián Ludueña Romandini  
Fabio Caprio Leite de Castro  
Fábio Caires Coreia  
Gabriela Lafetá  
Ingo Wolfgang Sarlet  
Isis Hochmann de Freitas  
Jardel de Carvalho Costa  
Jair Inácio Tauchen  
Jozivan Guedes

Leno Francisco Danner  
Lucio Alvaro Marques  
Nelson Costa Fossatti  
Norman Roland Madarasz  
Nuno Pereira Castanheira  
Nythamar de Oliveira  
Orci Paulino Bretanha Teixeira  
Oneide Perius  
Raimundo Rajobac  
Renata Guadagnin  
Ricardo Timm de Souza  
Rosana Pizzatto  
Rosalvo Schütz  
Rosemary Sadami Arai Shinkai  
Sandro Chignola

Airan Milititsky Aguiar  
Luiz Antonio Pereira  
Kelvin Melo  
Rafaela Weber Mallmann  
Organizadores

**XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**  
**Vol. 4**  
**FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA III**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Uellinton Valentim Corsi

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 111

### Catálogo na Fonte

S471f    Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS (22.: 2022 : Porto Alegre, RS).  
          Filosofia contemporânea III [recurso eletrônico] / Organizadores Airan Milititsky Aguiar ... [et al.]. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.  
          v. 4 (Série Filosofia ; 111)

          Demais organizadores: Luiz Antonio Pereira, Kelvin Melo, Rafaela Weber Mallmann.  
          Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
          ISBN 978-65-5460-009-5  
          DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600095>

          1. Filosofia. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Filosofia contemporânea. I. Aguiar, Airan Milititsky (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

**XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**VOLUME IV – FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA III**

**Comissão Organizadora**

Uellinton Valentim Corsi

Larissa Lunkes de Souza

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

**Comissão Científica**

Airan Milititsky Aguiar

Ataliba Telles Carpes

Alex da Rosa

Brandon Jahel da Rosa

Daniel Angelo

Eduardo Alves

Emerson dos Santos Pirola

Felipe Fortes Silveira

Gabriel Reis

Kelvin Melo

Larissa Lunkes de Souza

Luiz Antonio Pereira

Mabi Oliveira de Moura

Rafaela Weber Mallmann

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

Taís Regina Chiodelli

Uellinton Valentim Corsi





## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Uellinton Valentim Corsi et al.*..... 11

### SEÇÃO 1

**FILOSOFIA DA ARTE**..... 15

#### 1. SOBRE A EPISTEMOLOGIA DA SENSIBILIDADE NA ARTE DO ROMANCE

*Ryam Santos das Neves* ..... 17

#### 2. A MARCA DA MALDADE: A BELEZA INFORME EM BATAILLE, POR MEIO DE LEIRIS

*Pedro Antônio Gregorio de Araujo* ..... 35

#### 3. CEM ANOS DA SEMANA DE ARTE MODERNA DE 1922: ENSAIO SOBRE A IDENTIDADE (NACIONAL) EM TEMPOS DE DESSIMBOLIZAÇÃO

*Guilherme Reolon de Oliveira*..... 51

### SEÇÃO 2

**FILOSOFIA DA MENTE E DA PSICOLOGIA**..... 69

#### 4. OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA E OS MODELOS COGNITIVISTAS

*Diogo Fernando Massmann*..... 71

#### 5. A PRIMAZIA-DO-DESEJO E A NECESSIDADE DE UM SISTEMA SIMULADOR

*José Carlos Camillo*..... 89

#### 6. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE NA BUSCA PELO SENTIDO

*Rodrigo P. Munari*..... 103

#### 7. SOBRE O DIREITO DE FICAR TRISTE: CRÍTICAS À DITADURA DA FELICIDADE

*Giovan Longo*..... 115

### SEÇÃO 3

**FILOSOFIAS DECOLONIAIS, ECOLÓGICA E DE GÊNERO**..... 127

#### 8. DETERMINISMO BIO-LÓGICO: UMA ANÁLISE PÓS-COLONIAL SOBRE A RELAÇÃO DOS CONCEITOS DE SEXO, GÊNERO, IDENTIDADE DE GÊNERO E ATRAÇÃO SEXUAL

*Aline Karen Cristina Canella*..... 129

#### 9. CORPOS INSUBMISSOS, NARRATIVAS INCONSTANTES: PENSAR LIBERDADE INDIVIDUAL A PARTIR DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

*Pedro Pennycook* ..... 147

#### 10. ÉTICA AMBIENTAL E A QUESTÃO DA REFUNDAÇÃO DOS VALORES

*Antônio Adriano de Meneses Bittencourt*..... 157

<b>11. AMÉRICA HÍBRIDA: UMA VISÃO POPULAR</b> <i>Valentinne da Silva Serpa</i> .....	173
<b>12. CRÍTICAS ECOFEMINISTAS ÀS ÉTICAS DOS DIREITOS DOS ANIMAIS</b> <i>Larissa Lunkes de Souza</i> .....	185
<b>13. DO APARTEID À TRIBOFOBIA: UMA REFLEXÃO SOBRE EMANCIPAÇÃO DO MUNTHU</b> <i>Álvaro Veloso F. Bô</i> .....	199
<b>SEÇÃO 4</b> <b>ÉTICA</b> .....	217
<b>14. POR QUE AS EMOÇÕES IMPORTAM PARA A JUSTIÇA SOCIAL?</b> <i>Rafaela Weber Mallmann</i> .....	219
<b>15. O CORPO COMO FONTE DA MORAL: RELAÇÕES ENTRE TRANSHUMANISMO E LA METTRIE</b> <i>Wallace Tavares Alves Sá</i> .....	235
<b>16. SOBRE O AMOR COMO EXPERIÊNCIA DO MUNDO A PARTIR DO DOIS, CONFORME A OBRA <i>ELOGIO AO AMOR</i> DE BADIOU</b> <i>Leo Maltchik</i> .....	251
<b>17. A REORGANIZAÇÃO DA POLÍTICA A PARTIR DAS IMAGENS DIGITAIS</b> <i>Alex da Rosa</i> .....	267
<b>SEÇÃO 5</b> <b>FILOSOFIA DA LINGUAGEM</b> .....	283
<b>18. SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUÍSTICA DE FERDINAND DE SAUSSURE</b> <i>Camila Pilotto Figueiredo</i> .....	285
<b>19. LINGUAGEM E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: UMA ONTOLOGIA DA SINGULARIDADE EM LUDWIG FEUERBACH</b> <i>Kelvin Melo</i> .....	295

## APRESENTAÇÃO

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 milhões de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

As palestras, por assim dizer, do “macroevento”, procuraram contemplar temas relacionados aos períodos da História da Filosofia em suas respectivas áreas: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Lógica Modal, Filosofia do Direito, Filosofia Política, Filosofia de Gênero, Filosofia Africana, Filosofia da Mente, Filosofia da Percepção, Filosofia da Ciência e Astrofilosofia. As palestras foram distribuídas ao longo dos cinco dias do evento. Os seguintes temas foram expostos pelos/as palestrantes: Profa. Dra. Aléxia Cruz Bretas (UFABC), tema: “Filosofia transviada: provocações e arrepios entre o fracasso e a devoração”; Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS), tema: “O disjuntivismo ecológico e o argumento causal”; Prof. Dr. Osvaldo Pessoa Junior (USP), tema: “Fisicismo qualitativo e a tese da identidade

mente-encéfalo"; Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira (UFRGS), tema: "Modalidade e consequência: a lógica modal no século XIV"; Prof. Dr. Alfredo Culleton (UFRGS), tema: "A Escola de Salamanca e a formulação de Direitos nas Américas"; Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado (UFRRJ), tema: "Filosofias africanas desde/com vozes das mulheres: resistências e re-existências"; Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro), tema: "O que é vida?". E, no último dia, ocorreu a mesa redonda com a participação dos professores: Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) e Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS), tema: "Filosofia Política: Iluminações para tempos de crise".

Como interlúdio artístico-cultural, houve, na abertura do evento, a apresentação da Carolina Del Pino Carvalho, com voz e violão, e, no encerramento, o ilustre concerto da Orquestra Villa Lobos de Porto Alegre.

O diferencial, nesta edição, foram os minicursos disponibilizados ao longo dos dias 27, 28 e 29 de setembro. Cada minicurso contou com a moderação de um discente do PPG-Filosofia PUCRS. Foram contempladas as seguintes áreas e temas:

*Filosofia Medieval*: Moderador: Luiz Antonio Pereira. Ministrantes: Profa. Dra. Renata Floriano de Sousa, tema: "Escolástica colonial: como a América Medieval construiu a Europa Moderna"; Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), tema: "Propriedade, justiça corretiva e restituição em Tomás de Aquino e Duns Scotus e autores da Escolástica Latino-Americana"; Prof. Dr. William Saraiva Borges (UFPEL-IFSUL), tema: "Guilherme de Ockham e a pobreza evangélico-franciscana".

*Filosofia Brasileira*: Moderadora: Valentinne da Silva Serpa. Palestrantes: Prof. Dr. Ricardo Timm (PUCRS), tema: "O Brasil Filosófico"; Prof. Dr. Raimundo Helvécio Almeida Aguiar (UFRGS), tema: "Educação e Paulo Freire"; Prof. Dr. Augusto Jobim (PUCRS), tema: "Brasil: pacificador de ruínas".

*Filosofia Oriental*: Moderador: Felipe Fortes. Ministrante: Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi (PUCRS). Temas: "O bem-estar auto-originado. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "O caminho da mente. O 'eu' e a 'identidade'. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "Compaixão e sentido. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência".

*Hermenêutica e Psicanálise*: Moderador: Brandon Jahel da Rosa. Ministrante: Prof. Dr. Cristian Marques (PUCRS). Temas/texto base: "Seis definições modernas de

hermenêutica de Richard E. Palmer do livro *Hermenêutica*"; "Angústia e Medos de Gadamer em *O Caráter Oculto da Saúde*"; "O consciente e o inconsciente de Ricoeur em *O conflito das interpretações*".

*Astrofilosofia*: Moderadora: Rafaela Weber Mallmann. Ministrante: Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro). Temas: "Filosofia a partir da pluralidade dos mundos e seu contexto histórico"; "Contingências na busca por vida extraterrestre"; "O impacto social da exploração espacial: A relevância das Ciências Humanas e Sociais".

Por fim, a programação teve, ainda, 140 apresentações de trabalhos divididos em 33 mesas de comunicação durante os dias 27, 28 e 29 de setembro. O presente volume compõe o quadro dos quatro volumes publicados como Anais das Apresentações de Trabalhos da *XXII Semana Acadêmica*. Os volumes estão organizados do seguinte modo:

*Volume 1*: Filosofia Antiga, Medieval e Moderna (Orgs. Uellinton Valentim Corsi; Larissa Lunkes de Souza; Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani; Rogério Tadeu Mesquita Marques);

*Volume 2*: Filosofia Contemporânea I (Orgs. Brandon Jahel da Rosa; Eduardo Alves; Taís Regina Chiodelli);

*Volume 3*: Filosofia Contemporânea II (Orgs. Ataliba Telles Carpes; Emerson dos Santos Pirola; Felipe Fortes Silveira; Gabriel Reis; Mabi Oliveira de Moura);

*Volume 4*: Filosofia Contemporânea III (Orgs. Airan Milititsky Aguiar; Luiz Antonio Pereira; Kelvin Melo; Rafaela Weber Mallmann).

Os quatro volumes foram organizados de modo a contemplar a divisão histórica da Filosofia e, internamente, foram feitas seções temáticas para agrupar os artigos a partir da ordem temática em que se encontram.

A correção dos resumos em vista da aprovação para apresentação de trabalho, a correção dos artigos completos enviados para publicação, bem como a mediação das mesas de comunicação, foi realizada pela Comissão Científica composta pelos/as seguintes membros: *Airan Milititsky Aguiar, Ataliba Telles Carpes, Alex da Rosa, Brandon Jahel da Rosa, Daniel Angelo, Eduardo Alves, Emerson dos Santos Pirola, Felipe Fortes Silveira, Gabriel Reis, Kelvin Melo, Larissa Lunkes de Souza, Luiz Antonio Pereira, Mabi Oliveira de Moura, Rafaela Mallmann, Raquel Dias Wazlawosky, Rodrigo*

*Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Taís Regina Chiodel e Uellinton Valentim Corsi.* Além dos membros da Comissão Científica, as mesas de comunicação contaram com a mediação dos seguintes discentes: *Felipe Posselt, João Francisco Cortes Bustamante, Matheus Fidelis Ferreira Ventura, Umbelina Maria Galvão de Moura, Valentinne da Silva Serpa e Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueirexo.* As palestras foram mediadas pelos discentes *Claiton Silva da Costa, Larissa Lunkes de Souza, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Uellinton Valentim Corsi, Valentinne da Silva Serpa* e pelo docente *Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.*

A *XXII Semana Acadêmica* foi organizada pela Comissão de Representação Discente do PPG-Filosofia PUCRS (2022): Representante Discente: Mestrando Uellinton Valentim Corsi; Vice-representante Discente: Mestranda Larissa Lunkes de Souza; Secretário: Mestrando Rodrigo Parmeggiani; Suplente: Doutorando Rogério Tadeu Mesquita Marques.

Os agradecimentos são estendidos a todas as pessoas que colaboraram para o bom êxito do desenvolvimento do evento. Destacamos a colaboração, apoio e auxílio do *PPG-Filosofia da PUCRS* que, em nome do coordenador Prof. Dr. Agemir Bavaresco e do Prof. Dr. Jair Tauchen, sonharam conosco o evento e viabilizaram os meios para a concretização da *Semana Acadêmica*. Por meio do Secretário Felipe Verlino, agradecemos à Secretaria do *PPG-Filosofia da PUCRS* por toda a ajuda dispensada com a organização do evento. Manifestamos a nossa gratidão aos palestrantes, ministrantes, discentes da graduação e da pós-graduação e a todas as pessoas que estiveram conosco no desenvolvimento prático da *XXII Semana Acadêmica*.

Comissão de Representação Discente 2022  
Comissão Organizadora da *XXII Semana Acadêmica*

*Uellinton Valentim Corsi.*  
*Larissa Lunkes de Souza.*  
*Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani.*  
*Rogério Tadeu Mesquita Marques.*

**SEÇÃO 1**

**FILOSOFIA DA ARTE**





# 1. SOBRE A EPISTEMOLOGIA DA SENSIBILIDADE NA ARTE DO ROMANCE



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-01>

Ryam Santos das Neves<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir as relações entre a teoria Epistemologia da Sensibilidade e a teoria Epistemologia do Romance a partir da estética e da ontologia. O estudo deslinda esse enredo, de substrato filosófico, no âmbito teórico-literário da Epistemologia do Romance (ER) cunhada por Wilton Barroso (2003), de forma a interpretar, na análise, possibilidades estéticas e epistemológicas oriundas da arte romanesca. A Epistemologia da Sensibilidade, pensada na ER por Itamar Paulino (2014), em sua formação e desenvolvimento assume a função de apresentar elementos epistêmicos, sejam eles puramente indutivos e os da cognição intuitiva, cujos efeitos ocorrem através da sensibilidade estética. A análise parte, especialmente, das proposições metodológicas apresentadas pelos estudos referentes à ER e da filosofia de Jean Paul Sartre fundamentada nas obras *O Existencialismo é um Humanismo* (2014) e *Que é a Literatura* (2004). Se baseia também na obra *O demônio da teoria: Literatura e senso comum* (1999) de Antoine Compagnon e nas obras *Teoria da Literatura: uma Introdução* (1997) e *A ideologia da Estética* (1993), ambas de Terry Eagleton. Essa leitura busca desenvolver um discurso crítico epistemológico que tece uma linha de raciocínio profundamente filosófica de cunho existencialista e fenomenológico. Buscaremos, através das leituras, defender que o romance é um terreno propício à reflexões sobre o Ser e é possibilitador de diálogos e debates não pertencentes à razão científica, e que a Epistemologia da Sensibilidade surge como uma interpretação epistêmica advinda das relações entre o sujeito e o objeto. Defendemos que a incerteza e a dúvida são fundamentos ontológicos da arte do romance e que através da prosa o ser humano encontra possibilidades existenciais e interpretativas da realidade que não estão calcadas em parâmetros científicos e sim filosóficos. Assim, discorreremos que a Epistemologia da Sensibilidade é um norte fundador do romance enquanto um território de se ater aos aspectos ambíguos da existência, e confrontar um mundo de verdades estabelecidas. Palavras-chave: Epistemologia do Romance; Existência; Epistemologia da Sensibilidade.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo discutir as relações entre a teoria Epistemologia da Sensibilidade e a teoria Epistemologia do Romance a partir da

---

<sup>1</sup> Graduando de Letras pela UNEB. E-mail: ryam.musica.17@outlook.com

estética e da ontologia. O estudo deslinda esse enredo, de substrato filosófico, no âmbito teórico-literário da Epistemologia do Romance (ER) cunhada por Wilton Barroso (2003), de forma a interpretar, na análise, possibilidades estéticas e epistemológicas oriundas da arte romanesca.

A Epistemologia da Sensibilidade, pensada na ER por Itamar Paulino (2014), em sua formação e desenvolvimento assume a função de apresentar elementos epistêmicos, sejam eles puramente indutivos e os da cognição intuitiva, cujos efeitos ocorrem através da sensibilidade estética.

Essa leitura busca desenvolver um discurso crítico epistemológico que tece uma linha de raciocínio profundamente filosófica de cunho existencialista e fenomenológico. Buscaremos, através das leituras, defender que o romance é um terreno propício à reflexões sobre o Ser e é possibilitador de diálogos e debates não pertencentes à razão científica, e que a Epistemologia da Sensibilidade surge como uma interpretação epistêmica advinda das relações entre o sujeito e o objeto. Defendemos que a incerteza e a dúvida são fundamentos ontológicos da arte do romance e que através da prosa o ser humano encontra possibilidades existenciais e interpretativas da realidade que não estão calcadas em parâmetros científicos e sim filosóficos.

Assim, discorreremos que a Epistemologia da Sensibilidade é um norte fundador do romance enquanto um território de se ater aos aspectos ambíguos da existência, e confrontar um mundo de verdades estabelecidas.

## 1 DA ARQUITETURA LITERÁRIA À ARQUITETURA ONTOLÓGICA

Para Wilton Filho e Maria Barroso, precursores da Epistemologia do Romance (ER), "interligando os componentes estéticos, hermenêuticos e epistemológicos, que aqui se encaminham, passam pela compreensão de ser o romance literário um solo fecundo para se conhecer e refletir acerca da condição humana." (BARROSO, W. BARROSO, M., 2015, p. 2.) Neste sentido, o debate sobre o engajamento literário, pensando por Sartre em *Que é a Literatura*, nos permite pensar o narrador romanesco como um "Narrador Filosófico". A ideia de Sartre em dizer que "estamos condenados a ser livres" implica em entender que "viver é: ficar se equilibrando todo

o tempo entre escolhas e consequências." (SARTRE, 2014). Percorrendo este pensar sartriano e utilizando-se da ER, passamos, a compreender:

[...] a obra literária como atividade racional. Tendo como objetivo, pesquisar, o conhecimento literário como linguagem estética do ser as regularidades formais, bem como as *escolhas estéticas* que fundamentam o texto literário e a invariância da obra de algum autor específico. (GONÇALVES, 2016, p. 632, *grifo nosso*).

É nessas escolhas que o discurso do narrador no romance se arquiteta, sendo então pelos signos estruturados que podemos compreender o pensar narrativo. Não se trata, apenas, de um levantamento crítico filosófico, mas de justificar o "saber" do romance como um saber artístico, que, nessa perspectiva, não deixa de ser "científico", pois "não se é escritor por se ter escolhido dizer certas coisas, mas por ter escolhido dizê-las de certa maneira" (SARTRE, 2004, p. 75).

Tendo como fundamento sartriano, partindo da:

[...] existência para compreender o homem, (*o romance*) visa reconstruir os alicerces lógicos que fundamentaram toda a reflexão sobre o homem desde a filosofia clássica e que, após anos de especulação metafísica, ocultou a principal característica do homem dele próprio: a liberdade. (GUIMARÃES, 2010, p. 98, *grifo nosso*).

Pela ideia de liberdade sartriana o homem constrói a si mesmo. Nesta linha vemos, então, que o narrador busca construir, por um ato desconstrutor, a narrativa em que este presume ser verdadeira. Nesse sentido, nos perguntamos: que verdade? E, então, percebemos que possa se tratar de uma verdade fictícia, pois se para Aristóteles, a "função do poeta não é contar o que aconteceu, mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verosimilhança e da necessidade" (ARISTÓTELES, 2008, p. 54). Se assim for, e considerando também que ao poeta clássico, segundo Suassuna (2018)<sup>2</sup>, se diz principalmente pela

---

<sup>2</sup> *Iniciação à Estética*, cap. 33.

vontade de criação, com o romance não poderia ser diferente, pois, etimologicamente, o é necessário. Isto, mais uma vez, não desmoraliza o aspecto ontológico, o que para Kundera (1986, p. 11) será “o conhecimento a única moral do romance”, mas, em vez disso, o reafirma, pois, o romance diz aquilo que os homens não querem crer sobre sua existência.

Assim, se fosse possível definir com uma palavra a função do escritor seria incomodar, o escritor que produz uma literatura engajada é o especialista em perturbar a falsa paz revelando aos homens aquela realidade que eles querem ignorar para não se comprometerem. (GUIMARÃES, 2010, p. 95).

É nesta perspectiva que Terry Eagleton (2006) diz que o autor encontrou no narrador possibilidades discursivas outrora limitadas à peregrinação da vontade monarca. A função deixou de ser algo ligada à corte, ao glorioso, ao divino, à “vontade metafísica dos homens”. “Toda razão de ser da escrita “criativa” era a sua gloriosa inutilidade, *um fim em si mesmo*, altaneiramente distante de qualquer propósito social sórdido. Tendo perdido seu protetor, o escritor descobriu no poético um substituto para ele.” (EAGLETON, 2006, p. 31, *grifo nosso*).

Tal inutilidade se tornou útil, a fim de que se pode dizer tudo pela arte literária, sem dever nenhum critério de contestação por parte do leitor, podendo, ou devendo, até mesmo, “reivindicar certa irresponsabilidade” (DERRIDA, 2004, p. 53). O romance pensa livremente, e portanto, ao nosso olhar, constitui-se como a digna “existencialidade”.

Portanto, para Epistemologia do Romance, o narrador filosófico é aquele que “além de narrar, pensa sobre a história narrada e tece comentários sobre os personagens, levando o leitor a refletir também.” (OLIVEIRA, 2019, p. 137). Reafirmando nossa ideia, se importando com o caráter filosófico da obra, o leitor deve “inclinare os ouvidos” a ouvir o romance, pois acreditamos que a voz do narrador:

[...] conduz o gesto filosófico, que é a inquietação, o incômodo com perguntas, a indagação e o desmonte das certezas. No âmbito das discussões da

Epistemologia do Romance, o narrador é estético e filosófico. Estético enquanto forma artística sensível às coisas do mundo narrado, e filosófico por lidar com as reflexões dessas condições do ser. (OLIVEIRA, 2019, p. 137).

Sartre compreendeu o teor filosófico da literatura. Sua filosofia se mostrou anteriormente de forma artística. Mas, não nos limitamos, como exposto, somente ao pensamento sartriano, para nós, a arte possui discurso epistêmico, pela constituição do ser em si, da construção de nacionalidades, de ideias, de filosofia. "São linguagens necessárias e complementares no interior de um empreendimento maior, assim como o teatro e seus ensaios políticos que consistem em repensar a ordem no mundo" (GUIMARÃES, 2010, p. 98). Isto comprova-se pela sociedade do século XX, que, traumatizada pelas dores provocadas por acontecimentos brutais, aos nossos olhos, sempre se sustentou pela arte e depositou nela a verdadeira credibilidade.

Nossa explanação acerca da Epistemologia do Romance em diálogo com a Epistemologia da Sensibilidade reivindica um aprofundamento sobre a Estética. Definida como ciência do sensível por Baumgarten, foi e é um dos campos principais da Arte, não por acaso também é considerada a "Filosofia do Belo" e como fundamento de cunho filosófico, é um dos saberes mais complexos, pois se ocupa de questionamentos metafísicos como: O que é o Belo? O que é o feio? O que é e o que não é uma obra de arte? O belo pode ser considerado transcendental? Essas perguntas são pulsantes ainda em nossa contemporaneidade, e como pressuposto teórico, se faz necessário que, ao buscar significado de um texto literário, discorremos sobre a principal linguagem romanesca: a linguagem estética.

A primeira consideração que queremos discorrer, diz respeito à forma. No Dicionário Básico de Filosofia de Hilton Japiassu e Danilo Marcondes (2001), define-se forma da seguinte maneira:

Forma (lat. forma) 1. Princípio que determina a matéria, fazendo dela tal coisa determinada: aquilo que, num ser, é inteligível. A matéria e a forma constituem o par central da física aristotélica. A forma é aquilo que, na coisa, é inteligível, podendo ser conhecido pela razão (objeto da ciência): a essência, o "definível".

A matéria é considerada como um substrato passivo que deve tomar forma para se tornar tal coisa. Matéria e forma só podem ser dissociadas pelo pensamento. (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 81).

Em tese, podemos presumir que, em se tratando de estética, a forma é superior ao conteúdo, o gozo humano perante a estética não busca reflexão, ele está intimamente ligado ao prazer do vislumbre de determinada obra, não há postura (primeira) crítica quando se fala sobre o julgamento de valor, sendo ele concomitante ao sujeito, essa é a visão de um leitor comum, o que se diferencia de um leitor - pesquisador.

Mas, sendo a estética um momento de deleite, como também de apreciação, não a tira de haver significado, pois a divergência de estrutura interfere veementemente ao sentido textual, pois em se tratando de literatura, não importa somente o que é dito, mas também (ou principalmente) como é dito. Ou seja, é a estrutura que diferencia um texto informativo de uma obra artística. Consequente a essa divergência tendo possibilidades, as quais podem ser únicas para intenção do seu autor:

A teoria da Epistemologia do Romance lança mão de vários princípios, sendo um deles o da *intencionalidade na obra de arte, que ganha forma pela estética*. Motivada pelas compreensões acerca do empirismo e racionalismo, colocados, não como opositores, mas como parte dos processos constitutivos da obra de arte, ela não se interessará por divisões razão versus sensibilidade ou objetividade versus subjetividade, tampouco a divisão corpo/alma. Mas pelas relações entre essas experiências e compreensão dessas experiências; especialmente a consciência delas. (CAIXETA, 2019. p. 80, *grifo nosso*).

Portanto, quando salientamos um discurso estético, pretendemos entender o significado da forma, esta por sua vez é resultante de uma escolha: *escrever de determinada forma ao invés de outra*. Neste sentido, Soares (2017) se referindo ao filósofo Arthur Schopenhauer, caracteriza as composições literárias ligadas ao fundamento ideológico do texto, ou seja, não se trata somente de uma forma diferente de escrita, mas de um propósito também distinto:

Segundo o filósofo (*Arthur Schopenhauer*) cada forma de arte tem por objetivo manifestar algum aspecto da Ideia na efetividade; assim, a própria Ideia determinaria a forma de arte. Deslocando-nos da noção de Ideia e centrando-nos na noção de projeto estético, é possível afirmar que as formas artísticas se diferenciam de acordo com o projeto estético apresentado na obra e de acordo com a natureza do tipo de arte. Os projetos estéticos tornam-se coletivos e estabelecem regras para que o jogo estético se efetive. (SOARES, 2017, p. 27, *grifo e nota nossa*).

Em se tratando de uma obra de arte, a estética é o fundamento da própria linguagem romanesca, por isso os elementos que compõem determinada narrativa são propósitos da intencionalidade do autor, são a forma de pensar a realidade, de senti-la:

Dada a multiplicidade de *formas de percepção* próprias do corpo humano, explicações diversas são dadas aos fenômenos com os quais os seres humanos entram em contato. O refinamento de tais percepções e a reflexão sobre elas levaram a humanidade à complexidade de explicações e de construções que apresenta hoje, tanto na ciência quanto na arte. *A arte sempre esteve presente nesse processo de construção de conhecimento.* [...] A arte já nasce, então, como uma forma específica de experimentação, de criação de fórmulas e de tentativa de explicação e de dominação da natureza. (SOARES, 2017, p. 23, *grifo nosso*).

Com base no fragmento posto acima, podemos perceber que a estética como linguagem artística é justamente uma forma de experimentação da realidade, para explicá-la, para entendê-la e para sobreviver à natureza. Portanto, ela possui uma carga semântica que nasce do artista e é compreendida pela obra de arte, não obstante as religiões criaram (e criam) vários ornamentos e arquiteturas como uma forma de louvor a tais divindades por elas cultuadas. Como pressuposto de experimentação da realidade, e como espécie de imaginário, a estética exerce a função de comunicar-se com aquilo que o ser humano menos compreende, pois escapa a própria noção de realidade, o que nos faz intitulá-la muitas vezes de

pensamento fantástico ou maravilhoso. “Nesse sentido, o imaginário, assim como a literatura, é ambíguo - e é justamente essa ambiguidade que permite a compreensão da realidade humana a partir de uma obra literária” (OLIVEIRA, 2008, p. 74).

Portanto, quando falamos de estética, estamos pensando em uma linguagem sensitiva do Ser. Ela é quem fomenta o sentido do texto literário, com isso podemos entender que o romance se transborda de instrumentos estéticos que compõem a consciência ideológica da obra, ou como escreve Terry Eagleton: A ideologia estética.

A estética é, assim, o nome dado àquela forma híbrida de cognição capaz de esclarecer a matéria bruta da percepção e da prática histórica, desvelando a estrutura interna do concreto. A razão, como tal, persegue seus orgulhosos fins, bem distante de tais particulares inferiores; mas uma imitação sua, trabalhadora, chamada de estética, surge no mundo, como uma espécie de subempregada cognitiva, para conhecer, na sua especificidade, tudo aquilo para o qual a razão mais alta é necessariamente cega. Porque a estética existe, os densos particulares da percepção podem se tornar luminosos ao pensamento, e os concretos determinados podem ser reunidos na narrativa histórica. (EAGLETON, 1993, p. 19).

Encontrar ideias específicas que possam ser percebidas pela mente humana é o que compõe a estrutura de uma obra de arte. Todo elemento estético, seja narrado por um personagem ou espectador, é uma ferramenta para a construção da prosa. As vozes do romance podem ser manifestas pelo espaço, pelo tempo, pela linguagem verbal até os signos não verbais como cores, melodias e objetos prosaicos. Em tese, tudo que é narrado faz parte da história, e este todo é significado pela forma estética. A coerente busca pelo significado é a tentativa de uma compreensão sensível. No âmbito das discussões da Epistemologia do Romance, considera-se o narrador enquanto ser estético, pois ele se encontra na prosa como forma de arte sensível às lacunas que sustentam o mundo literário.



Os sentidos representam as coisas singulares deste mundo, ou seja, representam os objetos absolutamente determinados; e eles os representam como tais, apreendidos, portanto, dentro de uma coesão universal. Ora, as coesões não podem, sobretudo se elas consistem numa relação entre dois termos, ser representadas sem que sejam representados os dois termos conjuntamente associados. A partir daí, em toda sensação são representadas coisas singulares, associadas ao objeto sentido (ou ao que é sentido); mas esta representação não é clara: em grande parte e a maior parte do tempo, ela é obscura. Em toda sensação, portanto, há algo de obscuro, ou seja, a sensação, mesmo distinta, sempre se encontra mesclada com a confusão. A partir disto, toda sensação é uma percepção sensível, que tem a necessidade de ser adequada pela faculdade do conhecimento inferior. Além disso, uma vez que a experiência e o conhecimento cuja clareza é obtida através da sensibilidade, denominamos estética empírica a ciência que tem por objetivo preparar e apresentar a experiência. (BAUMGARTEN, 1993, p. 68).

Pelo fragmento acima, podemos entender que a percepção sensível se comporta como uma ponte para o conhecimento. Mesmo que Baumgarten acredite que a estética seja um percurso para um conhecimento inferior, o mesmo não deixa de pensar em uma lógica da obra de arte. Pensar sobre a estética é uma escolha que se inclina ao conhecimento sensitivo, pois através dela podemos exprimir os sentidos que não se comportam nas relações sintagmáticas e paradigmáticas da linguagem.

Não por acaso, a estética é concretizada por uma intencionalidade, a qual pela construção artística possui sentido, imaginemos isto como objetos concretos que são arquitetados de maneira a formar um edifício. Tal estrutura, neste trabalho, é o próprio romance, portanto os elementos de uma obra romanesca cumprem um propósito. Assim sendo, quando olhamos a estrutura de um romance, estamos analisando sua Arquitetura Literária ou em outras palavras, seu projeto estético.

No texto basilar da ER, "*Elementos para uma Epistemologia do Romance*", Wilton Barroso discute sobre a condição pensante de uma obra literária argumentando que o problema literário, é resultante de *critérios subjetivos* e sua legitimidade depende somente das condições em que foi subjetivamente pensado.

Tais critérios são justamente as escolhas autorais que exercem a fruição intencional da estética. Um critério de subjetividade é uma projeção pertencente à criação romanesca.

A obra literária que se volta à compreensão do Ser na ER é entendida como um romance que pensa, assim como dito anteriormente. Em suma, o desejo de fazer do literário um lugar do exercício filosófico, em nossa leitura, parte do sensível (estético) para compreensão das subjetividades ontológicas:

Se entendermos que o romance é construído a partir de um movimento que reivindica uma razão sensível, estamos admitindo que o teor de racionalidade que lhe é agregado possibilita uma edificação estética paulatinamente elaborada, fazendo-o existir e se mover com uma engrenagem que lhe é própria. A descoberta do funcionamento desta engrenagem permite ao leitor, especialmente ao leitor-pesquisador, inferências no sentido de ampliar o campo de conhecimentos acerca dos mais diversos aspectos da existência. Por sua vez, a sensibilidade também condutora de todo o processo, injeta na narrativa a metáfora, a ambivalência, sem a qual o estético não existiria. O grau de sensibilidade faz com que a narrativa romanesca se afaste da pura descrição para se situar no campo da subjetividade. (BARROSO, 2019, p. 160).

O romance que pensa, em nossa interpretação, fundamenta-se em um levantamento de problemas ontológicos no pensamento contemporâneo, refletindo as possibilidades existenciais e os determinismos que circundam o debate da Metafísica. Nossa investigação percorre um questionamento sobre o sentido do Ser e sua existencialidade. Desdobrando-se à saberes epistêmicos, que se encontram em disputa com conceitos que determinam um significado do Ser por meio de uma interpretação essencialista da existência.

## **2 EPISTEMOLOGIA DA SENSIBILIDADE**

Como problema de uma alternativa epistêmica do corpus estético, a Epistemologia do Romance se relaciona com a "Epistemologia da sensibilidade", através de Itamar Paulino. Nesta teoria desdobram-se argumentos que se

posicionam contra a uma racionalidade instrumental, e se depara justamente no conflito entre razão e sensação. Pensar em um caráter epistêmico da sensibilidade é ter a função de apresentar elementos de conhecimento, sejam eles puramente indutivos e os da cognição intuitiva, cujos ajuntamentos ocorrem sob a força da sensibilidade estética (PAULINO, 2019). Assim sendo, entendemos que a Estética abre espaço para os fenômenos experimentados por nossos sentidos, os quais nos possibilitam a ter conhecimentos que não são buscados por uma óptica instrumental. "A obra do artista faz ver, pela realidade sensível que ela é, aquilo que, na impulsão inicial da consciência ao encetar o trabalho, era impensável." (BRAS, 1990, p. 21).

Percorrendo essa linha de pensamento, Hegel elabora uma filosofia voltada à compreensão do estético, chegando ao entendimento que a ideia só se dá pela sensibilidade. "O aparecer (*Erscheinung*) é, pois, o movimento pela qual o conteúdo espiritual dá a si mesmo uma forma sensível." (BRAS, 1990, p. 11 - 12, *grifo e nota nossa*). É nesta sensibilidade que se encontra a significação. Uma investigação epistêmica do objeto estético é justamente a interpretação do espiritual, e é nele que podemos alcançar as explicações para existência de nosso Ser no mundo, na medida em que a Estética é a linguagem que o espírito possui para se manifestar, e são nessas nuances, dentre outras, que podemos pensar em um estudo do objeto estético.

*Se a arte é criação, a estética é reflexão e supõe, portanto, que seu objeto seja efetivamente constituído, isto é, desdobrado em toda sua dimensão histórica. Não se poderia estudar arte se ela não passasse do conceito abstrato do Belo, isto é a possibilidade de ser algo belo. Para que se possa pensar é preciso também que ela se apresente sob a forma sensível de um conjunto determinado de objetos. A estética não pode existir, portanto, a menos que se apoie nessa unidade do conceito e do sensível. Unidade que só pode ser filosoficamente pensada se existir historicamente.* (BRAS, 1990, p. 28, *grifo nosso*).

Portanto, o espiritual para Hegel é a ideia (*A ideia enquanto primeiro momento do espírito é um substrato racional da existência*) sobre a nossa

existência, porém, interpretamos que esse ser Espiritual se dá a aparecer de forma histórica, concomitante ao tempo e as estruturas que constroem determinada realidade dos seres. Pensando historicamente e filosoficamente a realidade se sustenta em um paradoxo, onde o espírito absoluto se manifesta nas condições sensíveis e não absolutas. Dentre esses questionamentos, "Hegel tem uma postura ontológica da realidade que exprime a realização da ideia enquanto Espírito na suprassunção das contingências históricas." (FRANÇA, 2010, p. 76). A realidade então, se sustentaria entre o espiritual e o sensível, o objetivo e o subjetivo, encontrando-se em um movimento dialético onde o espiritual paira sobre a vida concreta:

Desse modo, a ideia é essencialmente concreta, pois o conceito em sua liberdade se determina na realidade. A ideia, assim, não está num mais além, mas é o "absolutamente presente" e está em cada consciência, mesmo que distorcida, sendo o imediato e o mediado. (FRANÇA, 2010, p. 80).

Voltando à filosofia grega, no período clássico, para Aristóteles a forma é a ideia, e enquanto forma se diferencia da matéria, no entanto, o filósofo compreende que forma e matéria se relacionam mutuamente. Na matéria temos o sensível e a forma traz consigo a ideia de criar. Será então pela forma (ideia) que a arte se faz presente, pois ela em quem constrói artisticamente o objeto. Tais reflexões nos valem para entender o lugar do estético diante da Epistemologia, pois, no amadurecimento humano, elas são problemas que nos acompanham na nossa própria constituição de Ser e de nossas ideias sobre a natureza:

Aristóteles uniu a matéria e a forma para explicar a natureza; a forma é concebida como princípio de uma substância concreta na qual há uma matéria formada, e aí, a partir dessa concepção, é que se poderia talvez tentar entender a famosa afirmação aristotélica de que a *arte imita a natureza*. (LEMOS, 2009, p. 85, *grifo nosso*).

Perante essa discussão estética, do belo e do espírito, nos importamos em responder brevemente uma questão: Qual é a Razão da Obra de Arte? Nossa hipótese é que se trata de uma "razão outra" cujo cerne de raciocínio não se comporta nas extremidades de uma cientificidade. O posicionamento de Bachelard de uma crítica ao determinismo e de uma espécie de não dualismo presente na Ciência, nos faz retornar ao pensamento de Kundera, o romance está condenado às contradições, não porque ele é uma ilusão sobre a realidade, mas porque a arte escapa aos domínios intelectuais advindos de autoridades. Neste domínio nos lembramos do pensamento de Foucault em sua obra *História da Loucura*. Na obra é discutido sobre como os loucos foram e são considerados socialmente, ou seja, como os loucos são classificados enquanto loucos? Tal pergunta foi o motivo da sua tese de doutorado. Embora haja muito a ser pensado através da obra de Foucault, nos importamos em trazer, brevemente, sobre o que este diz sobre o raciocínio humano. Trazemos então a questão: *O que é a razão e a desrazão?*

Essa pergunta coloca em questão o que nós seres humanos entendemos como pensamento racional e conseqüentemente o que nós entendemos por discurso epistêmico. Nesta lógica, Foucault perceberá que o elemento daquilo que é considerado como racional, constantemente esteve em favor de uma ordem hegemônica, então não se trataria a loucura criteriosamente como um estado fisiológico, mas de algo que se manifestava nas relações humanas com a sociedade. Aqueles que, porventura, se pusessem contra a ordem social, poderiam, de algum modo, ser considerados enquanto loucos. Sua "anormalidade" que o diferenciava da sociedade "ideal" era por si própria uma condição patológica. Nisto, Foucault percorre um caminho que o leva a construir o conceito de desrazão. Além de uma pesquisa histórica, a arqueologia Foucaultiana busca:

[...] transpor a barreira de silêncio colocada entre a loucura e a história, a linguagem e a razão –dar um passo atrás em relação à experiência da partilha entre razão e desrazão, recuando a uma região originária de experiência na qual não o silêncio e a distância, mas a comunicação e a troca precária caracterizassem a relação de implicação entre os dois termos. (TESTA, 2012, p. 38).

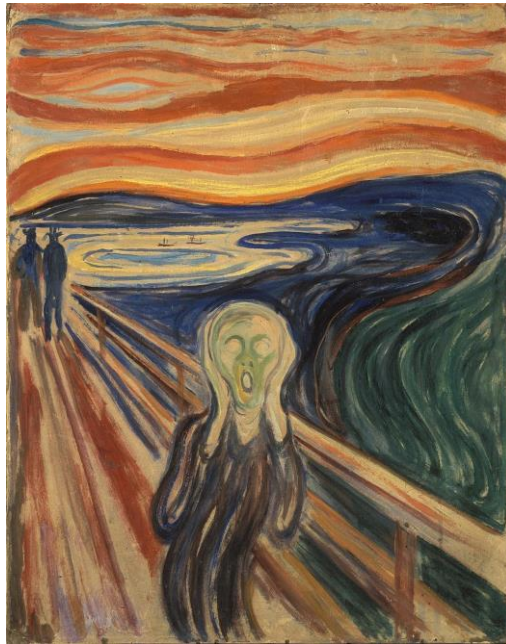
Por intermédio da história da loucura, a filosofia em Foucault procura “ouvir os rumores, por vezes discretos, da loucura que fala ‘abaixo’ da história”. Expondo essas histórias irracionais se faz possível “encontrar uma espécie de simetria precária entre razão e desrazão, que tenha antecedido sua partilha definitiva e violenta”. À pesquisa de ouvir a história da loucura como sendo manifesta pela desrazão chamar-se-á Arqueologia do Silêncio.

A arte como livre dos pressupostos sociais estaria então em uma espécie de desrazão, o que não a exclui de apresentar reflexões ao ser humano, muito pelo contrário, é através dela que conseguimos expressar os sentimentos mais conflituosos, pois todos nós apresentamos uma espécie de desrazão. A fuga de uma normalidade se caracteriza urgentemente por um comportamento artístico, a estética é então o lugar onde os sentimentos são significados, se concretizando na matéria que de alguma forma dialoga com a confusão mental humana, a isto podemos dizer que a estética transgride com os regimes de poder que silenciam nossas vicissitudes. Escuta, compreensão e manifestação. Podem ser estes os fundamentos da arte literária, que nos move para um ambiente onde a razão é uma loucura e a desrazão uma virtude. A arqueologia do silêncio é uma epistemologia dos sentimentos e dos dilemas humanos, a arte estética é o lugar onde há insanidade, no sentido de que ela não é interpretada por um racionalismo positivista, entra-se então o papel de Epistemologia da Sensibilidade:

A mediação entre ser físico (sensível) e ser moral (consciência), entre pensamento e sentimento, sensação e intuição, realidade e forma é a sensibilidade estética, processo necessário para que se possa alcançar o fim último do entendimento existencial: o homem estético, a forma viva, a bela alma. (PAULINO, 2019, p. 61).

O entendimento existencial que se propõe a pensar a forma viva e a dimensão estética do Espírito, pode ser pensado, mesmo que distante, pela obra *O Grito* (1893):

Figura 1



Fonte: Wikimedia<sup>3</sup>

Na pintura de Edvard Munch se expressa uma compreensão estética da loucura, onde suas nuances pictóricas emergem de uma expressão da desordem mental e do medo. Intencionalmente, a persona que se encontra no primeiro plano da pintura demonstra justamente o desespero humano e o estado emocional de um caos. Ou seja, pela pintura a loucura passa a ser um raciocínio estruturado, um projeto, e isto se faz possível pela linguagem estética que penetra a sensibilidade de quem a vislumbra.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, como exemplificamos ao longo deste artigo, a arte possui uma razão outra que penetra e transforma o leitor pela sensibilidade estética. O belo estético para o epistemólogo do romance é uma relação entre sensibilidade e conhecimento. Ao contato com uma obra romanesca, ocorre uma articulação

---

<sup>3</sup> Disponível em:  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edvard\\_Munch\\_-\\_The\\_Scream\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edvard_Munch_-_The_Scream_-_Google_Art_Project.jpg)

intelectual que, para o pesquisador da Epistemologia do Romance, se trata de uma construção racionalizante embutida nas engrenagens do texto literário.

Diante destes fenômenos, nos damos conta que nossos pensamentos não se encontram somente numa investigação científica, a epistemologia da sensibilidade, compreendendo os silenciamentos constantes do eu-racional, abre espaço para investigações que escapam às ordens de poder do conhecimento humano, imaginará a verdade em narrativas fictícias, a organização de elementos confusos e a razão em meio a "irracionalidade" romanesca. A razão sensível não pode ser medida pela instrumentalidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3.edição. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BARROSO, Maria Veralice. Romance que pensa. In.: CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; BARROSO FILHO, Wilton. *Verbetes da Epistemologia do Romance*. v. 1. Brasília: Verbena, 2019, p. 149 - 168.

BARROSO, Wilton. A voz filosófica do narrador kunderiano. In.: *XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências*. 2008. Disponível em: <<http://epistemologidoromance.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 18 de março de 2021.

BARROSO, Wilton; BARROSO, Maria Veralice. *Epistemologia do Romance: uma proposta metodológica possível para a análise do romance literário*. 2015. Disponível em: <<http://epistemologidoromance.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 04 de agosto de 2021.

BRAZ, Gérard. *Hegel e a Arte: Uma Apresentação à Estética*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1990.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Estética: A lógica da arte e do poema*. Tradução de Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAIXETA, Ana Paula Aparecida. Estética. In.: CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; BARROSO FILHO, Wilton. *Verbetes da Epistemologia do Romance*. Volume 1. Brasília: Verbena, 2019, p. 77 - 88.

CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; FILHO, Wilton Barros. *Verbetes da Epistemologia do Romance*. Volume 1. Brasília: Verbena Editora, 2019.



CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; *Verbetes da Epistemologia do Romance*. Volume 2. Brasília: Verbena Editora, 2021.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Minas Gerais: Editora UFMG, 1999.

DE ALMEIDA LEMOS, Carlos. A imitação em Aristóteles. *Anais de Filosofia Clássica*. v. 3, n. 5, p. 84 - 90, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/16970/10328>>. Acesso em: 5 de junho de 2022.

DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DE FRANÇA, Lincoln Menezes. Hegel, o movimento especulativo do espírito e a história. In.: *Revista Simbio-logias*, v. 3, n. 5, dez./ 2010, p. 75 – 89. Disponível em: <[https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/hegel\\_movimento\\_especulativo\\_espirito\\_historia.pdf](https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/hegel_movimento_especulativo_espirito_historia.pdf)>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: uma Introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FERNANDES, Herisson Cardoso. Elementos para uma ontologia do romance: um estudo sobre a arte do romance de Milan Kundera. 2017. 103 f. Dissertação (Mestrado em Metafísica) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GUIMARÃES, Frederico Moreira. Literatura e engajamento em Sartre: um estudo de Que é a literatura?. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/11841>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

GONÇALVES, Lucas Fernando. *O conhecimento literário como linguagem estética do ser*. 2016. Disponível em: <<http://epistemologidoromance.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 11 de agosto de 2021.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Tradução: Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

OLIVEIRA, Priscila Cristina Cavalcante. Narrador Filosófico. In.: CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; BARROSO FILHO, Wilton. *Verbetes da Epistemologia do Romance*. Volume 1. Brasília: Verbena, 2019, p. 137 - 148.

PAULINO, Itamar Rodrigues. Epistemologia da Sensibilidade. In.: CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; BARROSO FILHO, Wilton. *Verbetes da Epistemologia do Romance*. v. 1. Brasília: Verbena, 2019, p. 169 - 179.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a Literatura?*. 3 ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 4 ed. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOARES, Janara Laíza de Almeida. Os aspectos epistemológicos da sátira e da paródia na obra *Pantaleón y las visitadoras*, de Mario Vargas Llosa. 2017. 104 f., il. Dissertação (Mestrado em Literatura)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/23259>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

TESTA, Federico. Filosofia e desrazão: poder, resistência e estética na história da loucura de Michel Foucault. 2012. 402 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2906>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

## 2. A MARCA DA MALDADE: A BELEZA INFORME EM BATAILLE, POR MEIO DE LEIRIS



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-02>

Pedro Antônio Gregorio de Araujo<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente trabalho trata de questionar a possibilidade de uma teoria acerca do belo na obra do pensador francês Georges Bataille (1897-1962). Em seu livro, *O Erotismo* (1957), Bataille discorre acerca da questão da beleza enquanto referente à beleza humana. Segundo ele, a beleza de uma pessoa consiste precisamente naquilo de feio que ela esconde. O exemplo que Bataille dá é o contraste do rosto belo com a animalidade das partes íntimas. O gesto erótico trata de revelar a feiura por trás do belo. Bataille reconhece que o capítulo acerca desta temática poderia ter sido desenvolvido mais, e tal é o nosso ponto de partida. Gostaríamos de analisar, de forma crítica, as ideias que Bataille desenvolve aqui, e conectá-las às ideias acerca da arte e da imagem desenvolvidas alhures, sobretudo sua concepção de informe criada no contexto dos *Documents* (1929-1930). Concepção esta usada como forma de subversão imagética, apontando a dessemelhança interna na própria forma. O informe é a impossibilidade da própria imagem. Como conectar ambas teorias desenvolvidas a uma distância de 28 anos é a nossa questão. Para fazer tal relação, recorreremos à teoria da arte apresentada pelo antropólogo Michel Leiris (1901-1990) em seu *Espelho da Tauromaquia* (1938), o qual afirma que o belo é justamente o elemento torto presente no reto; a mácula da maldade que se encontra no bom. O recurso a Leiris é justificado pelo fato de Bataille afirmar que sua concepção do erótico é desenvolvida a partir de Leiris. Dividiremos nossa tarefa em três etapas: 1) expor a noção de belo erótico em *O Erotismo* de Bataille; 2) investigar a noção de informe definida nos *Documents* bataillianos; e por fim 3) apresentar como as duas faces de Bataille podem dialogar por meio de Leiris.

Palavras-chave: Bataille; Leiris; Beleza; Informe; Erotismo.

### INTRODUÇÃO

Podemos dizer que uma das questões mais feitas no campo da estética e da filosofia da arte foi a questão sobre a noção de beleza. Tal conceito e sua busca atraiu pensadores tão influentes e dissonantes entre si, tais quais Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Danto, e a lista poderia continuar. Há outras

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: pedro.araujo@edu.pucrs.br

questões mais discutidas ao filosofar sobre a arte, como por exemplo qual a sua definição, sua relação com os sentidos, a sua origem etc.

Gostaríamos com este texto trazer a concepção de um filósofo que geralmente não é citado neste debate: Georges Bataille, autor de romances como *O Azul do Céu* e de obras teóricas como *A Parte Maldita*. Além do mais: queremos, a partir deste trabalho, realizar uma conexão entre duas obras do pensador para efetivar um debate sobre tal noção.

Na obra Bataille *O Erotismo*, dedicada a investigar a relação entre transgressão e interditos na sociedade, Bataille dedica um capítulo para explorar a questão da beleza referente ao ser humano. Ele chega à conclusão de que só podemos falar da beleza enquanto algo que só é possível por meio da contradição, por exemplo, entre a humanidade de um belo rosto e a feiura animalesca das partes íntimas. E o movimento do erotismo estaria justamente em mostrar aquilo de feio que se esconde no belo.

Entretanto, Bataille está escrevendo apenas sobre o belo no tocante ao erótico, coisa que ele mesmo admite como uma limitação imposta pela natureza do trabalho maior. Portanto, é necessário trazer a questão: como tal noção de beleza se conecta à arte? E para isso, devemos trazer aquilo que Bataille afirma numa obra anterior a *O Erotismo*, a saber, os *Documents*. Mais precisamente seu verbete acerca do informe, que seria uma maneira de visualizar aquilo que a imagem possui de subversivo.

Para conectar *O Erotismo* aos *Documents*, porém, é necessário recorrer a outro pensador que era próximo de Bataille: o antropólogo Michel Leiris. Justificamos tal recurso pelo fato do próprio Bataille assumir sua dívida intelectual a Leiris para desenvolver *O Erotismo*:

Gostaria de indicar aqui que meu esforço foi precedido pelo Espelho da tauromaquia, de Michel Leiris, em que o erotismo é considerado como uma experiência ligada à da vida, não como objeto de uma ciência, mas da paixão, mais profundamente, de uma contemplação poética. (BATAILLE, 2014, p. 31, *grifos do autor*).

No texto citado por Bataille, Leiris realiza uma análise antropológica da tourada espanhola. Não nos enfocaremos na questão da tourada. Sua análise usa a tourada para explorar conceitos diversos, como é o caso do conceito da arte. Leiris afirma que o belo está precisamente na relação daquilo que é reto com o que é torto, tal como uma pitada de veneno presente no ideal. O jogo violento de contrastes da tourada é tal qual o que está presente na beleza romântica.

Portanto, seguiremos a seguinte estrutura em nosso trabalho: 1) iremos expor a questão da beleza no erotismo pesquisada por Bataille, interpretando de forma crítica suas afirmações; 2) ainda na obra de Bataille vamos analisar a sua definição de informe presente em seus *Documents* e a maneira que esta dialoga com a beleza; 3) finalmente, apresentaremos as ideias de Leiris sobre os contrastes da beleza para concretizar uma ponte no pensamento de Bataille.

## 1 A BELEZA ERÓTICA

No último capítulo da primeira parte da sua obra *O Erotismo*, Bataille retoma e sintetiza teses centrais da sua argumentação, a saber, a importância que limites possuem para sua noção de erotismo e de transgressão, resumidos ao seguinte mote que se repete no seu texto: "Esses limites, a qualquer custo, queremos transpô-los, mas gostaríamos de, ao mesmo tempo, excedê-los e mantê-los." (BATAILLE, 2014, p. 165). Os próprios limites, os interditos, são o que possibilitam a transgressão dos mesmos, tese investigada em sua obra em diversas facetas: "Não há interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida, muitas vezes ela é até prescrita." (BATAILLE, 2014, p. 87). É importante que façamos esta breve digressão sobrevoando as teses de Bataille.

Os interditos delimitam o ser humano, tornando o sujeito, isto é, descontínuo. O papel do interdito é justamente regular o mundo vulgar e neutro das leis, o mundo que é regido pelas leis do trabalho, Bataille afirma: "o que o mundo do trabalho exclui por meio dos interditos é a violência; no domínio em que situo minha busca, trata-se ao mesmo tempo da reprodução e da morte.". (BATAILLE, 2014, p. 65). No entanto, apesar da tentativa de excluir a violência da convivência humana, o ser humano busca um retorno à continuidade outrora presente:

Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade precívél que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado de duração desse precívél, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser. (BATAILLE, 2014, p. 39).

É justamente isto que Bataille chama de contradição fundamental do homem. De um lado, temos um ser que, no seu ponto de êxtase, se rasga e se perde na continuidade, e do outro lado temos a vontade de continuar subsistindo: "Assim, a oposição entre a pleura do ser que se dilacera e que se perde na continuidade e a vontade de durar do indivíduo isolado se encontra através das mudanças." (BATAILLE, 2014, p. 164).

Segundo Bataille, esta contradição só nos é revelada por meio de um erotismo que assume a decadência, ao contrário da atividade sexual que é regida pela razão. No entanto, a transgressão do erotismo necessita que haja a crença no interdito:

A via da decadência, em que o erotismo é lançado à vala comum, é preferível à neutralidade que teria a atividade sexual conforme à razão, não dilacerando mais nada. Se o interdito deixa de atuar, se não cremos mais no interdito, a transgressão é impossível, mas um sentimento de transgressão é mantido, se preciso, na aberração. (BATAILLE, 2014, p. 164).

Bataille apresenta, portanto, uma tese importante para a importância que o erotismo tem: conforme ele havia mencionado anteriormente em sua obra que "essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação" (BATAILLE, 2014, p. 40), portanto, é apenas uma violência insensata que nos permite ter contato com a continuidade: "Que só a violência, uma violência insensata, que quebra os limites de um mundo redutível à razão, nos abre à continuidade!" (BATAILLE, 2014, p. 164). É importante deixarmos claro que quando Bataille fala da relação do erotismo e da violência, que o erótico estaria no campo da violação, ele se refere ao fato do erotismo colocar em jogo vidas; o erotismo força que coloquemos nossa subjetividade em pausa, e, como um eterno insatisfeito, o

movimento dos corpos exige sempre mais de seus participantes, podendo chegar ao ponto sem retorno:

Toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece. A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua. Esse termo, dissolução, corresponde à expressão familiar vida *dissoluta*, ligada à atividade erótica. (BATAILLE, 2014, p. 41, *grifos do autor*).

A violência do erotismo está precisamente no fato que ele movimenta a saída dos limites. E essa forma de ir além dos limites seria o mesmo que morrer, para Bataille: “Duas coisas são inevitáveis: não podemos evitar morrer; não podemos evitar tampouco ‘sair dos limites’. Morrer e sair dos limites são, aliás, uma mesma coisa.” (BATAILLE, 2014, p. 164). Contudo, para sair dos limites é necessário visualizar tal ato na forma de objeto: “À ruptura dos limites, atribuímos, se preciso, a forma de um objeto. Esforçamo-nos por tomá-la como um objeto.” (BATAILLE, 2014, p. 165). O objeto de desejo é essencial. Ele é a âncora que faz com que permaneçamos vivos; o objeto de desejo impede com que o desejo nos consuma por completo:

Como é doce permanecer longamente diante do objeto desse desejo, mantermo-nos em vida no desejo, em vez de morrer indo até o fim, cedendo ao excesso de violência do desejo. Sabemos que a posse desse objeto que nos queima é impossível. Das duas, uma: o desejo nos consumirá ou seu objeto cessará de nos queimar. [...] A posse de seu objeto nos dará sem morrer o sentimento de ir até o limite de nosso desejo. Não apenas renunciemos a morrer: anexamos o objeto ao desejo, que era em verdade o de morrer, nós o anexamos a nossa vida duradoura. Enriquecemos nossa vida em vez de perdê-la. (BATAILLE, 2014, p. 166).

Eis o ponto de partida para Bataille investigar a questão da beleza. Ele deixa claro os limites do desenvolvimento da sua pesquisa sobre isso: “Falando da beleza de uma mulher, evitarei falar da beleza em geral. Quero apenas apreender e limitar o

papel da beleza no erotismo." (BATAILLE, 2014, p. 166). Poderíamos criticar Bataille pelo fato de se focar exclusivamente na beleza feminina, e que algumas vezes, como o comentador Paul Hegarty afirma, suas afirmações sobre as mulheres podem ser um tanto quanto problemáticas: "A atitude de Bataille para com as mulheres pode muitas vezes ser tão unidimensional quanto a pior pornografia, embora não na escrita pornográfica, mas nos textos filosóficos." (HEGARTY, 2000, p. 127, *tradução nossa*).<sup>2</sup> Também podemos criticar o autor, como Hegarty aponta, pelo seu heterossexismo: as descrições de atos sexuais feitas por Bataille usam como base, frequentemente, a heterossexualidade. No entanto, como o próprio Hegarty aponta, isso não impede um uso *queer* dos conceitos de Bataille, e também não podemos negar a proximidade do francês de autores que não se encaixam em normas heteronormativas:

Outra crítica definitiva é seu heterossexismo – o erotismo parece, bizarramente, ser quase invariavelmente heterossexual (pelo menos no que diz respeito aos homens – a mãe de Minha Mãe é quase exclusivamente lésbica), mesmo que raramente envolva sexo 'penetrativo'. Os protagonistas de Bataille podem ser polimorficamente perversos, mas talvez o argumento de Butler sobre a homossexualidade ser excluída por meio da abjeção (em *Bodies That Matter*) pudesse ser aplicado a Bataille (não seria possível, por exemplo, aplicá-lo à ficção de Sade). No entanto, isso não impediu um uso 'queer' de Bataille, como em '*Solar Clitoris*' de Sue Golding, e se alguma coisa, Bataille está mais próximo de escritores homossexuais / lésbicas como William Burroughs, Dennis Cooper e Monique Wittig, ou escritores longe de normas heterossexuais, como Kathy Acker. (HEGARTY, 2000, p. 127, *tradução nossa*).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Do original: "Bataille's attitude to women can often be as one-dimensional as the worst porn, though not in the pornographic writing, but in the philosophical texts."

<sup>3</sup> Do original: "Another definite criticism is his heterosexism - eroticism seems, bizarrely, to be almost invariably heterosexual (at least where the men are concerned - the mother of My Mother is almost exclusively lesbian), even if it rarely involves 'penetrative' sex. Bataille's protagonists might be polymorphously perverse, but maybe Butler's argument about homosexuality being excluded through abjection (in *Bodies That Matter*) could be applied to Bataille (it wouldn't, for example, be possible to apply it to Sade's fiction). Nonetheless, this has not stopped a 'queer' usage of Bataille, as in Sue Golding's '*Solar Clitoris*', and if anything, Bataille is nearest to homosexual/lesbian writers such as William Burroughs, Dennis Cooper and Monique Wittig, or writers far from heterosexual norms, such as Kathy Acker."



Bataille afirma que a beleza é subjetiva, no sentido que esta varia conforme a inclinação dos apreciadores. Porém, Bataille afirma que o predominante para julgar a beleza de uma pessoa é a forma que esta beleza se relaciona ao ideal da espécie, que é definido pela maneira que a beleza humana se afasta da forma animal: "Um homem, uma mulher, são geralmente julgados belos na medida em que suas formas se afastam da animalidade." (BATAILLE, 2014, p. 167) Ou seja, a beleza só pode ser identificada pelo quão longe ela é da forma animal: "quanto mais as formas são irreais, quanto menos claramente estão sujeitas à verdade animal, à verdade fisiológica do corpo humano, melhor correspondem à imagem geralmente difundida da mulher desejável." (BATAILLE, 2014, p. 167).

Poderíamos então pensar que Bataille estaria apenas repetindo um dos pilares da estética de Platão, a saber, a correspondência entre um ideal universal com um caso particular. Porém, Bataille nos aponta que a beleza pura não faria nada para conosco se não houvesse uma certa sugestão de mácula. Em outras palavras: a beleza só pode existir porque ela se relaciona com a feiura das partes íntimas:

A imagem da mulher desejável, dada em primeiro lugar, seria insípida – não provocaria o desejo – se não anunciasse, ou não revelasse, ao mesmo tempo, um aspecto animal secreto, mais pesadamente sugestivo. A beleza da mulher desejável anuncia suas partes vergonhosas: justamente suas partes peludas, suas partes animais. (BATAILLE, 2014, p. 167).

Portanto, Bataille aponta que o movimento de querer possuir o objeto de beleza resulta na conspurcação do mesmo, na sua maculação: "Se a beleza, cujo acabamento rejeita a animalidade, é apaixonadamente desejada, é que nela a posse introduz a mácula animal. Ela é desejada para que seja conspurcada." (BATAILLE, 2014, p. 168) Isso é efetivado no sacrifício religioso e no ato do amor: "No sacrifício, a vítima era escolhida de tal maneira que sua perfeição acabasse de tornar sensível a brutalidade da morte. A beleza humana, na união dos corpos, introduz a oposição entre a humanidade mais pura e a animalidade mais hedionda dos órgãos." (BATAILLE, 2014, p. 168).

Como o próprio Bataille reconhece, “a questão [sobre a beleza] é difícil, e tudo se emaranha nela. Renuncio a examiná-la em detalhe. Limito-me a mostrar que ela se coloca.” (BATAILLE, 2014, p. 167). Exibimos o que Bataille escreve sobre a beleza humana em *O Erotismo*, cabe a nós, portanto, analisar aquilo que ele escreve sobre a noção de informe no verbete homônimo dos *Documents*.

## 2 O INFORME DA IMAGEM<sup>4</sup>

*Documents* era o nome da revista de arte cujo secretário-geral era Georges Bataille. Contando com a colaboração de nomes como Michel Leiris, Carl Einstein, André Masson e Joan Miró. A sua proposta era ser uma revista sobre belas artes, etnografia e arqueologia, porém, na realidade, *Documents* se aproximava mais de uma revista crítica ao surrealismo de André Breton. Em suas quinze edições encontramos uma estrutura repetida, em formato de verbetes: o uso da imagem em junção com o texto, de forma que o texto revela as contradições da imagem.

Citamos aqui o verbete sobre o informe de Bataille, uma espécie de colocação sobre a missão da revista:

Um dicionário começaria a partir do momento em que não desse mais o sentido, mas as tarefas das palavras. Assim, *informe* não é apenas um adjetivo que tem este ou aquele sentido, mas um termo que serve para desclassificar, exigindo geralmente que cada coisa tenha sua forma. O que ele designa não tem seus direitos em sentido algum e se faz esmagar em toda parte como uma aranha ou uma minhoca. Seria preciso, de fato, para que os homens acadêmicos ficassem contentes, que o universo tomasse forma. A filosofia inteira não tem outra meta: trata-se de dar um redingote ao que é, um redingote matemático. Em contrapartida, afirmar que o universo não se assemelha a nada e é apenas *informe* equivale a dizer que o universo é algo como uma aranha ou um escarro. (BATAILLE, 2018, p. 147, *grifos do autor*).

---

<sup>4</sup> Para maiores informações sobre este conceito, ver ARAUJO, P. A Imagem Subversiva de Georges Bataille: uma (Anti)teoria Estética do Informe. In: FIEDLER, C. Z.; CONCE, C.; PIROLA, É.; ARAUJO, P. *XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol. 1*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 255-267.

Por que utilizar tal conceito, podemos questionar. Qual a intenção de Bataille com tal noção? Segundo o comentador Benjamin Noys, a função do informe seria justamente denotar as impossibilidades da imagem. O informe não pode ser absorvido pela forma, mesmo estando presente nesta: "A impossibilidade da imagem subversiva é que ela não cabe dentro da moldura mas derrama em cima dela. O informe está sempre *em-forma*, mas nunca é absorvido por aquela forma." (NOYS, 2000, p. 35, *tradução nossa e grifos do autor*)<sup>5</sup>. Podemos corroborar a afirmação de Noys com a leitura de Hegarty, que também afirma a impossibilidade do informe, concretizada pelo uso do exemplo do universo como uma aranha ou escarro. O informe seria, então, uma outra maneira de ver a forma: "Se nós olharmos para a última frase do 'Informe', nós podemos ver que Bataille assinala o informe como o arbitrário, a impossibilidade, o não-acontecimento da forma que a forma esconde." (HEGARTY, 2000, p. 143, *tradução nossa*).<sup>6</sup>

Sobre a importância do informe, recorremos ao pensador Didi-Huberman. Ele afirma, em sua leitura de Bataille, que o informe tem a capacidade de criar formas totalmente novas, exibidas ao apontar a crueldade das semelhanças. Logo, o informe não é a negação da forma:

Reivindicar o informe não quer dizer reivindicar não-formas, mas antes engajar-se em um trabalho das formas equivalente ao que seria um trabalho de parto ou de agonia: uma abertura, uma laceração, um processo dilacerante que condena algo à morte e que, nessa mesma negatividade, inventa algo absolutamente novo, dá algo à luz, ainda que à luz de uma crueldade em ação nas formas e nas relações entre formas – uma crueldade nas semelhanças. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 29).

O uso do informe numa metodologia analítica pode ser verificado em outro verbete dos *Documents*, de título "figura humana". Neste verbete, temos a presença da foto de um casamento provinciano. Vemos o casal rodeado de convidados, em

<sup>5</sup> Do original: "The impossibility of the subversive image is that it does not fit into the frame but spills over it. The formless is always *in-form*, but it is never absorbed by that form."

<sup>6</sup> Do original: "If we look at the last sentence of 'Formless', we can see that Bataille signals formless as the arbitrariness, the impossibility, the nonevent of form that form hides"

duas fileiras. Uma imagem inocente, sem nada de provocador. No entanto, para Bataille, esta imagem possui uma energia que poderia gerar uma ruptura, e tal energia estaria presente no casal da foto. Eles representariam a possibilidade de uma heterogeneidade subversiva, de uma revolta. Porém, tal força de ruptura estaria sendo contida pelos convidados, que buscam eliminar tal subversão. Os convidados representam o que há de mais civilizado e o que há de mais violento da atividade mental. É uma imagem que denota como o progresso social necessitou da repressão dos impulsos sexuais e destrutivos:

Mas se, conforme nosso enunciado, olharmos esse grupo como o próprio princípio de nossa atividade mental mais civilizada e mais violenta, e se quisermos, de maneira simbólica, o par matrimonial, entre outras coisas, como o pai e a mãe de uma revolta selvagem e apocalíptica, uma justaposição de monstros que se engendrariam incompatíveis substituiria a pretensa continuidade de *nossa natureza*. (BATAILLE, 2018, p. 88, *grifos do autor*).

Expor a imagem a esta força de ruptura contida dentro de si faz com que seja possível resistir à redutibilidade imagética:

Se admitimos, ao contrário, que nossa mais extrema agitação estava *dada*, por exemplo, no estado de espírito humano representado por tal casamento provinciano, fotografado há cerca de vinte e cinco anos, nos colocamos à margem das regras estabelecidas, no sentido de que uma verdadeira negação da existência da *natureza humana* se vê aí implicada. A crença na existência dessa natureza supõe, com efeito, a permanência de certas qualidades eminentes e, em geral, de uma maneira de ser em relação à qual o grupo representado nessa fotografia é monstruoso sem demência. (BATAILLE, 2018, p. 87).

A força irruptiva da imagem é tal qual "a mosca no nariz do orador", Bataille provoca. O fato de uma mosca pousar no nariz de um orador em meio a sua explicação séria faz com que tal seriedade se converta em comicidade; não é possível não parodiar tal cena. A mosca está debochando dos sistemas de conhecimento totalizantes, assim como o informe apresenta uma subversão na

própria forma: "É impossível reduzir a aparição da mosca no nariz do orador à pretensa contradição lógica entre o eu e o todo metafísico." (BATAILLE, 2018, p. 90).

Para os fins de nosso trabalho, podemos dizer que o informe da imagem está apontando aquilo que há de subversivo na forma, tal qual a beleza aponta o que há de feio dentro de si mesma. Portanto, podemos notar uma continuidade nos textos de Bataille no que se refere ao papel da contradição irresoluta. No entanto, é importante que ressaltemos que a teoria de Bataille não pode ser homogeneizada para dentro de um sistema estético. Pois, como Bataille afirma, a figura do museu é o lugar em que a arte é tirada de seu contexto originário, onde a arte fica constricta em um espaço afastado do resto da sociedade:

Um museu é como o pulmão de uma grande cidade: a multidão afluí todo domingo ao museu como o sangue e sai dali purificada e fresca. Os quadros não passam de superfícies mortas e é na multidão que se produzem os jogos, as fulgurações, os derramamentos de luz tecnicamente descritos pelos críticos autorizados. (BATAILLE, 2018, p. 194).

Agora, pois, é necessário um salto. Gostaríamos agora de trazer as contribuições de Michel Leiris para tentarmos pensar a beleza como um todo. A partir de sua obra *O Espelho da Tauromaquia* vamos apresentar o que Leiris desenvolve acerca da noção de beleza.

### **3 AS CONTRADIÇÕES DO BELO**

Em seu texto dedicado à análise antropológica da tourada espanhola, Leiris trata de investigá-la, em suas idiossincrasias, por variados vieses. Podemos dizer que ele usa a tourada como pretexto para esboçar uma teoria radical acerca da estética, que mais tarde seria ponto de partida do *Erotismo* de Bataille.

Devido às limitações de nosso artigo, não nos demoraremos em analisar a questão da tourada em si. Portanto, nosso enfoque será na questão da beleza conforme dissecada pelo antropólogo. Gostaríamos também de clarificar que

apenas estamos reproduzindo as visões de Leiris acerca da tourada, e não defendendo-as.

Leiris começa a discutir a questão da beleza na arte quando aponta o fator deveras formalista da tauromaquia: ela é algo que é marcado pelo signo da tragédia, bem como por um cânone de movimentos. Na concepção de Leiris, a tauromaquia é uma arte por causa disso: "Marcada pelo selo trágico e submetida a cânones muito mais rigorosos do que qualquer tipo de esporte, a tauromaquia é decerto uma arte." (LEIRIS, 2001, p. 23) Mais do que isso, até a tauromaquia é um espelho perturbador da noção de beleza, conforme afirma o autor, que parafraseia o famoso ditado surrealista de Breton:

Mais ainda, é de nossa própria noção de beleza que a tauromaquia fornece uma imagem perturbadora, espécie de encarnação, de transcrição em atos de seus diversos componentes. Contudo, pode-se constatar, analisando-se essa figura tauromáquica da beleza – 'beleza tauromáquica', assim como se fala de 'beleza convulsiva' –, que ela lança raízes em terreno estranho ao domínio propriamente estético. (LEIRIS, 2001, p. 23).

O argumento de Leiris consiste em apontar que a beleza não é a mistura dos contrários, e sim o antagonismo entre estes. Só é possível a beleza naquilo que pertence ao campo do ideal, da racionalidade, da harmonia, mas que contenha também o irracional, a incoerência, a perturbação:

Não será belo senão aquilo que sugere a existência de uma ordem ideal, supraterrrestre, harmoniosa, lógica, mas que ao mesmo tempo possui – como tara de um pecado original – a gota de veneno, a ponta de incoerência, o grão de areia que perturba o sistema. Ou então, inversamente, será bela toda borra ou todo veneno que uma ínfima gota ideal venha iluminar. (LEIRIS, 2001, p. 28).

Logo, na arte, tudo se dá entre dois polos para o autor: o polo reto da obra, que rege sua lógica e estrutura, contra o campo torto, que representa a deturpação deste primeiro: "Tudo se dará, sempre, entre esses dois polos, agindo como forças vivas: de um lado, o elemento *reto* da beleza imortal, soberana, plástica; do outro, o

elemento *torto*, sinistro, a parte do infortúnio, do acidente, do pecado." (LEIRIS, 2001, p. 28) Para Leiris, a localização da emoção na arte está na incompletude de uma obra de arte. Incompletude esta que representa o elemento *torto* da obra em seu máximo. Por não podemos ter a tangência, devemos nos contentar com a incompletude:

Entretanto, veremos que mesmo essa figura da tangência não é senão um limite ideal, praticamente jamais atingido, e que toda emoção estética – ou aproximação à beleza – enxerta-se em última instância nessa lacuna que representa o elemento sinistro em sua forma máxima: incompletude obrigatória, abismo que buscamos inutilmente transpor, brecha aberta à nossa perdição. (LEIRIS, 2001, p. 29).

No caso de estudo de Leiris, a tourada seria uma analogia a esta noção de beleza, pois, na concepção do pensador, ela exemplifica este antagonismo violento dos contrastes: "A tourada decerto proporciona um jogo violento de contrastes, análogo àquele que, segundo uma de suas concepções mais comuns, ocupa o centro da beleza romântica." (LEIRIS, 2001, p. 29). A tourada, demonstraria que a beleza é dissonante. Por isso, Leiris chega à conclusão que não é possível ter prazer estético sem que haja uma transgressão. Tal qual a forma que a morte dá sentido à vida, a dissonância embeleza o ordenado e justo:

Assim como a morte subjacente dá cor à vida, assim o pecado, a dissonância (que contém em germe, que sugere uma destruição possível) confere beleza à regra, arranca-a de seu estado de norma enrijecida para fazer dela um polo ativo e magnético – do qual nos destacamos ou para o qual tendemos. (LEIRIS, 2001, p. 39).

Leiris realiza um salto teórico que serve para nós pensarmos a questão da beleza em Bataille: se o belo na estética é caracterizado pela inserção do *torto* no reto, e se podemos considerar o erotismo como a arte do amor, não seria o próprio erotismo a aplicação prática deste conceito de belo? Pois, para Leiris, só é possível o erotismo se há uma ideia subjacente de pecado ou de luxo exclusivamente antiutilitário, tal como uma ideia estética:

De fato, o erotismo pode ser definido *strictu sensu* como uma 'arte do amor', uma espécie de estetização do mero amor carnal, doravante organizado como uma sequência de experiências cruciais. Contudo, *lato sensu*, ele se confunde com o conjunto das 'obras da carne', no sentido cristão do termo; e pode-se mesmo indagar se alguma excitação sexual seria jamais possível sem a intervenção de um mínimo de erotismo, seja sob a forma da ideia de pecado (concebido de maneira romântica ou sob o aspecto inverso da licenciosidade), seja sob a forma de uma noção de jogo, de luxo, de prazer usufruído sem qualquer consideração de utilidade, ou seja sob a forma de uma ideia parcialmente estética. (LEIRIS, 2001, p. 41 - 42).

Portanto, para Leiris, a tarefa do erotismo seria, assim como a arte, inserir um elemento torto na retidão, tal qual o caso do pecado. Sem o elemento subversivo, não se pode haver gozo estético nem gozo sexual, na visão do autor:

Assim como toda criação artística deve necessariamente especular sobre a existência dessa rachadura que marca a intrusão do infortúnio na beleza perfeita, a arte do amor ou 'erotismo' consiste em introduzir voluntariamente na atividade sexual um elemento torto, fazendo as vezes de dissonância, de defasagem, e servindo de mola primeira à emoção. (LEIRIS, 2001, p. 54 - 55).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos investigar a questão da beleza em Bataille, e encontrar maneiras de conectar a sua noção de belo com um campo mais amplo da arte. Encontramos uma forma de fazer isso com o pensamento de Leiris, que realiza uma análise da questão da beleza na arte transposta para a beleza erótica, usando como plano de fundo a tauromaquia.

Começamos expondo a noção da beleza em Bataille. Ele afirma que a beleza precisa estar de acordo com determinado ideal. Porém, a harmonia com o ideal não é o suficiente para haver beleza. Teorizando sobre a beleza humana, Bataille afirma que o que torna alguém belo é a contradição irresoluta entre a beleza de um rosto e



a feiura das partes íntimas. O ato erótico buscaria, portanto, desnudar essa feiura, essa animalidade, de forma que a corrupção da beleza é atingida.

Na metade do trabalho investigamos a noção de informe desenvolvida por Bataille. Segundo o francês, o informe seria o impossível da forma. Aquela parte maldita da forma que a assombra, e que aponta suas impossibilidades. Mostramos isso com o exemplo da foto do casamento provinciano. Ao se focar no lado heterogêneo da imagem, Bataille a liberta da amarra homogênea.

No final, trouxemos Leiris e sua leitura da tourada espanhola. Para ele, a tourada evidencia como a beleza não é a mistura dos antagônicos, e sim o conflito destes. A beleza consistiria precisamente na introdução do torto naquilo que é reto; a marca da maldade presente na bondade eterna. E o mesmo se aplicaria no caso do erotismo: este seria a introdução do pecado na atividade sexual. Logo, não se poderia haver prazer estético ou erótico sem a introdução de elementos subversivos.

Notamos, ao ler as teses de Leiris, a forma como sua argumentação influenciará a noção de erotismo de Bataille, como este anuncia em seu prefácio. Leiris também nos demonstra como podemos associar a noção de informe com a de beleza em Bataille. Podemos dizer, portanto, que a beleza pode ser informe, no sentido em que sua forma contém, nela mesma aquilo que a impossibilitaria, como por exemplo, conforme Bataille afirma, as partes feias e animais em relação ao rosto belo e humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, P. A Imagem Subversiva de Georges Bataille: uma (Anti)teoria Estética do Informe. In: FIEDLER, C. Z.; CONCE, C.; PIROLA, É.; ARAUJO, P. *XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*. Volume 1. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 255-267.

BATAILLE, G. *Documents*: Georges Bataille. Trad. João Camillo Penna e Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DIDI-HUBERMAN, G. *A Semelhança Informe: ou o Gaio Saber Visual segundo Georges Bataille*. Trad. Caio Meira, Fernando Scheibe e Marcelo Jacques de Moraes. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

HEGARTY, P. *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. Londres: SAGE, 2000.

LEIRIS, M. *Espelho da Tauromaquia*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2001.

NOYS, B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Virginia: Pluto Press, 2000.

### 3. CEM ANOS DA SEMANA DE ARTE MODERNA DE 1922:

#### ENSAIO SOBRE A IDENTIDADE (NACIONAL) EM TEMPOS DE DESSIMBOLIZAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-03>

*Guilherme Reolon de Oliveira*<sup>1</sup>

#### RESUMO

A identidade nacional nunca se resolvera: passados mais de 500 anos de nosso “descobrimento”, quase 200 anos de “independência” e mais de 120 anos da Proclamação da República, o que somos ainda é um mistério, uma indagação, um problema. Nossa temática: a brasilidade. Nosso problema: sendo esta o que caracteriza o Brasil (ou o ser brasileiro), quais os pressupostos ético-estéticos para a construção dessa “coletividade” nacional? Visando atingir os objetivos propostos nessa pesquisa (quais sejam, os principais: identificar a existência ou não de uma/da brasilidade; e propor formalmente um diferencial ético-estético de reconhecimento da nacionalidade interna e externamente), pela busca da síntese (referencial, já que sempre é por si inalcançável: então as lógicas complementar e suplementar), a partir de um processo dialético, nosso método de análise será o dialético, no que concerne especificamente aos estudos da Escola de Frankfurt, a partir de uma análise da Semana de Arte Moderna de 1922 (atualizada pela Tropicália), pelo viés teórico da psicanálise freudo-lacanianana e da filosofia francesa contemporânea. Palavras-chave: Identidade; Identidade nacional; Brasilidade; Dessimbolização; Cultura brasileira.

#### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A identidade nacional está em disputa. Pelos movimentos sociais, pelo governo, pelo Estado, pelos intelectuais, pelos interesses de cada cidadão. Engana-se quem pensa que esta disputa é de hoje. Enquanto problema social, ela surge, muito provavelmente, quando da constituição do Estado Nacional, ou seja, a Proclamação da Independência, se é que esta aconteceu – enquanto fato ou de fato

---

<sup>1</sup> Filósofo, sociólogo e jornalista, crítico de arte e experiência estética no site apolineo.net. Doutorando em Filosofia (PUC-RS). Mestre em História, Teoria e Crítica de Arte (UFRGS). Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Bacharel em Filosofia (UFRGS/UCS). Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS). Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS). E-mail: guilhermereolon@terra.com.br

–: uma Nação “surge” no cenário mundial<sup>2</sup>. Como problema sociológico, sem dúvida, a problemática ganha fôlego com os grandes intérpretes do Brasil, principalmente no início do século XX, em plena efervescência da República, ainda insípida, mas com desejos de crescimento, de “formar-se” enquanto unidade, com ápice cultural no Modernismo. Contudo, a identidade nacional nunca se resolvera: passados mais de 500 anos de nosso “descobrimento”, quase 200 anos de “independência” e mais de 120 anos da Proclamação da República, o que somos ainda é um mistério, uma indagação, ainda um problema.

O Brasil, assim, vai se tornando cada vez mais intrigante. Indagar “que país é esse?” é mais que fazer uma crítica social à corrupção e à “sujeira pra todo lado” que se alastra “nas favelas, no Senado” e em todo território, como fizera o Legião Urbana, nos anos 1980: é indagar quem somos para, a partir de uma possível (?) resposta (?), indagar o quê e por que fazemos.

Pretende-se lançar uma hipótese de indissociabilidade necessária entre identidade e diferença, forma e conteúdo, unidade e multiplicidade, ética e estética, visando um novo olhar sobre a identidade nacional, a partir de uma visão interdisciplinar, debatida com os conceitos de *hybris* (mistura) & *hybrida* (híbrido). Esses conceitos foram introduzidos (REOLON DE OLIVEIRA, 2019) tendo em mente o fetiche da multielementariedade, travestido do enunciado *híbrido*, pela indústria cultural, uma das características da dessimbolização, esta tal como denunciada por Dufour (2005). O outro conceito introduzido é o de identiferença – que, podemos já dizer, é reconhecer a unidade no múltiplo e multiplicidade no uno; a diferença no Mesmo e a identidade no Outro. Aliás, esta suposta “falência da unidade”, tão pregada pela discursividade contemporânea da multielementariedade, não seria mais um “sintoma social” daquele discurso que afirma a identidade (nacional) não existir? (REOLON DE OLIVEIRA, 2019).

Necessária também se faz uma diferenciação entre a identidade nacional e o que constitui o ser brasileiro. Aquela se remete à Nação (nunca construída no Brasil, entidade sempre explorada, jamais designada pelo Outro que o “descobriu”); o ser brasileiro, entretanto, é o que identifica e diferencia os sujeitos deste território e as

---

<sup>2</sup> Segundo a tese de Bresser-Pereira (2012), relativa aos pactos político-econômicos estabelecidos na história do país, o Brasil nunca constituiu uma Nação, apenas um Estado.

relações entre eles. Devido à limitação de espaço exigida ao trabalho, as questões são lançadas à reflexão: por vezes, não podendo aprofundar os temas, mas a abertura para isso estará posta. Elementos se abrem: como o Brasil é, como ele parece ser e como ele quer ser (ser visto)?

A Identidade Nacional está estreitamente relacionada ao país-interno e ao país-externo, o primeiro remetido às políticas públicas, o segundo, às relações internacionais, ambos o mesmo. Nas relações internacionais, as nações são identificadas por seus diferenciais em *hard power* (armamentos, instituições) e *soft power* (valores, credenciais). Nas políticas públicas, o país é o que faz com os seus cidadãos: como estes são assistidos em todas as necessidades, direitos e conflitualidades. Os valores então, como um “bem de exportação” e uma referência em políticas, tanto internas, quanto externas: não só a cultura, mas a moralidade de um povo. E aí cabe a pergunta: o Brasil ainda é um “povo cordial”, em que sentido? A identidade nacional é elemento ainda importante para reflexão, porque dele derivam questões como essa: o que o país “transmite” em relações internacionais – como o Brasil se configura em *hard* e *soft power* - e como age o Estado com os entes federativos e estes com os habitantes do seu território?

Nossa temática: a brasilidade. Nosso problema: sendo esta o que caracteriza o Brasil (ou o ser brasileiro), quais os pressupostos ético-estéticos para a construção dessa “coletividade” nacional? Visando atingir os objetivos propostos nessa pesquisa (quais sejam, os principais: identificar a existência ou não de uma/da brasilidade; e propor formalmente um diferencial ético-estético de reconhecimento da nacionalidade interna e externamente), pela busca da síntese (referencial, já que sempre é por si inalcançável: então as lógicas complementar e suplementar), a partir de um processo dialético, nosso método de análise será o dialético, com base nas discussões e metodologias apresentadas inicialmente pelo pensamento hegeliano, mas principalmente marxista, no que concerne especificamente aos estudos da Escola de Frankfurt. O método dialético, posteriormente nomeado por Max Horkheimer de Teoria Crítica (em contraposição à Teoria Tradicional), nesse sentido, expõe as contradições de um mesmo fato, contrapõe argumento contra argumento e almeja uma síntese – que constitui a realidade mesma do objeto analisado – entre a coisa e seu contexto, a essência e a aparência, a identidade e a diferença, o

particular e o universal: "O *télos* do modo dialético de encarar a sociedade é contrário ao global. Apesar da reflexão sobre a totalidade, a dialética não procede a partir do alto, mas trata de dominar teoricamente pelo seu procedimento a relação antinômica do universal e do particular." (ADORNO, 2000, p. 154).

Para Adorno (2000), uma teoria crítica, apesar de toda aparência de coisificação, se orienta pela ideia da sociedade como sujeito. Assim, "o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade." (2000, p. 156). Investigar um objeto e suas vicissitudes, desse modo, é estudar o social do qual ele surge. Daí também a relevância desse estudo e desse método investigativo.

## 1 MODERNISMO DE 1922: *TROPICÁLIA* E (AINDA) A IDENTIDADE NACIONAL

A *Tropicália*, segundo Caetano Veloso, foi uma lembrança, uma atualização do discurso modernista. Modernismo e tropicalismo, nesse sentido, são significantes do que é o Brasil, mostram o que somos, numa cadeia interligada: um remete ao outro, que remete a um significante que pretende mestre, porém inalcançável, já que a nossa origem está sempre em xeque: está no indígena, no que aqui sempre esteve; está em Cabral; está na família Real portuguesa; está na Independência?

O Modernismo brasileiro foi movimento que congregou diferentes pensadores e artistas, dentre eles o escritor e ensaísta Oswald de Andrade, autor do Manifesto Antropófago. O Manifesto Antropófago, publicado em 1928, posterior ao já importante Manifesto Pau-Brasil, de 1924, inaugura uma nova forma de pensar o Brasil e suas vicissitudes: contra o discurso indigenista do verde-amarelo, nacionalista por excelência, que se constituiu também nos anos 1920. O verde-amarelismo (indigenista), para Oswald (2011), é mítico, enquanto o metafórico antropófago, é um anti-mito. Cabe aqui lembrar o cenário da época: uma República recém inaugurada, que derrubara um Império continuísta da monarquia Bragança e uma nação eferescente economicamente (líder na produção mundial do café). Ressalta-se que Oswald é um dos representantes do movimento modernista, ao lado de Mário de Andrade (e seu "Macunaíma", tido como o representante fidedigno da brasilidade) e Tarsila do Amaral (e seu "Abaporu", pictografia nomeada por Oswald,

“o homem que come gente” em tupi-guarani). O Manifesto Antropófago, nesse sentido, é um dos cerne do pensamento de Oswald, porque ali se esboça a defesa de sua principal idéia, a partir de uma extremada metaforização: o Brasil é antropófago, “come” a cultura estrangeira e a digere com propriedade – o resultado é algo novo, brasileiro por excelência, que, segundo o autor, é contra todas as catequeses<sup>3</sup> e carnavaliza tudo. A antropofagia, tal como enunciada por Oswald, não é apenas uma “deglutição” do que é produzido no exterior, mas uma reformulação com jeito próprio, ou seja, não se trata de copiar o estrangeiro, mas de não fechar-se em si, de maneira ufanista. (ANDRADE, 2011). O resultado é uma cultura realmente brasileira, inclusive “de exportação”.

A Antropofagia é o que Oswald de Andrade (2011) coloca como o cerne da identidade nacional: ele a eleva a *Weltanschauung*, como concepção de mundo, ideologia. Segundo o pensador, é o que nos une: filosoficamente, economicamente, socialmente, porque jamais fomos catequizados, o que fizemos foi carnaval: o Carnaval<sup>4</sup> como representação do ritual antropofágico. Conforme Milan, “o que era do outro, carnalizado, passa a ser uma coisa nossa” (1984, p. 82). “Se o Carnaval cultiva a ambivalência, ele é taxativo sobre o que somos, ensina praticamente a insistir nos valores da brasilidade e na língua que falamos.” (MILAN, 1984, p. 66).

O ritual antropofágico não é uma “deglutição” do outro, uma destruição da alteridade, mas é antes uma criação, com singularidade própria, do que na realidade é brasileiro, já que, se analisarmos mais atentamente, os que aqui chegaram (os portugueses), é que “nos roubaram”, destituíram o que aqui estava (o indígena) (ANDRADE, 2011a). Oswald eleva o indígena à condição de brasileiro por excelência, sem a mitificação que este tivera no Romantismo (consagrado, por exemplo, em *O Guarani*, de José de Alencar), numa posição dialética: cujos pressupostos seriam o do homem natural como tese, o homem civilizado como antítese e o homem natural “tecnizado” como síntese, ou seja, reintegrar a vida primitiva (com seus valores matriarcais) na civilização. Mas não se pode ignorar, entretanto, que o Brasil não é o indígena<sup>5</sup>, é o indígena, o branco (o português e o imigrante) e o negro, e a

<sup>3</sup> “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval” (ANDRADE, 2011b, p. 70).

<sup>4</sup> “O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça” (ANDRADE, 2011a, p. 59).

<sup>5</sup> “Tupi or not tupi, that is the question” (ANDRADE, 2011b, p. 67). Ainda: “O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica” (ANDRADE, 2011a, p. 66).

miscigenação desses. Logo, o que sempre aconteceu foi, metaforicamente, antropofagia: uma incorporação, um "ajuntamento", e um posterior "abrasileiramento". Na antropofagia não há qualquer atitude de aniquilação da realidade outra, mas uma construção. Nas palavras de Maltz: "o canibalismo oswaldiano é de sentido construtivista e prospectivo." (MALTZ, 1993, p. 20).

[...] a contrapartida dessa atitude de inércia ideológica e cultural, de brutal assimilação que legitimava a influência estrangeira, seria atitude antropofágica de 'deglutir' o saber europeu, 'devorando-o' não mais para incorporá-lo de modo mecânico mas para absorvê-lo dialeticamente na tentativa de abrasileirar a nossa cultura dando-lhe uma identidade. (MALTZ, 1993, p. 11).

Mas o conceito de antropofagia, conforme descrito por Oswald de Andrade, e depois retomado pela Tropicália (Oswald foi o ponto de ligação entre todos os tropicalistas e seus admiradores antagônicos), não é um reduto de toda e qualquer solução sobre o que somos, porque ainda permanecemos absortos quando pensamos sobre o país, mesmo em políticas públicas nacionais: somos o Brasil ou somos muitos "brasis" – os regionais ou o nacional? A Antropofagia vai exatamente ao encontro de uma indagação anterior, mais original, que remete ao Brasil brasileiro versus o Brasil disseminado, o *Brazil*, e pretende resolvê-la, agindo "como instrumental combativo contra a violência disseminada pelo colonizador." (MALTZ, 1993, p. 22). O que Oswald pretendeu, penso, e aí está a sua maior relevância (aliás não só dele, mas dos modernistas), foi desvelar o Brasil, dizê-lo em sua verdade, não acatando a imposição do senhor-europeu, mas não esquecendo que o Brasil não foi construído do nada, de um dado, mas de forças antagônicas, num processo dialético entre as três etnias (ou mais delas, conforme a perspectiva): "A antropofagia é antes uma decisão de regras do que uma panacéia para resolver o problema da identidade do Brasil [...], é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na fatura), e não um drible na questão." (VELOSO, 2008, p. 244).

O país, no entanto, parece ter esquecido, quem sabe recalcado (por quais motivos?) essa realidade e, nos anos seguintes ao movimento modernista, reforçou os antagonismos. A arte, nesse sentido, é uma expressividade de nossa realidade e,



como o Brasil tem na música a sua arte mais reconhecida internacionalmente (nunca nos destacamos, em igual nível, no cinema, na pintura, etc.), a música popular, já dissera uma vez João Gilberto, é a determinante de nossa verdade. Paralelamente ao modernismo, vê-se surgir, no Brasil, um de seus principais produtos artísticos de exportação: o samba. Mas esse, embora disseminado, posteriormente se dissipa e, para dar-lhe nova roupagem (e fazê-lo atingir todas as camadas sociais), surge a Bossa Nova, expoente da chamada Música Popular Brasileira na final da década de 1950. No mesmo período, entretanto, sob forte influência estrangeira, o país é "invadido" pelo rock (norte-americano e britânico). É nesse embate – MPB versus iê-iê-iê, o movimento da Jovem Guarda, que traduziu, abasileirou o rock – que a Tropicália surge, como retomada da busca por respostas ao que somos – brasileiros, *brazileiros*, estrangeiros em nossa própria terra.

Os tropicalistas tinham fortes referências no neoconcretismo e no Cinema Novo (representado na figura de Glauber Rocha), passando pela Bossa Nova, pelo rock (tanto o inglês, com os Beatles, quanto o "abasileirado" da Jovem Guarda), pela literatura inventiva de James Joyce e Guimarães Rosa, por Carmem Miranda e os produtos da cultura de massa da época. A Tropicália surge como movimento a partir do lançamento do álbum *Tropicália ou Panis et Circensis*, gravado em maio de 1968, e se estendeu até o lançamento do álbum *Araçá Azul*, de Caetano, em 1973 (VELOSO, 2008).

Assim como o modernismo (que almejava reintegrar o primitivo ao civilizado), o tropicalismo buscou a síntese entre o arcaico e o moderno. A Tropicália, sob esse aspecto, alegoriza essa realidade (Favaretto, 2007). E alegorizar, retomamos, é carnavalizar, que, novamente, é um ato antropofágico.

Repetindo uma fantasia do Ocidente sobre o Brasil, o Carnaval é simultaneamente uma fantasia do Brasil sobre o Ocidente através do qual deixamos de ser objeto do desejo alheio para nos tornarmos sujeitos. [...] O Carnaval é um culto paradoxal do esquecimento, pois através dele rememoramos o passado reinventando todo ano nossa história (MILAN, 1984, p. 79 - 80).

O tropicalismo é uma visão de identidade nacional que, durante os anos em que vigorou como experimentação, afrontou, embora sem essa pretensão, a ditadura militar, especialmente porque surgiu e co-existiu com a vigência do Ato Institucional nº 5, o principal instrumento criado pelos militares na repressão, na censura e no combate às forças opositivas, instalado pelo governo de Costa e Silva (1967-1969), que instituiu também a Lei de Segurança Nacional, fechou o Congresso, suspendeu o hábeas-corpus e combateu duramente a imprensa e as formas culturais contestatórias do Regime Militar, continuado por Médici (1969-1974), cujo governo fora o do "Brasil: ame-o ou deixe-o" (VELOSO, 2008).

Mas a Tropicália, em si, não foi um movimento de protesto: a oposição ao regime militar acontecia, na música, pelas canções de protesto, consagradas nos Festivais, e que tinham sua força no conteúdo, nas letras, carregadas de conotação combativa. A *Tropicália* "trata o social sem o *pathos* então vigente." (FAVARETTO, 2007, p. 21): as "contradições históricas, ideológicas e artísticas são levantadas para sofrer uma operação desmistificadora." (2007, p. 26). O tropicalismo abalou os militares, porém em outro sentido. Quando preso, durante dois meses, Caetano Veloso teve contato com um sargento e um capitão, que "revelaram" ao compositor onde estava o "poder" tropicalista (VELOSO, 2008). O poder subversivo da *Tropicália* estava na forma e não no conteúdo: a busca pela "desestruturação" que os músicos expunham até mesmo em suas entrevistas à imprensa apresentava aos militares um risco maior que as canções de protesto, que podiam ser censuradas "justificadamente" pelo seu conteúdo: "da coincidência, no Brasil, da fase dura da ditadura militar com o auge da maré da contracultura. Esse é, com efeito, o pano-de-fundo do tropicalismo: foi, em parte, por antecipação, o tema de nossa poesia." (VELOSO, 2008, p. 356).

Segundo Alexandre Barbalho (2000), os regimes ditatoriais têm um interesse muito significativo no controle da cultura popular, já que esta atinge cidadãos de todas as classes sociais, e pode ser convertida em "arma" para a manutenção da legalidade da política governamental, legitimando o poder vigente e fortificando-o para a sua continuidade. Em 1964, a preocupação das elites dirigentes deixa de ser "criar uma nação" (que era o intuito de Vargas segundo o autor, com a institucionalização do samba, do futebol e do Carnaval como produtos brasileiros), e

passa a ser garantir a integração nacional. A cultura é percebida como “elemento central na garantia da nacionalidade.” (2000, p. 75).

[...] a busca de uma possível identidade nacional foi uma moeda forte na execução das políticas culturais em ambos os regimes [de Vargas e Militar]. [...] As ditaduras procuram monopolizar o discurso interpretador da nação, unificando as diferenças e eliminando as contradições (BARBALHO, 2000, p. 72).

Otávio Ianni (1978) corrobora, à época da vigência do Regime Militar, o pensamento do autor acima citado, afirmando que “o Estado detém o monopólio da única interpretação que ele próprio considera válida para o conjunto da sociedade. [...] precisa alimentar-se da falsa ideia de estabilidade social e política, da perenidade do presente.” (IANNI, 1978, p. 217 - 218).

Segundo o líder do tropicalismo, a pretensão era de “destruir” os nacionalistas, os ufanistas, e pulverizar o Brasil carioca, o Carnaval e o “jeitinho”: desencadear forças revolucionárias na música brasileira, para além dos *slogans* ideológicos. A música popular era entendida pelos tropicalistas como arena de decisões para a cultura brasileira e para a própria soberania nacional. O que eles desejavam era expor as entranhas do Brasil para fora, efetuando uma “descida aos infernos”, desvelando suas mazelas e seu subdesenvolvimento. Nesse sentido, Caetano (2008) coloca que a Tropicália foi uma neo-antropofagia oswaldiana: Oswald foi o pai da Tropicália e unia os irracionistas e os superracionistas no momento em que propunha um *aggiornamento*<sup>6</sup> e ao mesmo tempo uma libertação das vanguardas europeias, com o desmantelamento das classes sociais, dos nichos e dos “graus” de educação. “A palavra-chave para se entender o tropicalismo é sincretismo.”, afirmara Caetano (2008, p. 286). A *Tropicália* foi um movimento para acabar com todos os movimentos e afirmar o Brasil como unidade: sem antagonismos. A prisão e o exílio, entretanto, de Caetano e Gilberto Gil, seus principais expoentes, acarretou um corte na continuidade dos trabalhos, de modo que, em 1973, as experimentações<sup>7</sup> acabam e

---

<sup>6</sup> No sentido de “agendamento”, agenciamento.

<sup>7</sup> “[Araçá Azul] é a síntese de todos os roteiros abertos pelo tropicalismo, que, levados às últimas consequências, esgotam o período de experimentação” (FAVARETTO, 2007, p. 41).

os compositores seguem por outros caminhos, retomando a crítica social anos depois, por meio do conteúdo de suas canções.

Pensar o Brasil como ente mestiçado, múltiplo, retomo: a unidade nacional estaria justamente na sua multiplicidade. Assim sendo, concluiríamos com Michel Maffesoli (2006), que o Brasil é o laboratório da pós-modernidade, porque dá ênfase à mestiçagem e à coesão na pluralidade: "encontramos nele os valores alternativos." (2006, p. 63) àqueles das nações fechadas em seus ufanismos, xenofobias, violência ao estrangeiro e horror a tudo que é o diferente. Uma questão parece surgir: então sempre fomos pós-modernos? E, conseqüentemente, nunca simbolizamos? Talvez, por isso, a nossa eterna dependência do Outro: "A nossa independência ainda não foi proclamada." (ANDRADE, 2011, p. 74). Dependentes da metrópole, quando colônia; dependentes da Grã-Bretanha, para fazer do Brasil a sede do Reino Unido de Portugal; dependentes de sociedades secretas, para que o Império se sustentasse enquanto tal; dependentes das Forças Armadas, da Igreja, de tiranos que mantivessem a ordem; de populistas que sejam provedores e não governantes. Desde sempre, fomos usados, explorados, nunca desejados. Por isso, quem sabe, também essa busca, incessante, sempre com respostas suspensas, duvidadas, mesmo criticadas, sobre a nossa identidade.

Sérgio Buarque de Holanda (1995), no emblemático e clássico *Raízes do Brasil* (publicado em 1936), afirma que:

[...] o Estado, entre nós, não precisa e não deve ser despótico, [...] mas necessita de pujança e compostura, de grandeza e solicitude", dada a característica fundamental do brasileiro descrita pelo historiador, a cordialidade, relatava que "o quadro formado pela monarquia ainda guarda seu prestígio. (1995, p. 176).

O país não pode crescer pelas suas próprias forças naturais e a consciência coletiva dos brasileiros, até hoje, ainda não se desligou do espírito imperial: a imagem de nosso país ainda vive como projeto e aspiração: somos a nação "do futuro".

No fim do século XIX, foi um incitamento negador que animou os republicanos: "o Brasil devia entrar em novo rumo, porque 'se envergonhava' de si mesmo, de sua realidade *biológica*." (HOLANDA, 1995, p. 166). Essa mesma realidade, que o autor

relata como natural de nosso país, porque, diríamos, também naturalizada por seus cidadãos, é causa e, ao mesmo tempo, consequência, do fato que enxergamos o Brasil sempre como coisa externa a nós: brasil, substantivo comum: somos "gigantes pela própria natureza", mas entranhamos a "síndrome do vira-lata", preconizada por Nelson Rodrigues. *Podres Poderes*, de Caetano, pós-Tropicália, seguindo a onda do rock contestador dos anos 1980, traduz essas dicotomias que o país estampa, todos os dias, no cotidiano:

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Motos e fuscas avançam  
Os sinais vermelhos  
E perdem os verdes  
Somos uns boçais...

Queria querer gritar  
Setecentas mil vezes  
Como são lindos  
Como são lindos os burgueses  
E os japoneses  
Mas tudo é muito mais...

Será que nunca faremos  
Senão confirmar  
A incompetência  
Da América católica  
Que sempre precisará  
De ridículos tiranos  
Será, será, que será?  
Que será, que será?  
Será que esta  
Minha estúpida retórica  
Terá que soar

Terá que se ouvir  
Por mais zil anos...

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Índios e padres e bichas  
Negros e mulheres  
E adolescentes  
Fazem o carnaval

Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Morrer e matar de fome  
De raiva e de sede  
São tantas vezes  
Gestos naturais

O Brasil, sendo brasil, sempre nos leva a mecanismos fugidios: foracluímos nosso significante fundador, ou o denegamos, tornando-nos a-sujeitos, sempre desterrados<sup>8</sup> em nossa própria terra.

## **PROPOSIÇÕES (IN) CONCLUSIVAS**

Jacques Lacan afirmara que “o coletivo não é nada, senão o tema do individual.” (1992, p. 86), e que a “subjetividade na origem não tem nenhuma relação com o real, mas com uma sintaxe que aí engendra a marca significante.” (1992, p. 57). Para tanto, só há Social, se já Sujeito. E só há Sujeito, se há simbolização, “marcação” do traço unário, identificador e diferenciador, de cada único em sua multiplicidade. Como expusera Fink (1998, p. 79), “a ordem simbólica serve para neutralizar o real, para transformá-lo em uma realidade social”. A ordem simbólica,

---

<sup>8</sup> “A tentativa de implementação da cultura europeia [...] é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências. [...] Somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” (HOLANDA, 1995, p. 31).

que também leva o nome de função paterna, Lei ou significante Nome-do-Pai, na teoria lacaniana, barra a unidade mãe-criança indiferenciada.

Ela barra o acesso fácil da criança ao contato prazeroso com a mãe, exigindo que a criança busque o prazer através de vias mais aceitáveis pela figura paterna e/ou Outro materno (na medida em que é somente através da importância que a mãe atribui ao pai que este pode desempenhar sua função). Nos termos freudianos, a ordem simbólica é um correlato do princípio da realidade, que não nega por completo os objetivos do princípio do prazer mas os canaliza para caminhos socialmente estabelecidos. (FINK, 1998, p. 79).

Na pós-modernidade<sup>9</sup>, a dessimbolização é um imperativo constante, principalmente porque interessa ao Mercado<sup>10</sup>. Com a auto-referencialidade pregada pela dessimbolização, ausência de referência, se vê também uma profusão de enunciações que impõem a multielementariedade no discurso contemporâneo, com fachada (máscara) de enunciado "híbrido"<sup>11</sup>. Da multielementariedade, depreende-se que há uma suposta falência da unidade, do uno. Suposta porque também improvável em tempos que se valoriza tanto a individualidade e os direitos dela advindos. Por que, então, essa exacerbação dos ideais do múltiplo? Seria essa incoerência (ou seria um paradoxo?), ou mesmo essa justaposição, mais uma característica da dessimbolização?

---

<sup>9</sup> E no Brasil, provavelmente desde sempre, já que a ordem simbólica, por aqui, parece-nos, nunca foi instalada. Esta ainda é uma tese (perigosa!) a ser mais bem estudada. Dado o caráter deste trabalho, e o critério da paginação máxima, não pudemos nos aprofundar neste tema.

<sup>10</sup> "Como o Mercado ignora o Terceiro e pode propor apenas relações duais, isto é, interações, ele não permite ao sujeito se fixar no que o ultrapassa. Ora, um sujeito privado das questões impossíveis da origem e do fim é um sujeito amputado da abertura para o Ser, ou seja, um sujeito impedido de ser plenamente sujeito. A rede constitui, pois, uma espécie de grau zero da sociedade, já que ela forclui toda relação com o ser" (DUFOR, 2005, p. 87). E, ainda: "O Mercado tem objetivamente interesse na flexibilidade e na precarização das identidades. O sonho atual do Mercado [...] é poder fornecer kits de todo gênero, inclusive panóplias identitárias: discursos, imagens, modelos, próteses, produtos. Idealmente, o Mercado é o que deve poder fornecer a qualquer um, em todos os lugares e a todo instante, todos os produtos que são supostos corresponder aos desejos, estranhamente compreendidos como desejos instantâneos e possíveis de satisfazer sem demora" (DUFOR, 2005, p. 183).

<sup>11</sup> A gênese dessa discussão está em meu ensaio "No lugar do Outro: ensaio sobre mídia e pós-modernidade", Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social – Habilitação Jornalismo, apresentado em dezembro de 2008, na Universidade de Caxias do Sul.

Não há pura diferença, assim como não há pura identidade. O ser é múltiplo e, como tal, sempre uno: constitui uma unidade, não isolada, sempre remetida ao Outro, dotado de um *complexus*, aquele que a diferencia e, portanto, a identifica. A identidade não é uma igualdade (esta, em si, não existe), mas uma similitude, uma referência, sem a qual não há Sujeito e, conseqüentemente, não há Social. Ignorar a mudança é dos maiores equívocos. Mas a id-entidade permanece. A mutação é a base do darwinismo, entretanto quando o homem "banca Deus" e, por meio da tecnologia (*techné + logos*), provoca-a deliberadamente, faz-se o que Heidegger chamou o "demoníaco", o império da armação.

A miscigenação, até hoje, é apontada como uma das principais características da brasilidade – ao lado da cordialidade, bem descrita por Sérgio Buarque de Holanda (1995). Contudo, há real miscigenação, em que sentido? Posto que forçada (ora com vistas ao branqueamento da raça, ora como resultado da exploração das escravas pelos senhores), é um mito brasileiro: calcado apenas no âmbito do biológico, permaneceu apenas na fantasia, no âmbito do social. Nesse sentido, a tal miscigenação brasileira, é *hybris*. A miscigenação social de etnias nunca aconteceu; se o tivesse, seria *hybrida*. Hoje, talvez mais do que em outros períodos de nossa história recente, temos um perigo eminente. O século XX assistiu aos totalitarismos de identidade (o nazismo, o fascismo, o stalinismo). Que não assistamos aos totalitarismos da diferença, em que a *hybris*, o ultraje, não abre espaço para as identidades, a imobilidade e a fixidez, também necessárias à manutenção do social.

Nesse sentido, se o Brasil Mesmo não existe, o que dizer do "ser brasileiro", da brasilidade? O brasileiro é um esquivo por excelência: sempre a denegar a identidade nacional (por meio da cordialidade travestida do perverso "jeitinho"), a reforçá-la (através dos estereótipos propagados pela indústria cultural: o Carnaval, o samba e o futebol), ou não se identificando a ela (buscando outras identidades: a dupla cidadania, os regionalismos - "fugindo" dessa identidade nacional). Vera Marta Reolon (2000) afirma da necessidade de

retirar a brasilidade do cartão-postal, para um campo do possível, como sentimento íntimo do 'ser brasileiro'. Deixar de ser um povo novo, para ser um povo do fazer, do construir história. O brasileiro o é assim tendo uma relação de



criatividade com o mundo, em um 'fazer' brasileiro, em um 'estar' criativo em relação ao mundo, com nossas cores e, por que não?, com nosso exotismo. [...] Lembro que, na crônica dos 60 anos de Pelé dizem: 'Ser Pelé em alguma coisa na vida é ser insuperável'. Esta é a verdadeira identidade brasileira para mim, onde apesar das dificuldades da origem podemos, se realmente desejarmos, ser 'Pelés', ou seja, insuperáveis em nossa arte. (REOLON, 2000, p. 2).

Segundo Ruben Oliven (1999), a afirmação de identidades regionais no Brasil pode ser encarada como uma reação a uma homogeneização cultural e como uma forma de salientar diferenças culturais: "Esta redescoberta das diferenças e a atualidade da questão da federação numa época em que o país se encontra bastante integrado do ponto de vista político, econômico e cultural sugerem que no Brasil o nacional passa primeiro pelo regional." (OLIVEN, 1999, p. 79).

Será? Se a identidade, no Brasil, parece começar pelo local, ou no mínimo pelo regional, parece também que ali ela estaciona. E, com isso, temos só *hybris*: identidade regional destacada de uma "ilusória" identidade nacional. Não seria esse ao menos um dos fatores para as grandes mazelas sociais brasileiras? Não nos enxergamos como Um, mas "despedaçados", "quebrados", "fragmentados": daí o preconceito contra nordestinos, o olhar exótico aos povos ribeirinhos, a estranheza com os gaúchos. Sem dúvida não apreendemos a magnitude disso. Também porque a *hybrida* ainda não aconteceu por aqui!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Conceito de iluminismo*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In.: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da cultura de massa*. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ANDRADE, Oswald. A marcha das utopias. In.: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011.

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropofágico. In.: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011a.

ANDRADE, Oswald. Manifesto da poesia Pau-Brasil. In.: *A utopia antropofágica*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011b.

BARBALHO, Alexandre. Estado autoritário brasileiro e cultura nacional: entre a tradição e a modernidade, *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, n. 19, p. 71-82, out-2000.

BOCK, Ana et al. *Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia*. 13 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Brasil, sociedade nacional-dependente. *Novos estudos*, Cebrap, n. 93, jul-2012, p. 101-121.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FAVARETTO, Celso. *Tropicália: alegoria, alegria*. 4 ed. Cotia: Ateliê Editoria, 2007.

FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. In.: Edição Standard das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GREEN, André. Átomo de parentesco y relaciones edípicas. In.: LÉVI-STRAUSS, Claude (org). *La identidad*. Barcelona: Grasset, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Otávio. O Estado e a organização da cultura, *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v.1, p. 216-241, 1978.

JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LACAN, Jacques. Seminário sobre 'A carta roubada'. In.: *Escritos*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

LACAN, Jacques. Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada – um novo sofisma. In.: *Escritos*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

LACAN, Jacques. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

MAFFESOLI, Michel. Intervenções I. In.: SILVA, Juremir Machado da; SCHULER, Fernando. *Metamorfoses da cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MAGNO, M.D. *Revirão 2*. Revista da prática freudiana, out. 1985. Rio de Janeiro: outra, 1985.

MALTZ, Bina. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In.: *Antropofagia e Tropicalismo*. Porto Alegre: UFRGS, 1993.

MENDONÇA, Antônio Sérgio. A realidade brasileira: identidade (nacional), fantasia (imaginária) e as identificações (simbólicas). In.: *Bovarismo e paixão*. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.

MENDONÇA, Antônio Sérgio. SÁ, Álvaro. *Saber e melancolia*. Porto Alegre: Edições do CEL, 1992.

MILAN, Betty. *Isso é o país*. Rio de Janeiro: Outra, 1984.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEN, Ruben G. Que país é este? A (des)construção da identidade nacional. In: SOUSA, Edson L.A. (org.). *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

PORGE, Erik. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: UnB, 2006.

QUINET, Antônio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

REOLON, Vera Marta. Ser brasileiro: ser Pelé. *Folha do Sul*, Caxias do Sul, 26 dez. 2000.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.



**SEÇÃO 2**  
**FILOSOFIA DA MENTE E DA PSICOLOGIA**



## 4. OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA E OS MODELOS COGNITIVISTAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-04>

*Diogo Fernando Massmann*<sup>1</sup>

### RESUMO

**Background:** A tarefa de examinar a consciência é um projeto diverso e na literatura é dividido nas questões descritiva, explicativa e funcional. Por definição, as três questões consistem em descrever as características da consciência, em explicar a sua base ou causa subjacente e em responder à questão sobre o papel ou valor da consciência. Este trabalho focará na questão funcional que concerne à pergunta por que a consciência existe. Os modelos cognitivistas da consciência partilham alguns princípios, entretanto, não há concordância sobre como isso ocorre. Há modelos rivais que abordam diferentemente como a modularidade e a interconectividade estão relacionadas à cognição e à consciência. Dois desses são o Global Neuronal Workspace Model (GNW) e o Recurrent Processing (RPM). De especial importância é a afirmação que a consciência, tanto no sentido de acesso quanto fenomenal, ocorre quando e somente quando o conteúdo relevante entra na GNW, envolvendo as áreas sensoriais primárias, bem como muitas outras áreas, incluindo áreas frontais e parietais associadas à atenção. Contudo, o PR argumenta que as representações de primeira-ordem e as metarrepresentações podem ser suficientes para a consciência fenomenal. Estes resultados trazem consequências para o debate filosófico como observado entre os defensores das teorias de primeira-ordem e ordem-superior. **Metodologia:** Esta é uma abordagem de pesquisa de base que procura estabelecer, a partir de um conjunto de modelos explicativos, as definições conceituais que podem ser utilizados na ciência aplicada. **Objetivos:** Inicialmente, introduzir o problema da função da consciência e os modelos cognitivistas, depois, na segunda seção, apresentar os modelos cognitivistas de GNW e RPM. Em um terceiro momento, mostrar algumas previsões acerca destes modelos para o debate filosófico entre as teorias de primeira e segunda ordens. **Resultados:** Apesar de apresentarem incompletude e limitação explicativas, pois carecem de maior base teórica e corroboração experimental, tais modelos são prospectos das pesquisas sobre a consciência. **Conclusão:** Essa fase da pesquisa científico-filosófica é inicial, mas necessária para uma "Ciência da Consciência".

**Palavras-chave:** Função da Consciência; Processamento Informacional Recorrente; Processamento Informacional Global; Atenção; Representações de Primeira e Alta-Ordens.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX.

## INTRODUÇÃO

Inicialmente, objetiva-se falar do problema em questão, a saber, da questão funcional da consciência. Entretanto, isso pressupõe que possam haver diversos modos de abordar a tarefa de entender a consciência. Segundo a literatura aceita na área (VAN GULICK, 2014), o problema da consciência, a questão de apontar quais os aspectos da mente-cérebro são conscientes, como estes aspectos interagem com os aspectos não-conscientes e quais destes aspectos podem ser projetados, modelados e instanciados, pode ser formulada de três maneiras principais tocante às perguntas sobre "o quê", "como" e "por quê" estas questões são colocadas: a) A Pergunta Descritiva: O que é consciência? Quais são as suas principais características? Por quais meios elas podem ser melhores descobertas, descritas e modeladas?; b) A Pergunta Explicativa: Como a consciência passa a existir? Se a consciência é um aspecto original da realidade, isto é, como a consciência no aspecto relevante poderia surgir ou ser causada por entidades ou processos não conscientes?; c) A Pergunta Funcional: Por que a consciência existe? Se há uma função, então qual seria? Se a relação é causal e age causalmente, então interage com quais tipos de efeitos? Se a consciência relevante faz a diferença na operação dos sistemas em que está presente, e por que é relevante?

Desse modo, na primeira parte da seção 1, discorrer-se-á com relação às três questões, especialmente, naquilo que as questões se concentram, em descrever as características da consciência, explicar a sua base ou a sua causa subjacente e demonstrar o seu papel ou valor. Além do mais, esta abordagem faz-se necessária para poder selecionar a questão funcional destacando-a das demais questões (descritiva e explicativa). Contudo, isso não quer dizer que há acordo sobre essa divisão, pois, como é mencionado, na seção 1 (na primeira parte), há distintas posições não somente entre aqueles que são contra ou a favor da separação, mas dentro de cada posição (VAN GULICK, 2014). No segundo momento da seção 1, as características gerais dos Modelos Cognitivistas (MCs) são apresentadas, pois os dois modelos que são tematizados aqui convergem em algumas características no que tange ao *background* teórico-conceitual, mas divergem em outras. A meta é levar em consideração as características específicas dos MCs como a arquitetura



cognitiva e o padrão de atividade da estrutura que é distinta e especial em cada MC individual.

Na seção 2, no primeiro movimento, o alvo é expor dois MCs individuais acerca da consciência, a saber, o "*Glocal Neural Workspace*" ou "Espaço de Trabalho Neural" (GNW) de Stanislas Dehaenne e colegas (DEHAENE, et.al., 1998) e o "*Recurrent Processing Theory*" ou Teoria do Processamento Recorrente (RPT ou RPM) de Victor Lamme (2006) para elaborar uma síntese comparativa acerca dos requisitos mínimos da consciência. Neste caso, o âmago da questão é a relação entre consciência e atenção. Em especial, a contenda se desdobra sobre a questão da dissociação singular ou dupla entre atenção e consciência que afirma não poder existir a consciência sem atenção ou que pode haver consciência na ausência da atenção.

A seção 3 também é dedicada ao interesse em apurar os efeitos dos resultados apresentados pela controvérsia entre a GNW e a RPM para o debate entre as Teorias de Primeira (FOT) e ordem-superior (HOT) da consciência promovido por Ned Block (BLOCK, 2011) e por Hakwan Lau e David Rosenthal (LAU & ROSENTHAL, 2011). Dito de maneira mais direta, Block (2011) argumentou que a introspecção revela apenas aspectos da consciência aos quais temos acesso cognitivo, o que ele chama de "consciência de acesso". Além do mais, a consciência fenomenal seria diferente do acesso cognitivo e tudo que é necessário para a consciência fenomenal é o processamento do estímulo. Em contraste, Lau e Rosenthal (2011) argumentaram que um estado de primeira-ordem (*First-Order Representation*-FOR), resultante do processamento do estímulo por si só, não é suficiente para tornar possível a experiência consciente de um estímulo. Contudo, isso é possibilitado por uma representação de alta-ordem (HOR), que torna o estado de primeira-ordem consciente. O objetivo geral dessa terceira seção é articular como a RPM e a GNW poderiam dar suporte teórico e experimental à FOT e HOT respectivamente em casos experimentais de fenômenos visuais.

Por fim, a conclusão respeita a destacar quais os rumos que os MCs em questão apontam e o seu futuro papel em "Estudos da Consciência" levando em conta as características relacionadas nas seções anteriores. Dessa maneira, tomando em conta uma síntese, uma avaliação, o alcance e os limites dos dois

modelos (RPM e GNW), procura-se prever alguns desafios que estes modelos enfrentarão no futuro.

## 1 OS PROBLEMAS DA CONSCIÊNCIA E OS MODELOS COGNITIVISTAS

A questão de subdividir o problema da consciência em três subtipos de problemas pode parecer controversa. Em síntese e como foi pontuado na introdução, os problemas da consciência são de três tipos: a questão descritiva que indaga pelas características da consciência e a possibilidade de modelação; a questão explicativa que inquire acerca das causas da consciência como se pudesse ser originada de processos inconscientes e, assim, se pode ser explicada nesses termos; e a questão funcional que interpela pela razão da consciência existir, de modo que, ela possa ser relevante e fazer a diferença para o sistema ou na vida do organismo que a possui.

Talvez possa parecer difícil aceitar a divisão do problema da consciência em três sub-questões distintas dado o seu caráter qualitativo e a sua estrutura fenomenal, duas características da consciência que asseguram-na ser única, privada e inobservável, pois, do contrário, isso significa aceitar que os *qualia*, considerados componentes da questão explicativa, podem ser separados da função da consciência (SEARLE, 1993, p. 310). Ademais, alguns filósofos (CHALMERS, 1995, p. 200) ainda argumentam que as questões descritiva e explicativa são centrais para ensejar qualquer resposta à questão da redução naturalista. Com efeito, qualquer tentativa de estudar a consciência pelo seu papel funcional toca somente no problema fácil da consciência (*easy problem*). Logo, a separação entre os problemas fácil e difícil da consciência, perpetrada por Chalmers (1996), parece indicar uma separação entre a cognição e a experiência (DENNETT & COHEN, 2011, p. 359). Tal abordagem é classificada taxonomicamente como um modelo dissociativo da consciência e encorpa o coro daqueles que defendem que a experiência consciente é inalcançável aos MCs (CHALMERS, 1996, p. 24).

Em contrapartida, ao argumentar que as abordagens cognitivistas da consciência não tratam só do acesso quando consideram a consciência no seu aspecto funcional, mas que esgotam todos os aspectos relevantes da consciência, sem aceitar necessariamente as características qualitativas, Cohen & Dennett (2011)

não partem do paradigma divisório de Chalmers (1995, p. 302) e afirmam que a divisão entre os estados de acesso e fenomenal não ocorre. Para Cohen & Dennett (2011, p. 360) é impossível demonstrar que a cognição e as funções da consciência são separadas da experiência, pois os experimentos que são considerados como provas por defensores das explicações das FOTs como Block (1995), são baseados no pressuposto da divisão problemas fácil e difícil de Chalmers (1996, p. 31), porque, essa concepção dissociativa rompe a ligação entre a consciência e as funções cognitivas por meio das quais a consciência é estudada (COHEN & DENNETT, 2011, p. 358).

Alternativamente, alguns pesquisadores (KOUIDER, et. al., 2010, p. 301) argumentam que a evidência empírica para a consciência fenomenal sem acesso é equivocada, resultante ou de uma confusão entre os conteúdos fenomênicos e inconscientes, ou de uma impressão de experiências fenomenalmente ricas decorrentes de conteúdos ilusórios. Desse modo, as formas dissociáveis de consciência correspondem a uma hierarquia de representações e graus distintos de consciência. Portanto, são trazidos resultados para pautar uma ideia que as descrições funcionais, que se baseiam na noção de consciência parcial ao longo de uma hierarquia de níveis de representação, incluindo, crucialmente, os níveis mais baixos de representação, podem fornecer uma explicação mais parcimoniosa para as evidências anteriores que projetam a dissociação, por exemplo, como o argumento do transbordamento (*Overflow Argument-OA*) de Block (1995) que toma como base os resultados das evidência trazidas pelo experimento de *Sperling* (*Sperling Paradigm-SP*).

Os MCs parecem propensos a abordar a questão funcional, pois tal aproximação traz certas vantagens. Sobre a primeira parte da sentença anterior, se pode dizer que os MCs focam seu interesse em dois objetivos, correlacionar a consciência fenomenal com algum tipo de arquitetura cognitiva específica, geralmente, a mesma que dá suporte à alguma função cognitiva, como a memória de trabalho ou a atenção *top-down*, e correlacionar-se com um tipo de padrão de atividade específico daquela estrutura cognitiva (VAN GULICK, 2014). Esses modelos teóricos experimentais tendem a ser não-dissociativos. Uma característica adicional comum é que eles propõem que um objetivo chave para as pesquisas futuras sobre

a consciência é focar, não só especificamente nos mecanismos cognitivos, mas também entendendo que tais mecanismos podem estar subjacentes à ilusão de uma fenomenologia rica e detalhada (DE GARDELLE & KOUIDER, 2019, p. 140).

Nessa linha de pesquisa, depois que o estudo da consciência ganhou suporte ao reconhecer a importância da coleta de dados, a base empírica e os princípios fundamentais da investigação científica, este campo de pesquisa agora oferece descrições funcionais e previsões testáveis sobre o processamento cognitivo consciente (BAARS, 1988; DEHAENE, et. al., 1998). No entanto, os críticos dessa abordagem da consciência argumentam que as explicações funcionais pagam o preço de negligenciar os aspectos fenomenais da consciência: em outras palavras, as explicações funcionais são restritas aos mecanismos cognitivos subjacentes ao acesso e aos conteúdos conscientes, ignorando o problema de como tais conteúdos surgem antecipadamente (BLOCK, 1995; LAMME, 2004).

## **2 PROCESSAMENTO INFORMACIONAL RECORRENTE E GLOBAL**

Em caracterização geral, considerando que os MCs associam a consciência com uma arquitetura cognitiva distinta ou com um padrão especial de atividade com essa estrutura (VAN GULICK, 2014), eles estão interessados na relação cognição e consciência, especificamente, na percepção sensorial, o controle cognitivo, as funções executivas, a memória de trabalho, os mecanismos de atenção, o aprendizado, a resolução de problemas, linguagem e outros. Para dar conta de explicar como isso é possível, os MCs se concentram sobre o processamento de informação serial e paralelo, o processamento em módulos e supramódulos, nas redes globais e cartografias de redes, na competição e na colaboração entre os sinais para o acesso e a consciência fenomenal (MCGOVERN & BAARS, 2007, p. 177).

Porém, alguns críticos argumentam que as explicações funcionais são restritas às funções cognitivas que subjazem ao acesso e não capturam a riqueza da consciência fenomenal (BLOCK, 1995, p. 231). Dessa maneira, seguindo a dicotomia introduzida por Block (1995, p. 230), a consciência é dissociada (CHALMERS, 1996, p. 26 - 27) em dois componentes, acesso e consciência fenomenal. Ademais, é importante ressaltar que os conteúdos das experiências

fenomenais são considerados mais ricos que as HORs limitadas que possibilitam acessar um determinado momento (BLOCK, 2011, p. 1). Partindo dessa dicotomia reforçada nos termos do OA de Block (1995, 2011), o neuropsicólogo Lamme (2004; 2005; 2006; 2010; 2020) procura fornecer suporte empírico com o RPM para as FORs mantidas pelas áreas visuais primárias (V1) do córtex estriado (LAMME, 2020, p. 6).

Segundo o RPM, a relação de dissociação dupla entre a consciência e a atenção seletiva é sustentada por experimentos como *change blindness* (CB)<sup>2</sup> e *inattention blindness* (IB)<sup>3</sup>: a causa de CB e IB não é uma questão de baixa performance de detecção perceptiva, mas ocorre quando a atenção dos participantes está focada em uma determinada especificidade da tarefa, e quando os estímulos são apresentados de forma inesperada e os sujeitos são depois questionados sobre esses estímulos, eles frequentemente não conseguem relatá-los (LAMME, 2004, p. 862 - 863). Mas o que isso significa? Embora se alguns pensaram (POSNER, 1994) que é a atenção *top-down* que seleciona o que é percebido, o RPM faz uma distinção precoce entre os *inputs* conscientes e inconscientes, enquanto o mecanismo de seleção atencional opera em um estágio independente, isto é, a atenção não determina se os estímulos atingem um estado consciente, mas determina se um relato (consciente) sobre os estímulos é possível (LAMME, 2020, p. 2). Portanto, o RPM defende a existência de uma forma de experiência visual de curta duração, vulnerável e não facilmente reportável, que contrasta com uma forma de consciência mais estável e reportável (LAMME, 2004, p. 864).

Ao mesmo tempo, a atenção não exige a consciência da percepção (LAMME, 2020, p. 2). A atenção é um processo de seleção separado, que em princípio é independente da experiência fenomenal consciente. A atenção é um processo de capacidade limitada, semelhante a um gargalo, que permite que os estímulos sejam processados de forma mais profunda ou mais rápida, e que é necessário para armazenamento em uma memória de trabalho durável ou para um relatório

---

<sup>2</sup> O CB ocorre quando os sujeitos estão vendo uma cena, onde um dos itens muda de posição, cor, identidade ou simplesmente desaparece como demonstrado por Rensink (2002, p. 259-61).

<sup>3</sup> O IB ocorre quando a atenção dos sujeitos está focada em uma determinada tarefa e os estímulos são apresentados de forma inesperada. Quando questionados posteriormente sobre esses estímulos, os sujeitos muitas vezes não conseguem relatar sobre eles conforme trabalhado por Simons (2000, p. 150).

consciente sobre os estímulos. Desse modo, como a Teoria de Detecção do Sinal (*Signal detection theory*-SDT) mostra, se aplicada em experimentos psicológicos para tomada de decisão (WICKENS, 2002, p. 93 - 112), que muitas decisões quanto aos estímulos não dependem apenas da experiência do estímulo (LAMME, 2004, p. 6). Assim, em primeiro lugar, a dicotomia consciente/inconsciente, mesmo não considerando a reportabilidade, pode ser estudada quando a influência da seleção *top-down* ou mecanismo de decisão seguindo essa dicotomia está sob controle total, seja deixando-a constante ou manipulando deliberadamente isso e, em segundo lugar, o que um sujeito está vendo no momento da percepção visual é possibilitado pela memória de curto-prazo que é provavelmente a mais próxima da experiência fenomenal real (LAMME, 2020, p. 866).

Por fim, é indispensável perguntar, como que um tipo específico de processamento pode ser um candidato apropriado a correlato neural da consciência (CNC)? A propósito, (LAMME, 2020, p. 4) sugere dois mecanismos *feedforward sweep* (FFS) e RPM e os relaciona com quatro estágios do processamento visual. FFS é uma ativação sucessiva de células corticalmente organizadas, desde áreas visuais primárias (V1) até áreas extraestriatais numa janela temporal que varia de 40 ms até 120 ms (LAMME, 2004, p. 867). Estas conexões não dependem de qualquer forma consciente, ao contrário, correspondem ao estágio 1 de processamento das características e categorias localizadas da cena visual (LAMME, 2020, p. 4). O estágio 2 do processamento visual é responsável pelos processos visuais de interferência e inferência, onde as características locais começam a interagir para uma representação uniforme e a completar as características que faltam no contexto perceptivo global coerente do objeto. O estágio 3 é onde o processamento visual é completado. Para a RPM, as funções inconscientes de extração de características e categorizações (estágio 1) são mediadas pela varredura *feedforward*, enquanto as funções conscientes relacionadas à organização perceptual (estágios 2 e 3) são mediadas por conexões córtico-corticais recorrentes (*feedback* ou reentrantes). Mesmo que as conexões FFS representam características complexas do campo visual, assim que o FFS atinge uma área extra-estriatal, as interações recorrentes entre os neurônios dentro dessa área e os neurônios que foram ativados anteriormente em níveis mais baixos (V1) podem começar. Essas interações são

mediadas por conexões horizontais e circuitos de *feedback-feedforward* entre e dentro da rede e são expressas como influências modulatórias desses dois mecanismos (LAMME, 2004, p. 868). Finalmente, vale ressaltar que o estágio 4, que adiciona as funções cognitivas, não acrescenta algo para as operações visuais que já não estão nos três anteriores (LAMME, 2020, p. 7). Lamme (2020, p. 6) cita experimentos de ilusão de ótica, como *Kanizsa illusion*, na qual as representações visuais permanecem idênticas se os participantes prestarem atenção ou não (VANDENBROUCKE, et. al., 2014). O estágio 4 pode incluir a atenção às características detalhadas do campo visual, a memória de trabalho para armazenamento, o acesso consciente e a reportabilidade. Mesmo que as funções cognitivas possam alterar um pouco as representações visuais, as operações visuais seriam impenetráveis à cognição (LAMME, 2020, p. 7).

Contudo, o GWM se posiciona diferentemente. De modo geral, a GNW baseia-se em três princípios: o processamento informacional modular, em rede e global (BAARS, 1988, p. 86; DEHAENE, et. al., 1998, p. 14529; MASHOUR, et. al., 2020, p. 783) para explicar o processamento subliminal sem e com atenção, a pré-consciência e a consciência (DEHAENE, et. al., 2006, p. 208). O argumento é que estes três princípios são compatíveis com a dissociação singular entre a atenção e a consciência e as experiências observacionais corroboram tal argumento (DEHAENE & CHANGEAUX, 2005, p. 923).

O processamento modular da informação (PIM) pode ser unimodal ou multimodal, serial ou paralelo, mas sobretudo, é inconsciente. Inicialmente, a informação é processada em módulos especializados e encapsulados de acordo com a sua origem sensorial (DEHAENE, et. al., 1998, p. 14529). Como um sistema de resposta comportamental, este sistema é instrumental, preocupado com a forma como o organismo deve interagir fisicamente com o mundo e realizar objetivos instrumentais, por exemplo, os *drivers* reguladores e as respostas de luta/fuga/congelamento. Funcionalmente, é preciso lembrar que esse PMI é serial, hierárquico, inconsciente e não controlado (DEHAENE, et. al., 2006, p. 205). Seguindo, o processamento passa a ser multimodal interagindo muitos módulos de processamento. Se a informação é visual, então os sistemas integram as saídas informacionais de vários módulos especializados que são processados

paralelamente, contudo, este processamento é subliminal e inatencional (DEHAENE, et. al., 2006, p. 206). Novamente, se pensar em um sistema de resposta comportamental, então o sistema músculo-esquelético é um exemplo. Contudo, esses sistemas instrumentais competem entre si e podem entrar em conflito (MORSELLA, 2005, p. 1003). Devido a isso, a Teoria da Interação Supramodular (TIS) de Ezequiel Morsella (2005, p. 1006) ainda postula um nível adicional chamado de supramodular.

O Processamento Informacional em Rede (PIR) demanda de três condições: 1) os modelos que demandam PIR se baseiam em modos de teias que são formadas por nexos *cluster/hubs* em larga escala; 2) o PIR pressupõe o processamento modular; 3) é preciso ter em mente que as definições conceituais de redes são na verdade descrições funcionais de atividades que se presume ocorrerem no cérebro. Este ponto é importante, pois ele entra em jogo para explicar a consciência como "padrões de atividade de todo o sistema". A condição (1) é explicada pelo Modelo Holomônico de Pribam (MHP) que demonstra a formação de assembleias de neurônios integrando as redes que distribuem a informação no cérebro entre as redes ativas. A condição (2) é descrita pelo Modelo Neurodinâmico de Freeman (MNF) que demonstra como os estados neurodinâmicos formam padrões de atividade resultando numa modulação de amplitude global (*Global Amplitude Modulation*-GAM). A condição (3) é evidenciada pelo PIR que define múltiplas redes interconectadas influenciando-se mutuamente e trocando sinais entre si. Atualmente, as pesquisas concentram-se sobre as redes cerebrais (condição 3) que dão suporte aos processos cognitivos.

O Processamento informacional globalmente distribuído (PIG) possibilita um sistema ser capaz de coordenar e controlar os seus processos internos mediante o uso de funções executivas como a memória de trabalho, a atenção seletiva *top-down*, o raciocínio, o planejamento e outras para a tomada de decisão que resulta em uma ação adaptativa (BAARS, 1998, p. 225). Para isso, é preciso entender que o processamento informacional é modular (inicialmente é serial, mas depois é paralelo) e supramodular (BAARS, 1998, p. 87). O processamento é em paralelo e distribuído multimodalmente, como no caso das áreas de associação que alimentam o espaço de trabalho global com informações de origem dos variados sistemas de



percepção, entretanto, depois da integração global, ele é serial quando o mecanismo atencional *top-down* focaliza retroalimentando o *input* sensorial relevante na rede (DEHAENE, et.al., 2011, p. 58). Em grande medida, o processamento informacional multimodal é automático e inconsciente com relação às saídas dos módulos e supramódulos (BAARS, 1998, p. 86). A informação pode ser integrada como o resultado da interação entre as redes de larga escala (*Default Network Mode- DNM*) e de atenção (*Dorsal Attention Network-DAN*) para que o sinal *output* da competição/colaboração entre os processadores acesse a rede global para que possa ser distribuído por todo o sistema (BAARS, 1998, p. 88). Logo, o resultado final integrado, por meio de um espaço de trabalho global é serial, consciente e internamente consistente por meio da atenção focal que faz a ignição do sistema (DEHAENE, et.al., 2011, p. 62 - 63).

Em suma, Lamme (2006, p. 498) afirma que FORs e as metarrepresentações, mantidas por atividade recorrente local entre as áreas superiores e inferiores dentro do córtex sensorial primário e secundário, podem ser suficientes para a consciência fenomenal mesmo na ausência de reportabilidade verbal e outros indicadores de consciência de acesso. Contudo, o GNW de Dehaene e colegas (1998, 2001, 2007, 2011, 2014, 2020) afirma que a consciência, tanto no sentido de acesso quanto no sentido fenomenal, ocorre quando e somente quando o conteúdo relevante entra na rede global mais ampla envolvendo as áreas sensoriais primárias, mas, acima destas, as áreas frontais e parietais associadas à atenção. Os dois modelos procuram oferecer respostas explicativas, descritivas e funcionais para a consciência. Com efeito para a questão funcional, de um lado, é defendido que a função da consciência fenomenal não pode ser confundida com a função da consciência de acesso (BLOCK, 1995, p. 236), visto que a cognição e o acesso dizem muito pouco sobre a consciência fenomenal e muitas funções cognitivas, como a memória de trabalho e a atenção, têm parte do seu processamento inconsciente (LAMME, 2010, p. 210), no entanto, por outro lado, se muitos achados resultam que a consciência possa não ter uma utilidade tão especial, há outros que dão suporte ao papel da consciência de alta-ordem na facilitação da percepção, da atenção e da tomada de decisão (LAU & ROSENTHAL, 2011, p. 368) e, além disso, a transmissão

global é uma função importante associada à consciência de acordo com a hipótese GNW (MASHOUR, et.al., 2020, p. 790).

### 3 TEORIAS DE PRIMEIRA-ORDEM E ORDEM-SUPERIOR

Uma questão-chave é se a introspecção capta a natureza das experiências fenomenalmente conscientes. Block (1995; 2011) argumentou que a introspecção revela apenas os aspectos da consciência aos quais temos acesso cognitivo, o que ele chamou de "consciência de acesso" (BLOCK, 1995, p. 230). A consciência fenomenal, de acordo com Block (1995; 2011), é um nível mais fundamental de experiência que existe separadamente e independente do acesso cognitivo (BLOCK, 1995, p. 232). Desse modo, a FOT argumenta que o processamento relacionado a um estímulo é tudo o que é necessário para que haja uma consciência fenomenal desse estímulo (BLOCK, 1995, p. 234).

Nesse tipo de visão, os estados conscientes são aqueles que nos tornam conscientes do ambiente externo (BLOCK, 1995, p. 237). Adicionalmente, os processos, como atenção *top-down*, a memória de trabalho e a metacognição só permitem o acesso cognitivo e a introspecção sobre o estado de primeira ordem. Por exemplo, no caso de estímulos visuais, a FOR subjacente à consciência fenomenal envolve o córtex visual, especialmente o córtex visual secundário em vez de primário (LAMME, 2004, p. 867).

Em contrapartida, a HOT, de Lau e Rosenthal (2011), argumenta que um estado de primeira ordem é resultado somente do processamento de estímulos da percepção visual e não é suficiente para tornar possível a experiência consciente de um estímulo (LAU & ROSENTHAL, 2011, p. 366). Seguindo o raciocínio, além de ter uma representação do estímulo externo (FOR), uma representação desse estímulo é vital para a consciência de acesso e fenomenal, ou seja, isso só é possível se uma HOR, que torna consciente o estado de primeira ordem, for acrescentada (LAU & ROSENTHAL, 2011, p. 367).

Em outras palavras, a consciência existe devido à relação entre as FORs e HORs. Nessa perspectiva, os processos cognitivos, como atenção *top-down*, a memória de trabalho e a metacognição, são fundamentais para a experiência

consciente do estado de primeira ordem (DEHAENE & CHANGEUX, 2005, p. 921). Em termos neurais, o córtex pré-frontal e parietal tornam conscientes as informações sensoriais representadas no córtex visual secundário (DEHAENE ET.AL., 1998, p. 14533).

Embora o debate ainda continue, há pontos de contato em que o que é confrontado é mais claro se tensionado sobre as evidências empíricas que dão suporte a certos fenômenos (BROWN & LEDOUX, 2017, p. e2017). Assim como para a RPM de Lamme (2004, p. 864), a FOT procura corroborar as suas conclusões nos experimentos, como o SP (BLOCK, 2011, p. 2). O OA afirma que a percepção consciente constitui uma FOR mais complexa que os processos cognitivos seguintes (HOR) para o acesso à consciência, pois todas as informações apresentadas no campo visual estão armazenadas na memória de curto-prazo sendo que a memória de trabalho possibilita só o acesso (BLOCK, 2011, p. 5). Contudo, Rosenthal (LAU & ROSENTHAL, 2011, p. 369) argumenta que, tanto o IB e CB quanto o SP, são casos de uma ilusão cognitiva (*refrigerator light illusion*), segundo a qual, pode-se ver itens sempre que se atende a sua localização, assumindo então que já estavam conscientemente representados. Logo, se observa o fenômeno da inflação não-atencional da experiência subjetiva, na qual as pessoas falham em identificar as mudanças nos estímulos que são fáceis de perceber se alguém prestar atenção e conceituar os itens que mudam (LAU & ROSENTHAL, 2011, p. 369).

Se evidências de mascaramento impedem a reportabilidade consciente, mesmo que as áreas primárias e secundárias da visão estão funcionalmente ativas, ao contrário, quando os participantes são habilitados a reportar, então as áreas corticais adicionais são recrutadas como as áreas fronto-parietais. Entretanto, os estudos relacionados aos pacientes cegos (PERSAUD, et.al., 2011, p. 609) por causa do dano ao córtex visual, são incapazes de relatar a presença de estímulos visuais na parte do espaço visual processada pela área danificada do córtex, apesar de serem capazes de responder não verbalmente ao estímulo, mas quando o estímulo ativa a parte do córtex não danificada, os pacientes respondem a ele. Do contrário, se inverter o processo e mostrar interrupção do processo em áreas fronto-parietais, então a percepção do estímulo é prejudicada (PERSAUD, et.al., 2011, p. 610). Portanto, posicionar uma dependência da consciência em algum tipo de atenção não

implica automaticamente uma visão da consciência de "somente acesso" (DEHAENE & NACCACHE, 2002, p. 13).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Independentemente de qual modelo da consciência seja melhor teórico-conceitualmente e bem fundamentado cognitivista e neuralmente, os estudos empíricos deverão somar-se aos esforços teóricos para criarem uma nova taxonomia em estudos da consciência. Se o RPM e FOT forem verdadeiros, então se deve incluir as definições conceituais de consciência de primeira-ordem, mas se indicarem que a consciência se baseia nas primeiras formas de atenção, isso favoreceria uma visão de dissociação única sugerida pela GNW e compatível com a HOT. Complementarmente, se propõe a ampliação de escopo rumo aos modelos evolucionistas, ou seja, um espectro que abrange considerações evolucionárias pode ser uma alternativa interessante ao debate representacionista, cognitivista e neuronal (BROWN & LEDOUX, 2017, p. e2018). Finalmente, naquilo que referiu aos conflitos entre os MCs, RPM vs GNW, e filosóficos, FOT vs HOT, os paradigmas experimentais e argumentos favoreceram a GNW e a HOT por causa de seu compromisso com uma visão de dissociação única.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCK, N. How many concepts of consciousness? *Behav Brain Sci.* 18, 2, p. 272 - 84, 1995. 10.1017/s0140525x00038486.

BLOCK, N. Perceptual consciousness overflows cognitive access. *Trends in Cognitive Sciences.* n/c, v 15, n 12, p. 1 - 9, Janeiro de 2011.

BAARS, B. *A Cognitive Theory of Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

BARTTFELDA, P.; UHRIGA, L.; SITTA, J.D.; SIGMANE, F.M.; JARRAYAA, B.; DEHAENE, S. Signature of consciousness in the dynamics of resting-state brain activity. *PNAS.* 112, 3, p. 887–892, 2015. Disponível em: <[https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1418031112?url\\_ver=Z39.882003&rfr\\_id](https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1418031112?url_ver=Z39.882003&rfr_id)

=ori:rid:crossref.org&rfr\_dat=cr\_pub%20%20pubmed>. Acesso em 05 de Julho de 2022.

BROWN, R; LEDOUX, J.E. *A higher-order theory of emotional consciousness*. *PNAS*, p. e2016 – e2025, 2017. Disponível em: <[www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1619316114](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1619316114)>. Acesso em 08 de julho de 2022.

CHALMERS, D. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, Londres, v. 2, n. 3, p. 200 - 219, n/c 1995.

CHALMERS, D. *Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press. 1996.

COHEN, M & DENNETT, D. Consciousness cannot be separated from function. *Trends in Cognitive Sciences*. Cambridge. v.15, n. 8, p. 358 - 364, Agosto 2011.

DE GARDELLE, V.; KOUIDER, S. Cognitive theories of consciousness. In: BANKS, W. (ed.), *Encyclopedia of Consciousness*. Oxford: Elsevier, pp. 135 - 146, 2009.

DEHAENE, S.; KERSZBERG, M.; CHANGEUX, J.P. A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks. *PNAS*, n/c, v. 95, n.24, p. 14529 - 14534, Novembro de 1998.

DEHAENE, S & NACCACHE, L. Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework. *Cognition*. v.79, n. 1-2, p. 1 - 37, Abril de 2001.

DEHAENE, S. & CHANGEUX, J.P. Ongoing spontaneous activity controls access to consciousness: A neuronal model for inattentive blindness. *PLoS Biology*, n/c, v. 3, n. 5, p. 910 - 927, Maio de 2005.

DEHAENE, S.; CHANGEUX, J.P. Experimental and Theoretical Approaches to Conscious Processing. *Neuron*. Cambridge, v.70, p. 200 - 228, Abril de 2011.

DEHAENE, S.; CHANGEUX, J.P.; NACCACHE, L.; SACKUR, J.; SERGENT, C. Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy. *Trends in Cognitive Sciences*. Cambridge, v.10, n. 5, p. 204 - 211, Maio de 2006.

DEHAENE, S. Theorizing Consciousness. In: DEHAENE, S. *Consciousness and the brain: deciphering how the brain codes our thoughts*. New York: Viking, 2014, p. 175 - 214.

FREEMAN, W.J. The physiology of perception. *Scientific American*. Nova York, v. 264, n2, p. 78 - 85, fevereiro de 1991.

HALADJIAN, H.H.; MONTEMAYOR, C. On the evolution of conscious attention. *Psychonomic Bulletin. Review.* n/c, v. 22, n.3, p. 595 - 613, Junho de 2015.

HUANG, Z.; ZHANG, J.; WU, J.; MASHOUR, G.; HUDETZ, A.G. Temporal circuit of macroscale dynamic brain activity supports human consciousness. *Sciences. Advances.* Washington, v. 6, n. 11, p. 1 - 14, março de 2020.

LAMME, V. Separate neural definitions of visual consciousness and visual attention; a case for phenomenal awareness. *Neural Networks*, Amsterdam, v. 17, n. 5-6, p. 861 - 72, junho/julho de 2004.

LAMME, V. Independent neural definitions of visual awareness and attention. In: RAFTOPOULOS, A (ed.), *Cognitive Penetrability of Perception: Attention, Action, Strategies, and Bottom-Up*. New York: Nova Science, p. 171 – 191, 2005.

LAMME, V. Toward a true neural stance on consciousness. *Trends in Cognitive Science*. Cambridge, v. 10, n. 11, p. 494 - 501, novembro de 2006.

LAMME, V. How neuroscience will change our view on consciousness. *Cognitive Neuroscience*, Cambridge, v. 1, n. 3, p. 204 - 220, setembro de 2010.

LAMME, V. Visual Functions Generating Conscious Seeing. *Frontiers in Psychology*. Lausanne, v.11, n. 83, p. 1 - 10, fevereiro de 2020.

LAU, H.; ROSENTHAL, D. Empirical support for higher-order theories of conscious awareness. *Trends in Cognitive Sciences*. Cambridge, v. 15, n. 8, p. 365 - 373, agosto de 2011.

KOUIDER, S.; GARDELLE, V.D.E; SACKUR, J.; DUPOUX, E. How rich is consciousness? The partial awareness hypothesis. *Trends in Cognitive Sciences*, Cambridge, v. 14, n.7 p. 301 - 307, julho de 2010.

MACGOVERN, K & BAARS, B. Cognitive Theories of Consciousness. In: ZELAZO, PD; MOSCOVICH, M; THOMPSON, E. (Ed.), *Handbook of Consciousness Studies*, Cambridge: Cambridge Press, 2007 p. 177 - 207.

MASHOUR, G.A.; ROELFSEMA, P.; CHANGEUX, J.P.; DEHAENE, S. Conscious Processing and the Global Neuronal Workspace Hypothesis. *Neuron*. v.105, n. 5, p. 776 - 798. março de 2020.

MONTEMAYOR, C.; HALADJIAN, H. Recurrent processing theory versus global neuronal workspace theory: a comment on 'The relationship between attention and consciousness: an expanded taxonomy and implications for 'no-report' paradigms' by Pittsvet al. *Philosophical. Transactions Real Society London Biology*, Londres. v.374, n. 1770, p. 1 - 3, abril de 2019.

MORSELLA, E. The Function of Phenomenal States: Supramodular Interaction Theory. *Psychological Review*. Princeton, v.112, n. 4, p. 1000 - 1021, outubro de 2005.

PERSAUD, N.; DAVIDSON, M.; MANISCALCO, B.; MOBBS, D.; PASSINGHAM, R.E.; COWEY, A.; LAU, H. Awareness-related activity in prefrontal and parietal cortices in blindsight reflects more than superior visual performance. *Neuroimage*, Amsterdam, v.58, n. 2, p. 605 - 611, setembro de 2011.

PITTS, M.A.; LUTSYSHYNA, L.A.; HILLYARD, S.A. The relationship between attention and consciousness: an expanded taxonomy and implications for 'noreport' paradigms. *Philosophical Transactions Royal Society London Biology*, Londres, v. 373, n. 1755, p. 1 - 3, setembro, 2018.

POSNER, M.I. Attention: the mechanisms of consciousness. *PNAS*. n/c, v.91, n.16, p. 7398 - 7403, setembro de 1994.

PRIBRAM, K.H. Some dimensions of remembering: Steps towards a neurophysiological theory of memory. In. GAITO, J. (Ed.), *Macromolecules and behavior*. New York: Academic Press, 1966, p. 165 - 187.

RENSINK, R.A. Change detection. *Annual Review in Psychology*, n/c, v.53, n.1, p. 245 - 77, Fevereiro de 2002.

SEARLE, J. The Problem of Consciousness. *Consciousness and Cognition*, Amsterdam, v.2, n. 4, p. 310-9, n/c, 1993.

SIMONS, D.J. Attentional capture and inattention blindness. *Trends in Cognitive Science*, Cambridge, v.4, n.4, p. 147 - 155, abril de 2000.

VAN GULICK, R. Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, n/c, n/c, Janeiro de 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#CogThe>> Acesso em: 4 de julho de 2022.

VANDENBROUCKE, A.R.; FAHRENFORT, J.J.; SLIGTE, I.G.; LAMME, V.A. Seeing without knowing: neural signatures of perceptual inference in the absence of report. *J. Cognitive Neuroscience*, Cambridge, v. 26, n.5 p. 955 - 969, maio de 2014.

WICKENS, T. Forced Choice Procedures. In WICKENS, T. *Elementary signal detection theory*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 93 - 112.





## 5. A PRIMAZIA-DO-DESEJO E A NECESSIDADE DE UM SISTEMA SIMULADOR

### THE DESIRE-FIRST ACCOUNT AND THE NEED FOR A SIMULATOR SYSTEM



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-05>

*José Carlos Camillo*<sup>1</sup>

#### RESUMO

Identidade pessoal trata da permanência de uma pessoa ao longo do tempo. Este trabalho analisará uma proposta de critério para a permanência da identidade de uma pessoa ao longo do tempo. A proposta a ser analisada é a da primazia-do-desejo. De acordo com essa proposta, o critério de identidade de uma pessoa ao longo do tempo se relaciona com o desejo de bem-estar dela mesma. A vantagem da primazia-do-desejo sobre outros critérios de identidade pessoal (como o critério psicológico e o critério corporal) é que ela responde bem aos principais experimentos de pensamento relacionados à identidade pessoal. Além disso, esse critério consegue se sustentar diante de todas as propostas metafísicas do tempo. Neste trabalho, será argumentado que, para que tal critério seja válido, então, é necessário que haja um sistema simulador no cérebro. Estudos relacionados à memória episódica têm, na última década, levado à conclusão de que ela faz parte de um sistema cognitivo responsável por construir simulações que incluem a passagem do tempo. Em outras palavras, o cérebro humano seria capaz, por meio desse sistema, de produzir o que é chamado de Viagem Mental no Tempo. A partir disso, será argumentado que esse tipo de representação mental é que permitiria a uma pessoa satisfazer o critério da primazia-do-desejo. No entanto, a exigência de um sistema simulador para a sustentação de uma teoria da identidade pessoal implica em consequências nem sempre desejadas, como será discutido.

Palavras-chave: Primazia-do-desejo; Identidade pessoal; Sistema simulador; Viagem Mental no Tempo; Convencionalismo.

#### ABSTRACT

The problem of personal identity asks about the permanence of a person over time. This paper will analyze a proposal of criteria for the permanence of a person's identity over time. The proposal to be analyzed is the desire-first account. According to this proposal, the criterion of a person's identity over time is related to the person's desire for well-being. The advantage of this account over other criteria of personal identity (such as the psychological criterion and the bodily criterion) is that it responds well to the main thought experiments related to personal identity. Furthermore, this criterion manages to sustain itself in the face of all the metaphysical proposals of time, such as presentism, eternalism, and timelessness. In this work, it will be argued

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela UFG. Bolsista da FAPEG. E-mail: josecarloscamillo@gmail.com

that, for such a criterion to be valid, then, it is necessary to have a simulator system in the brain. Studies related to episodic memory have, in the last decade, led to the conclusion that it is part of a cognitive system responsible for building simulations that include the passage of time. In other words, the human brain would be able, through this system, to produce what is called Mental Time Travel. From this, it will be argued that this type of mental representation is what would allow a person to satisfy the desire-first criterion. However, the requirement of a simulator system to support a theory of personal identity implies consequences that are not always desired, as will be discussed.

Keywords: Desire-first; Personal identity; Simulator System; Mental Time Travel; Conventionalism.

## INTRODUÇÃO

O problema da identidade pessoal se traduz por meio da questão acerca da permanência de uma pessoa ao longo do tempo. Devido a mudanças físicas (células, moléculas e átomos mudam numa pessoa ao longo da vida) e psicológica (memórias, desejos e personalidade, por exemplo, também são transformados com o passar do tempo) essa questão se faz relevante para saber o que torna uma pessoa a mesma ao longo de sua vida, isso se for a mesma.

Esse problema pode ser lidado de três formas diferentes: através de seu aspecto metafísico, epistemológico ou ético. O primeiro trata de responder qual é o critério que faz com que uma pessoa seja a mesma ao longo do tempo. Normalmente, dois tipos de respostas têm sido dados: critérios corporais e critérios psicológicos. O segundo busca responder como alguém é capaz de dizer que ela ou outra é a mesma após uma certa passagem de tempo. As respostas dadas são, usualmente, semelhantes às do aspecto metafísico. Por fim, o aspecto ético tenta lidar com a atribuição de responsabilidade moral a uma pessoa com o passar do tempo (SALMON, 2014, p. 86). Dessa forma, por meio desse aspecto busca-se responder perguntas como: uma pessoa deve pagar por um crime que cometeu dez anos atrás? Até que ponto deve-se imputar responsabilidade moral a algo que ocorreu há muito tempo?

Abordagens mais comuns tentam responder o último aspecto a partir dos dois primeiros: encontra-se um critério para a identidade pessoal, esse critério é usado como fonte de conhecimento para o problema e, a partir dele, discute-se a atribuição

de responsabilidade moral a uma pessoa por ações passadas. No entanto, uma abordagem conhecida como convencionalismo procura tomar o rumo oposto na resolução do problema da identidade pessoal. Assim, o convencionalismo decide considerar como critério para identidade pessoal aquilo que normalmente se consideraria como intuitivo para atribuição de responsabilidade moral de uma pessoa ao longo do tempo (BRADDON-MITCHELL; MILLER, 2004, p. 457 - 458).

Chama-se convencionalismo justamente porque boa parte das propostas dentro desse leque de alternativas entende que a resposta depende da cultura, do indivíduo ou do contexto. Além disso, abordagens mais fracas do convencionalismo não afirmam que uma pessoa é a mesma ao longo do tempo por causa do aspecto ético, mas que deva ser considerada a mesma. O convencionalismo forte, no entanto, considera que o aspecto ético seja constitutivo da pessoa. Ou seja, a pessoa é a mesma ao longo do tempo por causa da atribuição de responsabilidade moral.

Apesar de seu aspecto convencional, o convencionalismo não implica em que o critério seja subjetivo. Por exemplo, a proposta do continuador mais próximo de Nozick (1981) é considerada convencionalista, mas apresenta um critério objetivo para a identidade pessoal. O mesmo acontece com a proposta da primazia-do-desejo (*desire-first*)<sup>2</sup> que será estudada neste texto.

A primazia-do-desejo é uma gama de propostas convencionalistas fortes recentemente agrupadas por Miller (2014) e retomadas por Baron *et al* (2019). Neste artigo, introduzirei a proposta e discutirei as vantagens dela (seção 2), depois apresentarei o argumento de que ela implica na utilização de um sistema cognitivo responsável por construir simulações (seção 3) e detalharei esse argumento, lidando também com contra-argumentos. Por fim, a partir disso, discutirei que, por implicar na utilização de um sistema simulador, a proposta da primazia-do-desejo pode ter algumas consequências talvez indesejadas para algumas pessoas (seção 4).

---

<sup>2</sup> Não existe uma tradução oficial para *desire-first* neste caso discutido. Acredito que primazia-do-desejo apresente bem o que está sendo proposto, por isso traduzi assim. Agradeço a colegas pelas dicas de tradução da expressão.

## 1 A PRIMAZIA-DO-DESEJO

Encaixam-se dentro da primazia-do-desejo as teorias<sup>3</sup> que consideram que certo estágio de uma pessoa P é um continuador de P, caso P apresente algumas atitudes em relação a esse estágio (BARON *et al*, 2019, p. 16). Em outras palavras, João permanece João até um certo estágio em que ele se importe com esse estágio por meio de atitudes/desejos/escolhas (MILLER, 2014, p. 120-125), isso tanto em direção ao passado quanto em direção ao futuro<sup>4</sup>.

Esse tipo de proposta levanta problemas semelhantes aos discutidos por Reid (2002) em sua crítica ao tratamento do problema da identidade pessoal apresentado por John Locke. Reid compreendeu que Locke apresentava a memória como critério de identidade pessoal, mas percebeu que esse critério levava a contradições. Por exemplo, um general de quarenta anos de idade se lembra de sua época como combatente na guerra, com vinte e cinco anos, mas não se lembra de seu aniversário de dez anos. Então o general é a mesma pessoa que o combatente, mas não é a mesma pessoa que a criança. No entanto, suponha que, enquanto combatia na guerra, essa pessoa se lembrava de seu aniversário de dez anos. Nesse caso, o combatente é a mesma pessoa que a criança. Assim, esse critério gera uma contradição, pois levaria à conclusão de que o general é a mesma pessoa que o combatente que é a mesma pessoa que a criança (logo, o general é a mesma pessoa que a criança) ao mesmo tempo em que afirma que o general não é a mesma pessoa que a criança<sup>5</sup>.

Troque o critério da memória por atitudes/desejos/escolhas/emoções e o problema da contradição permanece. Na verdade, ele se torna ainda mais evidente já que desejos, escolhas e emoções são, usualmente, mais voláteis que a memória. Contudo, Miller (2014, p. 112 - 120) responde que a identidade pessoal varia de

---

<sup>3</sup> Primazia-do-desejo, mais do que uma teoria específica, é um tipo de teoria. Ou seja, algumas propostas se encaixam nesse termo. Em alguns momentos falo delas no plural, reconhecendo sua diversidade. Em outros, trato da teoria da primazia-do-desejo no singular apontando para o fato de que o que está sendo argumentado aqui serve para todas as propostas que se encaixam nesse termo, como um conjunto.

<sup>4</sup> Braddon-Mitchell e Miller (2020) também chamam a primazia-do-desejo de conativismo.

<sup>5</sup> Para uma discussão mais aprofundada de outras interpretações da proposta lockeana, ver Camillo (2022).

acordo com o momento. Dessa forma, o general é a mesma pessoa que o combatente *conforme* ou *à medida em que* o general se relaciona com o combatente. Em outras palavras, o general assume aspectos da identidade do combatente enquanto não assume outros aspectos (como a relação com a criança que era aos dez anos) *à medida em que* se relaciona com eles. Essa relação, conforme já apresentado no começo dessa seção, se dá por meio de desejos, emoções, atitudes e escolhas e não por meio da memória, conforme o critério lockeano que Reid critica.

Essa proposta, então, se apresenta como não-contraditória. Além disso, ela tem algumas vantagens sobre outras resoluções ao problema da identidade pessoal. A primeira vantagem é que ela consegue lidar bem com a maioria dos experimentos de pensamento envolvendo esse problema. Por exemplo, um experimento de pensamento famoso para discutir o critério psicológico e o critério corporal é o de Williams (1973, p. 2 - 5). Na primeira parte do experimento, é dito a um sujeito A que ele trocaria de corpo com B e que ele deveria escolher se o corpo A ou o corpo B sofreria uma tortura. Nessa primeira parte do experimento, parece que intuitivamente o leitor valoriza o critério psicológico, já que se tende a escolher que o corpo A sofra a tortura. Na segunda parte do experimento, é dito ao sujeito A que ele sofrerá uma tortura, porém ele não precisa se preocupar porque sua personalidade, memórias, desejos etc. estariam em um corpo B. Costumeiramente, essa segunda parte tende a favorecer o critério corporal, já que mesmo sabendo da transferência de aspectos psicológicos a outro corpo, o leitor parece ficar com medo da tortura.

A primazia-do-desejo não precisa alterar o critério entre a primeira e a segunda parte do experimento de pensamento já que o critério dela é justamente a forma como o sujeito se relaciona com os estágios posteriores. Na primeira parte do experimento, o sujeito tem desejos e emoções em relação ao corpo B que não tem em relação ao corpo A. Na segunda parte do experimento, o sujeito tem essas mesmas atitudes em relação ao corpo A. O critério não mudou de um para o outro. O que mudou foi a relação do sujeito com estágios diferentes e essa relação permite atribuir identidade a estágios diferentes em situações diferentes.

Além disso, a primazia-do-desejo é capaz de explicar por que as pessoas têm conclusões diferentes a partir desses experimentos mentais (BRADDON-MITCHELL; MILLER, 2004, p. 461 - 463). É possível que algum leitor deste texto tenha passado

pelas duas etapas do experimento mental de Williams e tirado conclusões diferentes a partir delas. Essa diferença nas conclusões se dá justamente porque cada indivíduo se relacionaria com estágios diferentes de maneiras diferentes. Como é no caso do famigerado experimento de pensamento do teletransporte de Parfit (2007, p. 200). Nesse experimento, um homem costuma entrar numa máquina de teletransporte em que cada informação de seu corpo é diagnosticada, seu corpo é destruído e, então, reconstruído em outro lugar. Porém, certo dia o homem entra na máquina na Terra para se teletransportar a Marte e, no entanto, seu corpo não é destruído na Terra, mas é reconstruído em Marte. Mais do que isso, o corpo da Terra fica com algumas sequelas e morrerá dentro de uma semana. Qual dos dois mantém uma relação de identidade com o homem antes de entrar na máquina, o da Terra ou o de Marte? E depois que o da Terra morrer? Diferentes respostas para esse experimento têm sido dadas e a primazia-do-desejo explica por que pessoas têm intuições tão diferentes em relação a esses experimentos de pensamento. Porque elas se relacionariam de forma diferente com os estágios diferentes de si mesmas e é essa relação que constituiria a continuidade de sua identidade.

Por fim, algumas propostas acerca da identidade pessoal dependem de teorias metafísicas relacionadas a permanência e realismo/antirrealismo do passado e futuro. Baron, Miller e Tallant (2019, p. 17) argumentam que não é o caso da primazia-do-desejo. Para eles, a primazia-do-desejo precisa de relações que sejam meramente intencionais e não reais. Dessa forma, essa gama de propostas lidaria com os problemas levantados por experimentos mentais, com qualquer teoria metafísica do tempo e, além disso, seria capaz de explicar as diferentes intuições em relação à identidade pessoal. Diante dessas vantagens, é possível se sentir atraído a adotar a primazia-do-desejo como resposta ao problema da identidade pessoal. Porém, é importante entender que implicações essa proposta traria. Na próxima seção, apresentarei o argumento de que ela implica no uso de um sistema cognitivo responsável por produzir simulações mentais. A partir disso, discutirei uma possível implicação negativa da primazia-do-desejo.

## 2 A PRIMAZIA-DO-DESEJO E UM SISTEMA SIMULADOR

O argumento que será defendido nesta seção e na seguinte pode ser resumido da seguinte forma:

1. A primazia-do-desejo é a proposta de que uma pessoa é a mesma até onde (quando) ela se importa (por meio de atitudes/emoções/desejos).

2. Para que uma pessoa se importe consigo mesma em um tempo que não o presente, ela tem que ser capaz de se colocar (mentalmente) em outro tempo.

3. Para se imaginar em outro tempo, o ser-humano se utiliza do sistema simulador.

Conclusão: a primazia-do-desejo implica a utilização do sistema simulador no caso do ser-humano.

Esse argumento parece ser válido. Nesse caso, é preciso analisar a verdade de cada uma das premissas para defender o argumento. Para isso, é importante clarificar algumas limitações que o argumento assume. Por exemplo: identidade pessoal trata da continuidade de uma pessoa ao longo do tempo. Embora normalmente se use o termo "pessoa" para se referir a seres-humanos, pode ser que ele abranja outras espécies (alguns argumentam que golfinhos ou outros animais sejam definidos por esse termo; também pode ser o caso de seres extraterrestres inteligentes, caso existam) ou entidades (inteligências artificiais, anjos ou deuses, caso existam). Em casos não-humanos, a primazia-do-desejo teria uma aplicação diferente. Esse argumento se limita à aplicação da primazia-do-desejo a casos de identidade pessoal de seres humanos. Tendo feito essa clarificação, resta analisar as premissas.

A primeira premissa é apenas uma apresentação do conceito de primazia-do-desejo. Ela segue de forma resumida o que foi apresentado na seção 2 deste artigo. Então, supõe-se que seja verdadeira. A segunda premissa parece intuitiva, mas precisa ser analisada mais detidamente. Por lidar com relações psicológicas e intencionais, a primazia-do-desejo não implica num distanciamento temporal físico, mas mental. Dessa forma, para que alguém se importe ou não com um estágio posterior/anterior esse alguém deve ser capaz de se colocar nesse estágio ou de se ver nesse estágio. Esse processo se daria de duas formas: imaginação para eventos

futuros ou eventos passados contrafactuais e memória para eventos passados factuais.

Uma objeção possível à premissa dois é que é possível que alguém ou algo se importe consigo mesmo sem que se imagine ou lembre de si em um momento diferente. Contudo, conforme a definição dada para a primazia-do-desejo no começo da seção 2, a proposta explica a continuidade de identidade entre dois estágios específicos. Em outras palavras, em contextos de si específicos ou contextos temporais específicos. Nesse caso, é difícil pensar em como alguém poderia direcionar emoções/desejos a contextos específicos que não estão presentes que não seja por meio da imaginação ou memória. Inclusive essa dificuldade de pensar em alternativas levou Hoerl e McCormack (2018, p. 8 - 9) a defenderem que a capacidade de direcionar estados mentais a momentos específicos exige um esforço construtivo de imaginação ou memória. Nesse caso, uma pessoa só seria, de fato, capaz de direcionar emoções/desejos/attitudes a um estágio específico se for capaz de imaginar esse estágio. Em outras palavras, não importa que conteúdo psicológico está sendo direcionado (emoção, desejo, atitude, crenças etc.), esse direcionamento depende da capacidade cognitiva de imaginar ou lembrar.

A segunda premissa expõe dois aspectos interessantes desse processo de direcionamento de atitude. Primeiro, é importante que a pessoa seja capaz de construir mentalmente um outro momento (por meio da imaginação ou memória). Segundo, ela precisa se colocar nesse outro instante. Esses dois aspectos compõem o que Tulving (2005, p. 14) chama de Viagem Mental no Tempo, a habilidade cognitiva de justamente se colocar em momentos diferentes da vida. Isso leva à terceira premissa: essa habilidade cognitiva depende de um sistema simulador que a desenvolva.

Existem algumas evidências que apontam para a existência de um sistema cognitivo responsável por produzir simulações e que justamente permite a existência da Viagem Mental no Tempo. Chamarei esse sistema de Sistema Simulador. A linha de argumentos mais forte para a existência desse sistema é a interação entre as diversas simulações que são construídas mentalmente. Por simulação aqui entendo a construção de cenários com desenvolvimento de certa ação, normalmente numa sequência de eventos (CHENG *et al*, 2016, p. 84). Ou seja, a produção de imagens



mentais relacionadas a eventos. Nesta argumentação, focarei na relação entre memória e imaginação de eventos pessoais, mas existem evidências de que há uma relação entre memória e os diversos tipos de simulação produzidos pelo cérebro (DE BRIGARD; GESSELL, 2016, p. 153 - 154).

De Brigard (2014) discute que a memória não serve especificamente para relembrar eventos do passado, mas para construir simulações que guiariam ações futuras. Isso aproxima memória de imaginação, pois essa é uma das funções da imaginação. Uma evidência disso é que a memória episódica possui muitos erros de acurácia e, interessantemente, pessoas com problemas na memória, como amnésia, tendem a se lembrar mais fidedignamente, proporcionalmente, do que pessoas com memória saudável (DE BRIGARD, 2014). Isso indica que a memória saudável naturalmente se deixa infiltrar pela imaginação, o que não ocorreria em pacientes amnésicos ou dementes. Além disso, pacientes amnésicos/dementes têm uma capacidade reduzida de imaginação proporcional aos danos de sua memória (DE BRIGARD, 2014). Mais uma vez, isso parece apontar para o fato de que memória e imaginação estão em interação.

Outra evidência disso vem de pacientes com demência semântica (danos na memória semântica<sup>6</sup>). Irish (2016) apresenta estudos em que pacientes com demência semântica confundiam memórias de eventos que ocorreram com eles com imaginação de eventos futuros. Esses pacientes tinham o funcionamento da memória episódica perto do normal, mas não conseguiram notar a diferença entre lembrar o passado e imaginar o futuro.

Addis (2020) soma essas evidências a estudos com imagem de ressonância magnética funcional (fMRI) e conclui que há um sistema simulador. O argumento dela para a existência do sistema simulador parte do produto desse sistema: simulações (seja memórias seja imaginações). As simulações têm conteúdos similares, evidenciado pela fenomenologia de lembrar e imaginar (a construção de imagens mentais é muito parecida), em alguns casos indistinguível sem ajuda de outras ferramentas cognitivas (como ocorreu no caso de pacientes com demência

---

<sup>6</sup> A memória episódica, parte da Viagem Mental no Tempo, é a memória que produz simulações mentais de eventos da vida de uma pessoa. A memória semântica é a memória para fatos, tal como se lembrar que dois mais dois é igual a quatro ou a data de nascimento de uma pessoa.

semântica). Esse é o primeiro aspecto de um sistema cognitivo: o conteúdo. O segundo é o modo de funcionamento, os mecanismos. O fato de pacientes com demência ou amnésia produzirem um déficit tanto na memória quanto na imaginação aponta para mecanismos similares. Além disso, modelos têm sido construídos e, neles, parece que memória e imaginação, de fato, têm os mesmos mecanismos (DE BRIGARD, 2014). Mais ainda, esses modelos se harmonizam com resultados empíricos (ADDIS, 2020). O terceiro aspecto de um sistema cognitivo é sua localização cerebral: sistemas cognitivos acionam as mesmas áreas cerebrais quando utilizados. É o que ocorre com a produção de simulações. Por isso, quando uma pessoa se imagina ou se lembra em um momento diferente do presente, então essa pessoa está utilizando o sistema simulador. Quando há algum tipo de dano nesse sistema cognitivo, então, há dano na capacidade de se imaginar e se lembrar em momentos específicos que não sejam o presente.

Dessa forma, a habilidade de se colocar em tempos diferentes do presente (Viagem Mental no Tempo) é necessária para a primazia-do-desejo e essa habilidade implica a utilização do sistema simulador. Por isso, é possível concluir que a primazia-do-desejo implica a utilização do sistema simulador, conforme resumido no argumento apresentado no começo desta seção. A questão é que isso teria implicações que podem ser consideradas contraintuitivas para a proposta da primazia-do-desejo. É o que será discutido na próxima seção.

### **3 IDENTIDADE PERDIDA? ALGUMAS IMPLICAÇÕES**

Uma coisa que ficaria evidente em cada teoria específica dentro do leque que é a primazia-do-desejo é que se o processo cognitivo responsável por ela falhasse para uma pessoa num momento específico, haveria uma ruptura na continuidade de sua identidade. Por exemplo: se a uma teoria considera como critério a emoção direcionada a outro estágio e a pessoa tem o problema cognitivo que a impede de desenvolver emoções, então ela teria um problema de continuidade de identidade. Mas o que está atrelado a todas essas teorias sob o termo primazia-do-desejo e que não estava claro antes da apresentação do argumento na seção anterior é a utilização do sistema simulador. Como foi dito, não importa o conteúdo psicológico

(desejo, emoção ou atitude), para que ela seja direcionada a si mesma num momento específico, é necessária a utilização de um sistema simulador.

A implicação negativa disso para a teoria é que danos no sistema simulador provocariam quebra na continuidade da identidade de uma pessoa. Nesse caso, mais do que ter consequências para experimentos mentais, a primazia-do-desejo teria consequências para pessoas reais que sofrem com demência episódica (dentre as quais está a doença de Alzheimer) e demências ainda mais profundas, como a variação comportamental da demência frontotemporal (vcDFT). Caso se utilize a primazia-do-desejo, seria difícil dizer que a pessoa em estágio avançado de um desses tipos de demência é a mesma de anos atrás. A demência provocaria uma ruptura na continuidade da identidade da pessoa.

Inicialmente isso poderia não ser um problema. Outras teorias como a que considera a memória ou mesmo a personalidade como critérios de identidade pessoal também chegam à mesma conclusão. Especialmente na vcDFT, em que a personalidade, os comportamentos e aspectos psicológicos mais permanentes são drasticamente afetados, a conclusão a que muitos chegam, inclusive familiares dos pacientes, é que eles não são a mesma pessoa (STRIKWERDA-BROWN *et al*, 2019). Não é, então, uma implicação contraintuitiva.

No entanto, a primazia-do-desejo é um conjunto de propostas voltada para a ação ou para aquilo que guia a ação. Conforme apresentado na introdução, esse conjunto se encaixa no convencionalismo, que se utiliza do aspecto ético da identidade pessoal para responder os outros aspectos. Os conteúdos psicológicos (tal como desejos e emoções) diversos na primazia-do-desejo são critérios de identidade pessoal enquanto tal porque guiam e avaliam comportamentos em relação a estágios diferentes da pessoa. Quais seriam as implicações éticas disso, então, tendo em vista seu foco ético?

Duas possíveis implicações éticas advêm disso. A primeira tem a ver com a atribuição de responsabilidade moral à pessoa demente. É bastante discutível se pessoas em estágio avançado de demência devam pagar por erros cometidos no passado (CAMILLO, 2022). De qualquer forma, é bem possível que boa parte das cortes mundo afora isentem um réu de sua pena em uma situação como essa. Isso implicaria que, na prática jurídica, um paciente com demência não seja considerado

a mesma pessoa do passado. A segunda implicação ética tem a ver com as responsabilidades das pessoas ao redor do paciente para com ele. Familiares e amigos normalmente se veem como responsáveis por cuidar de queridos que estão enfermos ou precisando de ajuda (BERNECKER, 2018). Deixar de considerá-los como a mesma pessoa poderia implicar na quebra dessa responsabilidade, algo não totalmente desejável, especialmente por serem pessoas em condição de vulnerabilidade.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste artigo apresentamos o conjunto de propostas acerca da identidade pessoal denominada primazia-do-desejo. Esse conjunto entende como constitutivo da identidade de um estágio 1 que uma pessoa em um estágio X tenha certas atitudes psicológicas (desejos, crenças, emoções) em relação ao estágio 1. A vantagem da primazia-do-desejo é lidar bem com experimentos de pensamento problemáticos em relação a identidade pessoal. No entanto, argumentei ao longo do texto que a primazia-do-desejo implica na utilização do sistema simulador no caso de seres humanos. E essa consequência traz, por sua vez, outras como a descontinuidade da identidade de uma pessoa em casos em que o sistema simulador está com problemas, como nos casos de demência episódica. É possível que os defensores da primazia-do-desejo estejam dispostos a aceitar as implicações disso. Caso não, seria necessário rever a teoria.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ADDIS, D. R. Mental time travel? A neurocognitive model of event simulation. In.: *Review of Philosophy and Psychology*, New York, v. 11, n. 2, p. 233 - 259, 2020.

BARON, S.; MILLER, K.; TALLANT, J. (2019) Temporal Fictionalism for a Timeless World. In.: *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 102, n. 2, p. 281 - 301, 2019.

BERNECKER, S. On the blameworthiness of forgetting. In: MICHAELIAN, K.; DEBUS, D.; PERRIN, D. (orgs.). *New Directions in the Philosophy of Memory*. New York: Routledge, 2018, p. 241 - 258.

BRADDON-MITCHELL, D.; MILLER, K. How to be a Conventional Person. In.: *The Monist*, Oxford, v. 87, n. 4, p. 457 - 474, 2004.

BRADDON-MITCHELL, D; MILLER, K. Conativism about personal identity. In.: SAUCHELLI, A. (ed.). *Derek Parfit's reasons and persons: an introduction and critical inquiry*. Oxfordshire: Routledge, 2020, p. 129 - 159.

CAMILLO, J. C. Identidade pessoal e responsabilidade moral: John Locke mais uma vez. In: LIMA, A.; SILVA, F. (orgs.). *Filosofia em rede: educação como prática de liberdade*. Goiânia: Phillos Academy, 2022, p. 99 - 112.

CHENG, S.; WERNING, M.; SUDDENDORF, T. Dissociating memory traces and scenario construction in Mental Time Travel. In: *Neuroscience and Behavioral Reviews*, Amsterdam, vol. 60, 2016, p. 82 - 89.

DE BRIGARD, F. Is memory for remembering? Recollection as a form of episodic hypothetical thinking. *Synthese*, New York, vol. 191, n. 2, p. 155 - 185, 2014.

DE BRIGARD, Felipe; GESSELL, Bryce S. Time is not the essence: understanding the neural correlates of Mental Time Travel. In: MICHAELIAN, K.; KLEIN, S. B.; SZPUNAR, K. K. (eds.). *Seeing the future: theoretical perspectives on future-oriented Mental Time Travel*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 153 - 180.

HOERL, C.; MCCORMACK, T. Thinking in and about time: A dual systems perspective on temporal cognition. In: *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, vol. 42, p. e244, 2019.

IRISH, M. Semantic memory as the essential scaffold for future-oriented mental time travel. In: MICHAELIAN, K.; KLEIN, S. B.; SZPUNAR, K. K. (eds.). *Seeing the future: theoretical perspectives on future-oriented mental time travel*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 389 - 408.

MILLER, K. Vague persons. In: AKIBA, K., ABASNEZHAD, A. (eds). *Vague Objects and Vague Identity*. Logic, Epistemology, and the Unity of Science, vol 33. Dordrecht: Springer, 2014, p. 109 - 133.

NOZICK, R. *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

REID, T. *Essays on the intellectual powers of man*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

SALMON, N. Personal identity: what's the problem? In: BERG, Jonathan. *Naming, necessity, and more: explorations in the philosophical work of Saul Kripke*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014, p. 81 - 125.

STRIKWERDA-BROWN, C.; GRILLI, M. D.; ANDREWS-HANNA, J.; IRISH, M. (2019). "All is not lost" – rethinking the nature of memory and the self in dementia. In: *Ageing Research Reviews*, Amsterdam, vol. 54, p. 100392, 2019.

TULVING, E. Episodic memory and autonoesis: uniquely human? In: TERRACE, H.; METCALFE, J. (eds.). *The missing link in cognition: origins of self-reflective consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 3 - 56.

WILLIAMS, B. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

## 6. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE NA BUSCA PELO SENTIDO

### *LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD EN LA BÚSQUEDA DE SENTIDO*



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-06>

*Rodrigo P. Munari<sup>1</sup>*

#### **RESUMO**

Este artigo tem como objetivo geral definir a importância da liberdade e da responsabilidade na busca pelo sentido; pretende ainda apresentar o filósofo Viktor Frankl e sua obra; e compreender o que é a vontade de sentido. A pesquisa é de natureza básica com uma abordagem qualitativa. O procedimento é bibliográfico. Conclui-se que a vontade de sentido é o combustível que movimenta o ser humano rumo ao êxito nos enfrentamentos estabelecidos pela vida, que não há um caminho bem percorrido sem que a liberdade e a responsabilidade não caminhem juntas, e que a vida necessita de sentido, apesar das suas contingências.

Palavras-chave: Viktor Frankl; Sentido; Liberdade; Responsabilidade.

#### **RESUMEN**

Este artículo tiene como objetivo general definir la importancia de la libertad y la responsabilidad en la búsqueda de sentido; también pretende presentar al filósofo Viktor Frankl y su obra; y entender qué es la voluntad de sentido. La investigación es de carácter básico con un enfoque cualitativo. El procedimiento es bibliográfico. Concluye que la voluntad de sentido es el combustible que mueve al ser humano hacia el éxito en los retos que establece la vida, que no hay camino bien recorrido sin que la libertad y la responsabilidad caminen juntas, y que la vida necesita sentido, a pesar de sus contingencias.

Palabras clave: Viktor Frankl; Sentido; Libertad; Responsabilidad.

#### **INTRODUÇÃO**

Viktor Emil Frankl (1905-1997), médico psiquiatra e doutor em filosofia, fundou uma escola de Psicoterapia que influenciou a Filosofia, a Teologia, a Psicologia, a Sociologia e a Educação: a Logoterapia e análise existencial. Para Frankl, o ser humano possui mais do que uma vontade de prazer e uma vontade de poder: há uma

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: rodrigo.munari@edu.pucrs.br

vontade de sentido como motivação fundamental para a vida das pessoas. Ele afirma que a vida necessita de sentido, apesar das suas contingências, das suas circunstâncias.

Se cada pessoa é uma espécie de laboratório para a humanidade, a vida de Frankl é, sem dúvida, um belo manual de instruções na busca de sentido para a vida. Na primeira seção apresentaremos um pouco da sua trajetória, buscando um ponto inicial para a compreensão do que é a vontade de sentido. Na sequência o tema abordado será a relação entre liberdade e responsabilidade, da necessidade dessa mediação na busca pelo sentido.

Conclui-se que a liberdade existe, que a busca pela vontade de sentido é pessoal e intransferível, e que somente quando se ama a própria vida é que nasce a possibilidade de se viver para o mundo. Quando existe a consciência de que não estamos sozinhos no planeta, é razoável que surja o desejo de se deixar um legado de boas ações e realizações para as gerações vindouras, o que nos leva à pergunta: liberdade e responsabilidade podem andar dissociadas na busca pelo sentido?

## **1 FRANKL E O SENTIDO**

Quando se questiona o papel da liberdade e da responsabilidade na busca pelo sentido, é importante definir e conceituar – mesmo que minimamente – o que é a vontade de sentido em Viktor Frankl, pois para que existam condições razoáveis no processo de dialogar, discutir ideias e construir conceitos, os interlocutores precisam conhecer e definir a base em que a conversa vai se sustentar, o seu ponto de partida.

Conhecer os momentos importantes e decisivos na trajetória de vida da pessoa que pensou, elaborou e criou a obra, é o primeiro passo para a introdução no tema, porque são as vivências do autor e a sua percepção do mundo, o manancial do qual jorram seus questionamentos e suas crenças, e isso obrigatoriamente leva à pergunta: quem é Viktor Emil Frankl?

Viktor Emil Frankl, nasce no dia 26 de março do ano de 1905, em Viena, na Áustria, no seio de uma família judaica. Sente na pele o horror de duas guerras, a primeira delas quando ainda era um menino. A família sofreu com a fome, mas felizmente, todos seguiram vivos. O segundo enfrentamento oriundo de uma guerra,



é ainda mais devastador para a família Frankl, pois encontra Viktor já adulto, formado em Medicina e em pleno exercício da profissão, precisando abdicar de todo seu trabalho, pesquisas e expectativas familiares ao ser subjugado pelo exército alemão.

No mês de setembro de 1942, Frankl, juntamente com seus pais, é conduzido para Theresienstadt, o primeiro dos quatro campos de concentração que conheceria. Ainda passaria por Auschwitz, Kaufering e Türkheim, esses dois últimos dependentes do campo de Dachau. Sua esposa Tilly Grosser, grávida de cinco meses, é forçada a abortar. Ela morre em Theresienstadt, bem como Gabriel Frankl, pai de Viktor. Seu irmão Walter e sua mãe morrem em Auschwitz. A irmã de Viktor, Stella Josefina, refugia-se na Austrália e sobrevive à guerra.

Nos campos de concentração, durante três longos anos, Frankl experimenta toda sorte de sentimentos; o médico, psiquiatra, neurologista, esposo e bom filho, um entusiasta da vida, é transformado de ser humano em sub-humano no período em que se torna um prisioneiro sem história, sem família e sem nome para os nazistas. Ele é somente um número: o 119104.

Neste momento da sua jornada, observa e percebe todas as reações dos prisioneiros e dos guardas do exército alemão; luta dia a dia contra a fome, o frio, a fadiga, sente na carne o ápice da desumanidade, e descobre que mesmo nas situações mais precárias e adversas, é possível que se faça a descoberta de um sentido em meio ao caos.

Sentido, eis a chave para a vida segundo Frankl, que traz consigo desde pequeno uma postura filosófica, questionadora, pois aos quatro anos de idade, ao tomar consciência da morte, fica chocado com a finitude, inclusive por dar-se conta de que também era finito. Mais tarde, ainda na infância, surgem as primeiras perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, se a transitoriedade da vida não aniquila o seu sentido.

Entretanto, encontramos uma inquietação filosófica no espírito do jovem Frankl. Quando ainda tinha 13 anos, seu professor de ciências ensinava que a vida não passava de um processo de oxidação e combustão; tal concepção niilista fez com que Frankl questionasse o mestre: "Que sentido tem então a vida?". (AQUINO, 2013, p. 18).

Essas experiências atípicas, por mais dolorosas, desumanas e nefastas, forjam o homem, o médico e o filósofo, e a vida nos campos de concentração no período da Segunda Guerra Mundial, é a fonte para o maior desenvolvimento e maturação do conceito da vontade de sentido.

### 1.1 Vontade de sentido

O que é a vontade de sentido?

Essa indagação poderia ser respondida de diversas formas e pontos de vista. Alguns diriam que é uma busca por sabe-se lá o que; outros apostariam que talvez seja um mapa ou uma espécie de roteiro pré-estabelecido por um livro de autoajuda; porém, nada disso parece dialogar com a ideia e o conceito criado por Viktor Emil Frankl.

No século XXI, o vazio interior e a sensação da perda de sentido da vida continuam a ser alguns dos principais problemas e desafios do ser humano. Eu gostaria de aqui cunhar a expressão científica "inhaca existencial" para referir esse enorme vazio: anônimo, inconcusso, indefinível, inenarrável, que se agiganta no interior do sujeito e o assombra. O problema do sentido da vida só surge quando a pessoa se confronta com a falta de sentido, que se manifesta portentosamente pelo sentimento de vazio. (JESUS, 2018, p. 18).

Para Frankl, a patologia do nosso tempo é a neurotização da humanidade, um adoecimento social advindo dessa frustração existencial, deste vazio causado pela falta de sentido. É na vida o lugar no qual o sentido deve ser descoberto, nas ações práticas, na carne que realiza, pois, para Frankl, o ser humano é, sempre, ser-em-situação, ou seja, um indivíduo concreto em uma situação concreta, não é predeterminado a ter uma reação para algo que ainda não se apresentou. O sentido não é globalizante e genérico, e por ter essa característica da individualidade, é único e intransferível, não dá para passar a função adiante. Pode até parecer que há um sentido comum, pois alguns valores humanos como o respeito pela vida tendem a ser um desejo da maioria; mas não é disso que se está tratando. A busca por essa

vontade de sentido não é coletiva, mesmo que o desejo possa ser, pois é a transcendência de cada um ao deparar-se com um valor criativo, experiencial ou atitudinal, que ditará o jeito de agir naquela busca, e isso é um caminho que só pode ser percorrido de forma única e individual.

O problema é esse: como poderemos ajudar as pessoas que estão desesperadas pela aparente falta de sentido da vida? Eu disse no início que os valores vão desaparecendo porque são transmitidos pelas tradições e nós presenciamos hoje o declínio das tradições. Mesmo assim acredito que seja ainda possível descobrir significados. A realidade sempre se apresenta na forma de uma particular situação concreta e, uma vez que cada situação de vida é irrepetível, segue-se que o sentido de uma dada situação é único. Não haveria, então, possibilidade alguma de os sentidos serem transmitidos pela tradição. Somente os valores – que poderiam ser definidos como significados universais – podem sofrer a influência do declínio das tradições. Pode-se dizer que os instintos são transmitidos através dos genes e os valores através das tradições, mas quanto aos significados, do momento em que são únicos, eles são objeto de descoberta pessoal. Eles devem ser procurados e encontrados por conta própria de cada um. Tal descoberta de significados únicos, assim como agora os entendemos, será possível mesmo que todos os valores universais desaparecessem completamente. Em duas palavras: os valores estão mortos – vivam os sentidos! (FRANKL, 2005, p. 40).

Em toda a busca por um sentido há sempre que se pensar em uma ética no exercício dessa vontade. O dever ser, o como agir, o modo de se portar e relacionar de forma limpa com as próprias escolhas sem que elas causem problemas aos outros, precisa estar fundamentado na ética. Segundo escreve Frankl, o ser humano em essência, é motivado pela vontade de sentido, pelo desejo de encontrar sentidos para a existência. "Se exigirmos do homem o que ele deve ser, faremos dele o que ele pode ser. Se, pelo contrário, o aceitarmos como é, então acabaremos por torná-lo pior do que é". (FRANKL, 2016, p. 18).

Essa tensão entre o que já foi alcançado e o que se busca alcançar, entre o que se é e o que se deveria ser, se pautada pela ética, é um ingrediente importante no

despertar da vontade de sentido, ou seja, a luta e o esforço na busca por um objetivo que valha a pena ser realizado.

## 2 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE NA BUSCA DO SENTIDO

“Em última análise, viver não significa outra coisa se não arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento.” (FRANKL, 2018, p. 102).

Se o ser humano conseguiu estabelecer sua posição de dominação sobre os outros animais do planeta, é porque aprendeu a imaginar. Projetar uma ideia, desejar algo que ainda não está concreto, é o que colocou o *Homo sapiens* em um outro patamar evolutivo, pois de nada adianta para o processo pensar sozinho, imaginar sozinho e desejar sozinho. O êxito, a materialização do imaginado, só pôde realizar-se no coletivo e, para isso, a linguagem foi essencial. Comunicar com eficácia para partilhar ideias, desejos, conceitos, e tantas outras coisas pertinentes às relações humanas, ainda é uma tarefa complexa atualmente. Com a cooperação o *homo sapiens* pôde enfrentar os grandes mamíferos, virou o jogo e os subjugou. Somando intelectos, potencializando forças, a posição no meio da cadeia alimentar foi mudando, e o animal frágil foi subindo de patamar, chegando ao topo.

A capacidade de criar uma realidade imaginada com palavras possibilitou que muitos estranhos cooperem de maneira eficaz. Mas também fez algo mais. Uma vez que a cooperação humana em grande escala é baseada em mitos, a maneira como as pessoas cooperam pode ser alterada modificando-se os mitos – contando-se histórias diferentes. Nas circunstâncias adequadas, os mitos podem mudar muito depressa. Em 1789, a população francesa, quase da noite para o dia, deixou de acreditar no mito do direito divino dos reis e passou a acreditar no mito da soberania do povo. Em consequência, desde a Revolução Cognitiva o *Homo sapiens* tem sido capaz de revisar seu comportamento rapidamente de acordo com necessidades em constante transformação. (HARARI, 2018, p. 41).

A busca por uma boa relação de cooperação entre as pessoas não é só uma questão de precisar parecer gente boa, bonita, elegante e sincera, e sim, uma necessidade de sobrevivência. Por isso, não é razoável que um indivíduo inserido em uma comunidade possa ter um convívio salutar sem que haja a consciência de que a liberdade só funciona se estiver acompanhada da responsabilidade.

Viktor Frankl afirma em suas conferências nos Estados Unidos da América, ser uma boa ideia complementar a Estátua da Liberdade – um monumento situado na costa leste –, com uma estátua da responsabilidade, monumento este que poderia ser construído na costa oeste, do outro lado do país. Certamente, facilitaria para explicitar às pessoas que liberdade e responsabilidade precisam andar de mãos dadas, que são indissociáveis e que, mediado por elas, a vontade pode encontrar o sentido.

E será mesmo que existe a liberdade? Ao ser abordado com perguntas que induzem à crença de que o seu olhar parece inocente em relação ao ser humano, pois aparenta não reconhecer os condicionamentos culturais, biológicos, econômicos ou sociais aos quais as pessoas são submetidas, Frankl sustenta reconhecer, enquanto médico e professor, tudo isso, todas essas exposições e submissões; mas, como sobrevivente de quatro campos de concentração, conhece a força que habita no ser humano, para que resista nas piores situações e as enfrente.

Aquilo que sucede interiormente com a pessoa, aquilo em que o campo de concentração parece 'transformá-la', revela ser o resultado de uma decisão interior. Em princípio, portanto, toda pessoa, mesmo sob aquelas circunstâncias, pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sendo ser humano e conserva sua dignidade. Dostoievsky afirmou certa vez: 'Temo somente uma coisa: não ser digno do meu tormento'. Essas palavras ficavam passando, muitas vezes, pela cabeça da gente quando se ficava conhecendo aquelas pessoas tipo mártir, cujo comportamento no campo de concentração, cujo sofrimento e morte testemunham essa liberdade interior última do ser humano, a qual não se pode perder. Sem dúvida, elas poderiam dizer que foram 'dignas dos seus tormentos'. Elas provaram que, inerente ao sofrimento, há uma conquista, que é uma conquista interior. A liberdade espiritual

do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar sua vida de modo que tenha sentido. (FRANKL, 2018, p. 89).

A vivência de Viktor Emil Frankl nos campos de concentração o transformou. Não se busca o sofrimento quando se tem a consciência saudável, e como visto, só é possível encontrar o sentido no sofrimento quando ele é um golpe do destino, algo indesejado, sem planejamento ou expectativa. Todavia, é quando Frankl experimenta a falta de liberdade física na Segunda Guerra Mundial, quando é tolhido de exercer seu ofício, de viver a vida desejada e planejada ao lado da esposa e da família, que ele compreende que lhe resta a dignidade da escolha.

Então a liberdade existe para todos? Sim, o ser humano é um ser livre! Mesmo que a liberdade exterior seja cerceada, a liberdade de como se portar, de como agir e reagir em relação à vida, não pode ser encarcerada por outro, essa é a liberdade espiritual na qual Frankl se refere. Quem professa esse discurso não é o psiquiatra no consultório, mas, sim, o prisioneiro número 119104, que foi despido de suas vestes, que teve um manuscrito de uma de suas obras roubado, mas que naquele momento encontra sentido na dor. Valorizar a vida apesar de tudo, seu lema, e na prática, o seu êxito.

E a responsabilidade, seria uma espécie de irmã careta<sup>2</sup> da descolada<sup>3</sup> liberdade?

Essa ênfase sobre a responsabilidade reflete-se no imperativo categórico da logoterapia: 'Viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora'. Parece-me que nada estimula tanto o senso de responsabilidade de uma pessoa como essa máxima, a qual a convida a imaginar primeiro que o presente é o passado e, em segundo lugar, que o passado ainda pode ser alterado e corrigido. Semelhante preceito confronta-a com a finitude da vida e com o caráter irrevogável daquilo que ela faz de sua vida e de si mesma. (FRANKL, 2018, p. 134).

---

<sup>2</sup> Gíria usada para designar alguém fora de moda, que não arrisca coisas novas e diferentes.

<sup>3</sup> Gíria usada para designar pessoa confiante, desenvolta, de comportamento sociável.

A responsabilidade pode muito bem atuar no papel de quem propicia uma jornada equilibrada e feliz para a liberdade, e isso passa muito longe dessa analogia da irmã careta e controladora. Não há como uma delas andar sem a outra, ambas, liberdade e responsabilidade se complementam, necessitam uma da outra, e juntas são imprescindíveis na construção de uma sociedade mais justa, constituída por cidadãos decentes, interessados no bom convívio entre todos, discutindo e esvaziando preconceitos, fortalecendo a educação e a sua mais valia e, principalmente, celebrando os valores e as virtudes humanas.

Sempre me pareceu que não responsabilidade fosse uma característica brasileira e é, mas não somente. Refletindo sobre um antigo texto me dei conta de que é uma característica humana: ele ouve os passos de Deus no jardim, fica com medo e se esconde... Adão, onde estás!? E ao ser interpelado, Adão acaba tirando o corpo fora e, em última instância, colocando a culpa em Deus: a mulher que Tu me deste [...] Radiografia da alma humana: a responsabilidade não é minha! (JESUS, 2018, p. 40).

Esse movimento de tirar o corpo fora, de fugir da responsabilidade quando a coisa aperta, de tentar incriminar o outro para se safar, é uma face feia do homem. Tudo isso tem a ver com o nosso assunto, pois a pessoa é livre também para fazer escolhas erradas. Sem responsabilidade na escolha de como levar uma vida dotada de sentido, os caminhos sempre serão tortos, enganosos e perigosos. É a responsabilidade do indivíduo perante a liberdade das suas escolhas, que o torna um ser virtuoso.

Três são os tipos de valores, que uma vez vivenciados e realizados inundam a vida de sentido: valores criativos, aquilo que a pessoa faz pelo mundo: o trabalho, as realizações, o voluntariado...; valores vivenciais ou experienciais, aquilo que a pessoa acolhe do mundo: a arte, a música, a filosofia. A amizade, o amor...; valores atitudinais, há certas ocasiões em que a pessoa não tem força para dirigir a vontade de sentido para fora de si mesma, nem aquilo que o mundo lhe proporciona é bom ou agradável, quando ela está diante do sofrimento inevitável, obviamente não se trata de querer sofrer ou amar o sofrimento, isso é

masoquismo e precisa ser tratado, a questão aqui é a atitude diante do sofrimento inevitável, não podendo mudar a situação exterior em que se encontra imersa, a pessoa tem a possibilidade de mudar a si mesma. (JESUS, 2018, p. 43).

A responsabilidade do indivíduo se estabelece na liberdade, sua e do outro. Um ser livre precisa vestir a camisa da responsabilidade ao tratar com o próximo, no exercício empático e na tentativa de vivenciar a alteridade, mas também necessita ser responsável consigo, com as suas escolhas, pois elas impactam o seu mundo. Se vivemos em uma grande teia de conexões, se tudo está interligado, se cada ação individual resulta no coletivo, cada ser livre é responsável pelo impacto que causará com suas ações e omissões, por isso é importante desenvolver uma ética na busca pela vontade de sentido, em que o dever ser, se viabiliza pela mediação da responsabilidade junto à liberdade. "No meio-termo há equilíbrio, possibilidades satisfatórias e necessidades suficientes para a concretização de uma vivência plena de sentido" (JESUS, 2018, p. 53).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Frankl afirma que liberdade e responsabilidade não podem viver dissociadas, que elas necessitam uma da outra. Muitas das coisas do mundo são diretamente interdependentes, conectadas entre si, pois se complementam, somam, melhoram e crescem, não tornando costumeiro que se pense em um sem o outro.

Ao término deste trabalho introdutório sobre a liberdade e a responsabilidade na busca pelo sentido – tendo a obra de Viktor Emil Frankl como referência –, conclui-se que a vontade de sentido é o combustível que movimenta o ser humano para a obtenção do êxito nos enfrentamentos que a vida apresenta, que ela é individual, ou seja, cada um precisa encontrá-la no mundo para poder encontrar-se, e que a busca pelo sentido da vida não pode ser um fardo, mas, sim, uma aventura, pois o sucesso não está lá no distante e perseguido ponto de chegada, mas na jornada. A liberdade e a responsabilidade precisam andar de mãos dadas, pois um caminho só pode ser bem percorrido, se houver o diálogo entre as exigências da responsabilidade e a leveza da liberdade. Na busca pelo sentido, a responsabilidade



para com o outro e para com o mundo, é uma exigência da liberdade, pois só assim os muitos sentidos ao longo do percurso serão revelados e descobertos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. *Logoterapia e análise existencial: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl*. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 43. ed. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2018.

FRANKL, Viktor E. *Um sentido para a vida*. Tradução de Victor Hugo Silveira Lapenta. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

FRANKL, Viktor E. *Sede de sentido*. 5. ed. Tradução de Henrique Helfes. São Paulo: Quadrante, 2016.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 38. ed. Tradução de Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

JESUS, Luciano Marques de. *Qual é o sentido? Reflexões sobre o sentido da vida a partir de Viktor Frankl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.



## 7. SOBRE O DIREITO DE FICAR TRISTE: CRÍTICAS À DITADURA DA FELICIDADE



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-07>

Giovan Longo<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo é fruto de uma reflexão sobre como a felicidade é entendida hoje, sobretudo aquela felicidade prometida pelos “gurus” de autoajuda e pela própria psicologia positiva. Pretende-se também analisar por que ser feliz o tempo todo não é possível e, em certo sentido, também não é desejável. Para desenvolver tal reflexão, em um primeiro momento, refletiremos acerca do que seria hoje uma “ditadura da felicidade”. Em seguida, discutiremos acerca da importância em pensar sobre questões existenciais, sobretudo aquelas que hoje recebem muitas vezes uma rotulação negativa.

Palavras-chave: Angústia; Existência; Felicidade.

### INTRODUÇÃO

Recentemente, foi lançado no Brasil um livro de Edgar Cabanas e Eva Illouz intitulado *Happycracia*<sup>2</sup>. A proposta dos autores foi a de analisar como a sociedade atual lida com a questão da felicidade, considerando-a, sobretudo, enquanto um produto para consumo. A crítica principal de Cabanas e Illouz (2022) é em relação à psicologia positiva, mas não só. A obra se refere à forma como lidamos não só com a felicidade, também com a falta dela.

O presente artigo nasce das provocações dessa obra. Vivemos em uma sociedade onde a felicidade muitas vezes possui preço e deve ser conquistada a qualquer custo. Uma sociedade onde não ser feliz é visto como sinal de fracasso e culpa, na medida em que ser feliz é questão de mérito e quem não está feliz é porque não se esforçou o suficiente. Tendo presente isso, em um primeiro momento, refletiremos sobre como a sociedade capitalista atual vende a felicidade, colocando-a como algo a ser consumido, não vivido. Destacaremos também as consequências

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. E-mail: giovan.longo@edu.pucrs.br.

<sup>2</sup> CABANAS; ILLOUZ, 2022.

de tal sociedade nos sujeitos que, muitas vezes, fazem de tudo para viver a aparência de uma vida “perfeita” ao invés de aceitar que viver é também angustiar-se, decepcionar-se, perder. Em um segundo momento, analisaremos, tendo como base sobretudo a filosofia existencial, a importância em aceitar que ser feliz o tempo todo não é uma possibilidade de nossa existência, e talvez seja isso que torna a felicidade tão importante.

## **1 POR QUE UMA “DITADURA DA FELICIDADE”? A FELICIDADE COMO PRODUTO**

Já nos dizia Albert Camus, a vida é absurda<sup>3</sup>. Na absurdidade da vida está incluso o fato de que as coisas não acontecem sempre da forma como desejamos. O mundo não gira em torno de nossas vontades, nem de nossas necessidades. Vivemos uma vida, no geral, buscando sempre uma maior racionalidade possível em nossas decisões e ações, mas a vida não é racional. A existência, se é possível falar em ser antes de qualquer ente, não está à serviço do existente.

Isso significa que há coisas que nos acontecem ou que nos influenciam em relação às quais não temos controle. Estão ao nosso alcance algumas decisões, algumas possibilidades, mas não tudo. É claro que temos sempre, mesmo que minimamente, a possibilidade de algumas escolhas. Mas a existência não é um roteiro que podemos escrever conforme nossos desejos e vontades. Ser feliz, portanto, não é só uma questão de escolha ou desejo. A felicidade não depende somente da vontade dos sujeitos, mas da forma como eles lidam também com aquilo que não querem.

Tudo isso parece ser ignorado por aqueles que hoje prometem que a felicidade permanente não só é possível, também é um dever. Vivemos em um mundo onde cada vez mais há uma culpabilização em relação a tudo o que envolve sentimentos de tristeza, desapontamento e frustrações no geral, consideradas como fraqueza. Ao mesmo tempo, a felicidade possível nesse mundo é tão superficial que não parece nossa. Uma felicidade cuja duração, intensidade e significado é tão artificial quanto os produtos que dizem serem capazes de proporcioná-la.

---

<sup>3</sup> CAMUS, 2019.

É esse o contexto analisado por Cabanas e Illouz em *Happycracia*, uma obra provocadora sobre a contemporaneidade e suas estratégias de marketing existencial. Já no início da obra, os autores mostram como ser feliz e ser bom cidadão se tornaram sinônimos. Não só bom cidadão, mas uma pessoa boa. E se uma pessoa boa necessariamente é feliz, uma pessoa triste é má, desleixada consigo mesma e com o mundo, ingrata, fraca, incapaz de valorizar as dádivas da vida.

Muita tristeza se esconde por detrás de uma infinidade de fotos do Instagram, uma rede social onde todo mundo precisa parecer feliz. Cada vez mais surgem discursos jurando que a felicidade constante e infinita é possível. Tais discursos a colocam como obrigação, na medida em que juízos de valor moral são colocados sobre sentimentos. Quando se considera o bom cidadão como cidadão feliz, a mensagem passada é a de que boas pessoas são aquelas que nunca estão tristes, que são capazes de sorrir o tempo todo. Ser bom, nesse sentido, é ser permanentemente feliz.

Acontece que a felicidade permanente é impossível. Na absurdidade da vida está o fato de que a existência não existe para um existente particular. Somos jogados no mundo, não o mundo jogado em nós. Dito de outra forma, o mundo não é estruturado segundo as necessidades dos sujeitos, mas os próprios sujeitos precisam, de alguma forma, encontrar possibilidades de satisfação nesse mundo. Mas isso não interessa àqueles e àquelas que encontraram na felicidade uma boa fonte de renda. Não é interessante às pessoas compreender que existencialmente, por exemplo, a angústia faz parte do existir. Ao contrário, ela é mostrada como doença cuja cura está nos diversos discursos e produtos ofertados pelos "gurus da felicidade".

A sociedade atual transformou a felicidade em produto. E se é produto, basta se esforçar para conseguir comprar.

A busca da felicidade é, com efeito, um dos produtos de exportação mais característicos e um dos principais horizontes políticos da cultura estadunidense que foi disseminada e impulsionada com o auxílio de um vasto conjunto de agentes não políticos, como escritores de autoajuda, *coaches*, empresários, organizações e fundações privadas, Hollywood, *talk-shows*, celebridades e, é claro, psicólogos. No entanto, só em tempos mais recentes ela deixou de ser um horizonte político

sobretudo estadunidense e se tornou uma indústria global multibilionária que opera ao largo (e com cumplicidade) das ciências empíricas e naturais.<sup>4</sup>

O contexto descrito acima é dos Estados Unidos. Mas, tomando os devidos cuidados e fazendo as devidas adaptações quando necessário, tal reflexão se aplica a todos os contextos em que o capitalismo é o sistema dominante. Aliás, o consumismo popularizado no famoso modo de vida norte-americano (*american way of life*) adquiriu tal status não pelo consumo em si, mas pela promessa que acompanhava o consumo. Todas as pessoas sempre pareceram muito felizes levando aquela vida.

Cada vez mais não compramos só produtos. Mas promessas. Não abrimos o refrigerante, mas a felicidade. Não compramos o carro, mas a liberdade. Nem o desodorante é apenas isso, mas atração, sucesso na conquista. A felicidade é assim vendida, não só no refrigerante, mas na roupa, no estilo de vida monetizado e até no aplicativo de celular. No que se refere a esse último, temos o exemplo do *Happify*, um aplicativo que promete elevar a felicidade dos usuários, desde que eles façam os exercícios propostos, alguns deles pagos. O aplicativo gera pontos de felicidade conforme o usuário finaliza as atividades. Algumas são grátis, outras pagas. As pagas são para “felicidades específicas”: há programas de exercícios para aumentar a felicidade no amor, outro para aumentar a felicidade no trabalho e assim por diante.

Quanto mais pontos o sujeito conseguir, mais felicidade ele possui. Talvez, fora do aplicativo, ele tenha perdido o emprego, esteja com depressão ou tenha perdido alguém que ama, mas se no aplicativo sua pontuação está alta, ele deve estar feliz. Esse aplicativo é a síntese de outro problema relacionado à ditadura da felicidade atual: o sujeito perde a autoridade sobre sua própria felicidade. Se o aplicativo afirma que ele está feliz mas ele não está, há algo de errado com ele.

E se o fato de não estar sendo feliz quando o sujeito deveria é patológico, há a cura sendo vendida (novamente tudo se torna produto). Um ramo da psicologia, a psicologia positiva, parece ser especialista nisso.

Criada em 1998 e generosamente financiada por recursos estadunidenses, a emergente ciência da felicidade, ou psicologia positiva, já havia assumido a tarefa de

---

<sup>4</sup> CABANAS, 2022, p. 16 - 17.

explicar por que a busca da felicidade deveria ser algo evidente em si. De acordo com esses psicólogos, todos os indivíduos são movidos pelo ímpeto de serem felizes, de modo que a busca da felicidade deveria ser vista não apenas como natural, mas como a expressão mais elevada da realização de um ser humano.<sup>5</sup>

Ao invadir o campo da ciência, a ideia de uma felicidade obrigatória se tornou verdade absoluta, tudo o que a ciência enquanto conhecimento rejeita. Mas, na era do desejo monetizado e do sentido da existência posto naquilo que se possui, o próprio desejo de posse é maior que qualquer necessidade de se fundamentar uma verdade. Autores de autoajuda, gurus e outros "profissionais" do ramo não precisam apresentar provas daquilo que prometem. A própria promessa ligada ao ato de consumir entendido enquanto conquista daqueles que se esforçam o suficiente, basta.

É claro que buscamos a felicidade. Esse é o fim da vida humana, já dizia Aristóteles. Entretanto, a questão maior não é nem a felicidade em si, mas o que chamamos hoje de felicidade. Ao se tornar produto, a felicidade deixou de ser consequência de uma vida virtuosa ou da busca pessoal por sentido. Agora ela pode ser conseguida nos supermercados, nas lojas ou nas relações superficiais que estabelecemos com os outros. Para permanecer em Aristóteles, somos seres sociais, políticos, ou seja, precisamos dos outros para vivermos. Entretanto, no atual estágio do capitalismo, não há espaço para o outro. Vivemos uma cultura narcisista que coloca o eu acima de tudo. Tal cultura exige que esse eu pense depender cada vez menos dos outros. Por isso, a ideia que move qualquer discurso do tipo que aqui criticamos parte do princípio de que não precisamos dos outros para sermos felizes. Nos bastamos. É só querer verdadeiramente, que a felicidade pessoal é possível.

A busca por tal felicidade não é necessariamente irracional, e esse é o grande problema. Max Horkheimer, em o Eclipse da razão<sup>6</sup>, descreveu o que ele denominou de duas racionalidades: a objetiva e a instrumental. A objetiva está ligada às relações que estabelecemos com os outros e com o mundo. É voltada muito mais às vivências e à reflexão ética sobre o mundo. A instrumental está voltada à eficiência e à eficácia. É aquela razão que aplicamos buscando um determinado fim utilitário. Ambas são

---

<sup>5</sup> CABANAS; ILLOUZ, 2022, p. 17.

<sup>6</sup> HORKHEIMER, 2015.

importantes quando utilizadas nos campos e dimensões da vida humana que lhes são próprias.

A felicidade está muito mais ligada à razão objetiva. Entretanto, ao ser transformada em produto, ela começou a ser pensada a partir da razão instrumental. Em outros termos, ser feliz se tornou uma questão de utilidade. De acordo com a crença comum social, se o sujeito não é feliz, é porque falhou, não foi eficiente, o que o torna mau, preguiçoso. No processo de instrumentalização da felicidade, o próprio desejo foi objetificado. Esse é um dos motivos pelos quais consumimos tanto. Nossos desejos objetificados são tão superficiais que, quando satisfeitos, parecem sem sentido.

É claro que somos seres desejanter que nunca estão satisfeitos. Mas, na realização de cada desejo, mesmo que ele não seja o último, mesmo que passemos a desejar outra coisa depois dele, deveria haver um sentido, um elemento constituinte de nosso eu, um significado existencial. Isso não ocorre mais na medida em que os desejos não são realmente nossos. Vivemos em um contexto de falsas necessidades que geram falsos desejos e dão origem a falsas satisfações que hoje chamamos de felicidade. Vivemos em um mundo onde a quantidade de coisas determina o quão bom é o sujeito. Ser feliz se tornou muito mais ter do que ser. Cabanas e Illouz utilizam dois termos para caracterizar a transformação da felicidade em produto.

O primeiro é o de *emodities*: A felicidade em si se tornou a mercadoria-fetice da indústria global multibilionária que emergiu e continua a se expandir em torno da oferta e da demanda por uma miríade de *emodities* profiláticas – serviços, terapias, e mercadorias produzidas e consumidas como técnicas científicas e formas de assistência psicológica voltadas a produzir algum tipo de transformação pessoal. Esses produtos são vendidos e comprados com base na crença de que a felicidade é o investimento pessoal mais valioso do mundo, já que indivíduos mais felizes são mais saudáveis, adaptáveis, motivados e produtivos, além de cidadãos melhores.<sup>7</sup>

A lógica por trás do contexto descrito pelos autores já foi bastante descrita aqui: a felicidade não é mais resultado da vivência das virtudes ou mesmo de uma realização pessoal resultado da forma como lidamos com as questões existências

---

<sup>7</sup> CABANAS; ILLOUZ, 2022, p. 179 - 180.



próprias da vida humana ou particulares advindas das percepções fenomenológicas do sujeito que percebe e sente o mundo, mas resultado do investimento material que supostamente fazemos em nós. Se o sujeito está triste diante do luto, por exemplo, é porque ele não investiu suficientemente em si. Tal investimento envolve produtos, serviços e conselhos à disposição facilmente, desde que esse sujeito tenha os recursos necessários para investir.

O segundo termo utilizado por Cabanas e Illouz é o de psidadãos: Podemos definir o psidadão como uma subjetividade individualista e consumista que faz com que os cidadãos de sociedades neoliberais sejam clientes para os quais a busca da felicidade se torna uma segunda natureza graças à convicção de que a funcionalidade e o valor pleno do indivíduo estão intimamente ligados à auto-otimização contínua por meios psicológicos.<sup>8</sup>

Em síntese, o psidadão é o sujeito massificado, que perdeu sua individualidade abraçando o egoísmo. Que é narcisista de um narcisismo cujo eu amado é um eu fabricado. É o sujeito que vive para a satisfação de falsas necessidades, conforme elas foram definidas por Marcuse em o homem unidimensional<sup>9</sup>. Para ele, as sociedades industriais desenvolvidas criam necessidades a fim de que os sujeitos permaneçam comprando o tempo todo. Essas necessidades são padronizadas a fim de que os produtos objeto de desejo sejam iguais para todos. Na busca para compreenderem quem são, todos caminham em uma mesma direção definida a partir do mercado, muito mais preocupado no lucro do que na realização existencial dos sujeitos.

A sociedade atual é a sociedade do permanente êxtase, da euforia perpétua<sup>10</sup>. Ambos superficiais, pois não são realmente advindos de necessidades ou desejos reais dos sujeitos. E mesmo que fossem, exigem do sujeito estar em permanente estado de gozo, algo extremamente prejudicial na medida em que precisamos também relaxar, na medida em que existir é se angustiar, e angustiar-se é não estar feliz o tempo todo.

---

<sup>8</sup> CABANAS; ILLOUZ, 2022, p. 180.

<sup>9</sup> MARCUSE, 1973.

<sup>10</sup> BRUCKNER, 2014.

## 2 SOBRE O DIREITO DE FICAR TRISTE: PORQUE SER FELIZ O TEMPO TODO NÃO É DESEJÁVEL

Aparentemente o título deste tópico pode soar estranho. Quem não desejaria estar feliz o tempo todo? Uma felicidade constante, sem sofrimentos, sem ansiedade, sem angústias parece ser a melhor das utopias. Se pudessem não mais sofrer, quantos humanos optariam por abrir mão dessa possibilidade? Mas essa é a questão. Não podemos.

Há um conto de Ursula K. Le Guin que pensa a ideia da felicidade constante. O conto, intitulado *Aqueles que abandonam Omelas*<sup>11</sup>, descreve uma cidade cujos habitantes estão em permanente felicidade. Não há tristeza ou sofrimento. Não há decepções. Mas há um preço. Quando os habitantes fazem quinze anos, é lhes explicado o motivo de tamanha felicidade. Eles são levados até uma sala em um dos prédios administrativos da cidade. Lá encontram uma criança que sofre constantes torturas. A partir da infelicidade daquela criança, torna-se possível a felicidade dos demais habitantes da cidade.

O conto não trata diretamente do tema aqui proposto. É muito mais voltado a uma crítica social a partir de uma distopia que escancara as consequências de um utilitarismo que se utiliza da razão instrumental para valorizar as vidas no mundo. Alguns sofrem para que outros vivam uma vida de luxo injusta e injustificável. Mas não precisaria ser assim. Muitos habitantes de Omelas, ao verem o real motivo de tanta felicidade, optam por abandonar aquela cidade. Por isso o título do conto.

Mesmo não tratando diretamente do tema aqui proposto, o conto nos dá muito o que pensar a respeito do desejo da felicidade constante. Ela é impossível. Escolher é sempre abrir mão de algo. Isso, como já dissemos, é angustiante. Tal angústia aumenta se levarmos em consideração que, em cada escolha, há responsabilidade daquele que escolhe, mesmo naquelas consequências imprevistas. Aliás, toda escolha implica em imprevisão na medida em que os resultados não podem ser pressupostos previamente com exatidão.

---

<sup>11</sup> LE GUIN, 2019.

A suposta felicidade constante tem um preço, e é aquele do egoísmo, da indiferença e do descaso com o outro. Vivemos em um mundo socialmente injusto. Pessoas sofrem, são violentadas, exploradas, torturadas, mortas. Não é possível ser feliz o tempo todo em um mundo como esse, a menos que o sujeito ignore o clamor vindo do outro. E mesmo em um mundo ideal, com justiça social, paz e respeito entre as pessoas, a felicidade constante seria impossível. Viver é sempre ter que escolher entre as várias possibilidades que antecedem cada escolha. É ter que abrir mão, não poder ter tudo. E isso é angustiante na medida em que nunca sabemos de antemão se a escolha que estamos fazendo é a melhor. E mesmo depois de escolhido algo, há sempre espaço para a dúvida, na medida em que nunca saberemos se, por mais felizes que somos, não seríamos mais felizes caso tivéssemos feito uma escolha diferente.

O sujeito que pensa estar sendo feliz o tempo todo é aquele que desistiu de pensar sobre a própria existência. É aquele que, diante do absurdo da existência, opta por voltar ao estado de ignorância quanto à irracionalidade que caracteriza a vida. É o Sísifo conformado, que desiste de ser livre mesmo em pensamento, pois passa a acreditar que o pensamento, também ele, só pode ser positivo, mesmo quando há dor<sup>12</sup>.

Racionalizamos instrumentalmente tudo e, no processo, tudo o que se refere à uma ideia de existência feliz se tornou questão de mérito e esforço pessoal. Até mesmo o que significa existência feliz hoje não passa de uma ficção capitalista ligada à necessidade de consumir cada vez mais e em maior quantidade. O grande segredo do marketing capitalista é não vender apenas produtos, mas promessas. Uma dessas promessas é a felicidade quantificada a partir de uma série de mudanças na forma como significamos vários aspectos da vida, buscando em cada um deles eficiência e eficácia onde existencialmente as medidas nas quais elas se fundamentam não seriam aplicáveis.

O sofrimento aceitável, aquele sofrimento que pode ser mostrado, se tornou aquele sobre o qual é possível de alguma forma obter lucro. Há uma espetacularização do sofrimento ao mesmo tempo em que sofrer se torna cada vez

---

<sup>12</sup> Para maiores informações a respeito do tema, sugerimos *O mito de Sísifo* de Albert Camus (ver referências).

mais sinônimo de desleixo consigo ou falta de esforço. A tristeza e a angústia não são vividas, mas se tornam parte de um espetáculo onde o objetivo é o like. Tudo isso é extremamente contraditório, mas a lógica se torna dispensável diante dos supostos resultados positivos. A tristeza não é verdadeiramente compartilhada nas redes sociais pois, o que se busca, não é um caminho reflexivo acerca das questões existenciais envolvidas naquele contexto, mas uma competição a fim de alimentar o próprio ego. Quanto mais curtidas, mais supostamente se é amado. Quanto mais amor, maior felicidade. Tudo tão superficial quanto os filtros aplicados.

Para finalizar, é preciso destacar que a presente reflexão não é uma romantização do sofrimento. Mas uma tentativa de mostrar que a felicidade constante é ilusória e sua promessa violenta. Tal promessa leva à alienação de si na medida em que o sujeito acaba por abrir mão de pensar sobre sua própria existência. E o que ele consegue? Uma satisfação superficial e artificial que o leva à frustração e a uma vida de aparências.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo pretendeu apresentar algumas questões que têm nos incomodado recentemente. Ele é fruto de algumas primeiras leituras acerca do tema. Tema esse que têm aparecido com bastante frequência em muitos espaços, sobretudo depois de uma pandemia que nos isolou e nos fez encarar com mais frequência a nós mesmos.

Vivemos em uma sociedade da felicidade superficial e artificial, resultado de um consumismo cada vez maior. Praticamente tudo se tornou objeto de consumo, incluindo a felicidade, encontrada agora em pílulas ou livros de autoajuda. Discursos de autoajuda, aliás, são extremamente contraditórios na medida em que o que mais afirmam é que o sujeito se basta. Mas, se ele se basta, não precisaria de alguém dizendo como ele deve agir, o que, em tese, tornaria o discurso em si sem sentido.

O grande perigo de tais discursos é que eles não são necessariamente irracionais, mas de uma racionalidade instrumental que não nos leva à reflexão, mas à busca de resultados. E é aqui que mora o grande perigo da promessa

contemporânea da felicidade constante: não é uma felicidade nascida da reflexão sobre si, mas da quantificação da vida e dos sentimentos.

No processo de busca por essa felicidade quantificável, vamos aos poucos deixando de pensar sobre nossas reais questões existenciais. A vida está se tornando uma grande rede social onde fingimos estados de espírito e aplicamos filtros tentando esconder quem realmente somos. Mas nossas angústias não vão desaparecer por causa disso. Precisamos, mais do que nunca, compreender que, ser feliz, não é ignorar a tristeza. É, entre outras coisas, entender que, apesar dela, há momentos que fazem tudo valer a pena.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUCKNER, Pascal. *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*. Rio de Janeiro: Difel, 2014.

CABANAS, Edgar. ILLOUZ, Eva. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2019.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LE GUIN, Ursula K. *Aqueles que abandonam Omelas*. São Paulo: Morro Branco, 2019.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.



**SEÇÃO 3**  
**FILOSOFIAS DECOLONIAIS, ECOLÓGICA E DE GÊNERO**





## 8. DETERMINISMO BIO-LÓGICO<sup>1</sup>: UMA ANÁLISE PÓS-COLONIAL SOBRE A RELAÇÃO DOS CONCEITOS DE SEXO, GÊNERO, IDENTIDADE DE GÊNERO E ATRAÇÃO SEXUAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-08>

*Aline Karen Cristina Canella<sup>2</sup>*

### RESUMO

A sociedade ocidental e aquelas que foram tocadas pela colonização normalmente dividem o ser humano em duas categorias: a de homem e a de mulher. A partir destas categorias, papéis sociais são criados e definidos na concretude do cotidiano. A presença ou ausência de determinado órgão sexual parece determinar, numa abordagem no âmbito moral, variados fatores na vida do indivíduo, como suas perspectivas de vida, obrigações enquanto membro da sociedade e até mesmo sua sexualidade. Tal divisão biológica cria conflitos e questões sociais ao se deparar com aspectos da pluralidade da identidade humana enquanto ser. Com isto em pauta, o presente artigo pretende explorar o determinismo bio-lógico e a relação dos conceitos de sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual para responder ao problema de pesquisa, qual seja: "o que define o ser enquanto homem ou enquanto mulher perante a sociedade?". Para tanto, este artigo aborda as funções das categorias sociais baseadas no determinismo bio-lógico de gênero para a moralidade dentro de uma análise ontológica do ser enquanto homem, mulher, ou algo além, tendo em vista, para além dos discursos filosóficos ocidentais, o debate pós-colonial. Em conclusão prévia é possível apontar que a atual divisão de papéis sociais, que se encontram ligados à binaridade de gênero, é um fator que cria problemas concretos no mundo – e a constatação do nexos causal entre esta divisão e os problemas que dela decorrem é um desafio.

Palavras-chave: Gênero; Identidade; Pós-colonialismo.

### ABSTRACT

Western society and those affected by colonization normally divide human beings into two categories: male and female. From these categories, social roles are created and defined in the concreteness of everyday life. The presence or absence of a particular sexual organ seems to determine, in a moral approach, various factors in the life of the individual, such as their life perspectives, obligations as a member of society and even their sexuality. Such a biological division creates conflicts and social issues when faced with aspects of the plurality of human identity as a being. With this in mind, this article intends to explore biological determinism and the relationship between the concepts of sex, gender, gender identity and sexual

---

<sup>1</sup>Se quer dizer de uma lógica derivada exclusivamente de percepções biológicas.

<sup>2</sup>Mestranda pela Universidade de Caxias do Sul. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: akccanella@ucs.br

attraction to answer the research problem, which is: "what defines being as a man or woman? as a woman before society?". To this end, this article addresses the functions of social categories based on biological gender determinism for morality within an ontological analysis of being as a man, woman, or something beyond, bearing in mind, beyond western philosophical discourses, the post-colonial debate. As a preliminary conclusion, it is possible to point out that the current division of social roles linked to the binary gender is a factor that creates concrete problems in the world - and the verification of the causal link between this division and the problems that arise from it is a challenge.

Keywords: Gender; identity; post-colonialism.

## INTRODUÇÃO

A sociedade ocidental e aquelas que foram tocadas pela colonização normalmente dividem o ser humano em duas categorias: a de homem e a de mulher. A partir destas categorias, papéis sociais são criados e definidos na concretude do cotidiano. A partir desta lógica, a presença ou ausência de determinado órgão sexual parece determinar, numa abordagem no âmbito moral, variados fatores na vida do indivíduo, como, suas perspectivas de vida, obrigações enquanto membro da sociedade e até mesmo sua sexualidade.

No entanto, tal divisão biológica cria conflitos e questões sociais ao se deparar com aspectos da pluralidade da identidade humana enquanto ser. A lógica da biologia e a presença de determinados órgãos como base para a organização do mundo social, tendo em vista os conflitos gerados, passa então a ser um problema, e como tal, merece ser investigado.

Portanto, sabendo-se em qual medida a moralidade e os papéis sociais se moldam por esta lógica<sup>3</sup>, é possível estabelecer nexos causais entre conflitos no mundo e estabelecer possíveis soluções que podem ser de uso efetivo para servir de aplicação a políticas públicas que busquem, por exemplo, a equidade entre os seres humanos.<sup>4</sup> Justifica-se assim a presente proposta de pesquisa.

---

<sup>3</sup>Podemos estabelecer aqui um esboço do que virá a ser o problema de pesquisa, qual seja: "O que é sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual e em qual medida a moralidade e os papeis sociais se moldam pela bio-lógica, ocasionando (ou não) conflitos no mundo concreto?"

<sup>4</sup>Tem-se, ainda, os objetivos (1) Explorar o determinismo bio-lógico e a relação dos conceitos de sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual; (2) estabelecer nexos causais entre conflitos no mundo concreto relacionados à bio-lógica e propor soluções; (3) estabelecer de forma aproximada em qual medida a moralidade e os papéis sociais se moldam pela bio-lógica.

## 1 DESENVOLVIMENTO

Começar a discussão sobre uma questão por um caso concreto é uma abordagem possível e que se assume no presente momento para introduzir a fundamentação teórica que segue. O caso em questão é de um indivíduo particular, humano - o de David Reimer – que infelizmente se origina de um terrível caso de negligência médica e de bioética.

Apesar disso, casos como estes, pautados na experiência sensível humana, são os que parecem nos atrair com maior profundidade, e isso é necessário às discussões que iremos tratar mais à frente. Reimer nasceu em 1965, foi identificado como um bebê menino. No entanto, durante uma circuncisão, um acidente com o aparelho de cauterização resultou em queimaduras por todo o órgão. Encaminhados para a Universidade Johns Hopkins, os pais de David foram orientados pelo médico John Money a submeter o menino a uma cirurgia de castração e troca de sexo, seguida de tratamento com estrogênio na puberdade, uma vez que a restauração da genitália original seria, segundo eles, impossível (BEAR, 2017, p. 605).

Dr. Money não se preocupou com questões éticas ao testar sua hipótese de que, ao nascer, os bebês humanos seriam neutros quanto ao gênero – e que suas identidades como homem ou mulher seriam determinadas por subsequentes experiências de vida e identificação com a figura do pênis ou da vagina. Sendo assim, a criança foi submetida a uma cirurgia de redesignação sexual e criada como uma menina, e posteriormente, o médico chegou a publicar artigos que defendiam que o caso forneceria evidências de que o gênero do indivíduo pode ser alterado apenas por padrões convencionais de comportamento (BEAR, 2017, p. 605) – negando aspectos como diferenças psicológicas e anatômicas estabelecidas geneticamente nos indivíduos.

Na época ocorriam mudanças sociais nos papéis de homens e de mulheres – no período pós Segunda Guerra Mundial e pós Segunda Revolução Industrial. No entanto, ignorar completamente as questões genéticas na constituição do indivíduo como macho, fêmea, ou um intermediário, e aplicar tal hipótese a um ser humano sem capacidade cognitiva de escolha se demonstrou um experimento cruel e falho. O comportamento de David na infância era masculino, e quando cresceu, persistiu se

identificando com o gênero masculino – mesmo sem saber de seu histórico médico. Ainda, se sentia mais atraído por garotas e dizia se sentir como um garoto enjaulado em um corpo de garota<sup>5</sup>.

A psiquiatria tenta explicar este sentimento, mas antes de adentrar neste âmbito se faz necessária uma rápida análise do mérito valorativo sobre o cabimento ou não da disforia de gênero em um rol que pretende diagnosticar transtornos psiquiátricos. Isso porque há uma real dificuldade, na história desta ciência, em estabelecer as diferenças entre comportamentos socialmente indesejados e adoecimento cerebral de fato. Ainda, torna-se perigoso a generalização de que quaisquer sofrimentos ou dilemas sejam definidos em termos médicos (CAPONI, 2009).

De toda forma, acabamos por agrupar em um mesmo rol fenômenos extremamente diversos: como a esquizofrenia, a depressão, os transtornos de ansiedade, de sono, de fome, fobias, comportamentos e até mesmo sentimento – como é o caso da questão da identidade individual, que abordaremos a seguir. Como afirma Foucault, em *Les Anormaux*, o preconceito contra o anormal gera efeitos semelhantes ao racismo étnico – e por anormal se quer dizer sujeitos portadores de um estigma, de alguma característica considerada socialmente defeituosa (FOUCAULT, 1999, p. 299).

Feito este esclarecimento, parte-se para a análise do que coloca o Manual de Diagnóstico e Tratamento de Transtornos Psiquiátricos, elaborado por George R. Brown, da *East Tennessee State University*. Segundo o citado médico, a disforia de gênero é caracterizada por uma identificação forte e contínua com o gênero oposto, e está associada com ansiedade, depressão, irritabilidade e pode despertar o desejo do indivíduo de viver com um gênero diferente daquele associado ao sexo atribuído no nascimento:

Pessoas com disforia de gênero frequentemente acreditam que são vítimas de um acidente biológico e permanecem cruelmente aprisionadas a um corpo

---

<sup>5</sup>Posteriormente David assumiu a identidade masculina, se casou, adotou os filhos da esposa e foi trabalhar como zelador em um frigorífico. Infelizmente, sua história termina em 2004, quando aos 38 anos de idade David comete suicídio, após eventos traumáticos como o falecimento de seu irmão gêmeo e o fim de seu casamento.

incompatível com sua identidade de gênero subjetiva. Disforia de gênero é um diagnóstico que requer critérios específicos, mas às vezes é utilizado de forma mais vaga para pessoas em quem os sintomas não alcançam um limiar clínico. O transexualismo já foi um diagnóstico aceito referindo-se àqueles com sintomas graves e clinicamente significativos de disforia de gênero. Embora esse termo ainda possa ser encontrado na literatura médica, ele caiu em desuso na nosologia moderna, considerado ofensivo ou impreciso por algumas pessoas com disforia de gênero. (BROWN, 2021).

É preciso verificar que o problema da identidade de gênero passa a ser psiquiátrico quando devido aos liames sociais a expressão desta identidade é reprimida, passando a provocar repressão e alienação, que provocam os sintomas de ansiedade e depressão no indivíduo – ou seja, o foco é o sofrimento da pessoa. Não é certo, portanto, como menciona George R. Brown, persistir utilizando na psiquiatria moderna termos como transexualidade como sinônimo de doença. Ainda que para a maioria das pessoas pareça haver uma congruência entre sexo biológico, identidade de gênero e papel de gênero, para outras este não parece ser o caso. Ainda assim, a mera incongruência neste sentido, assim como a pluralidade da expressão do gênero humano, não deve ser considerada um transtorno psiquiátrico – e esta é a posição que traz o Manual de Diagnóstico e Tratamento de Transtornos Psiquiátricos.

Antes de aprofundar a questão filosófica das definições dos conceitos de sexo, gênero, identidade de gênero e atração, é sublime que se faça a diferenciação entre estes conceitos muito confundidos, mas que não se tomam como sinônimos. Tomaremos sexo como o status biológico do indivíduo, que pode ser dividido entre pessoas que possuem genoma feminino, genoma masculino, ou que sejam intersexo<sup>6</sup> (ANDRÉA T. *et al.* 2005). Já a atração sexual se refere ao tipo de indivíduo ao qual determinada pessoa se sente atraída. Gênero se refere aos papéis da vida pública que se dividem, ao menos pelo que entendemos na sociedade ocidental, entre os extremos homem e mulher – e à lógica de responsabilidade e função social

---

<sup>6</sup>Por intersexo consideraremos tanto as pessoas que nascem com uma variedade genética em que algumas das suas células têm cromossomas XX e outras cromossomas XY quanto indivíduos que nascem com cromossomas XXY (ANDRÉA T. *et al.* 2005).

atribuída a estes. Por sua vez, identidade de gênero se trata da sensação subjetiva do indivíduo sobre a qual limiar de gênero essa pessoa se identifica, se masculino, feminino, ou algo entre/além destes extremos (BROWN, 2021).

Comportamentos que envolvem o papel do gênero pertencem a um continuum de masculinidade e feminilidade tradicionais, com reconhecimento cultural crescente de que algumas pessoas não se encaixam—nem necessariamente querem se encaixar— na dicotomia homem-mulher tradicional. Essas pessoas podem se referir a si mesmas como gênero queer, não binário ou um dos muitos outros termos que se tornaram mais comumente usados nos últimos 10 anos. Além disso, as definições e as categorizações do papel de gênero podem diferir entre as sociedades. O termo cisgênero às vezes é utilizado para se referir a pessoas cuja identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído no nascimento. (BROWN, 2021).

De toda forma, não se pretende ignorar, para além das influências sociais, que fatores biológicos como o complemento genético e o meio hormonal pré-natal são fatores que inclinam a identidade de gênero. Inclusive, análises de encéfalo (MUELLER, S. C. *et al* 2021) mostram diferenças cerebrais anatômicas em pessoas com disforia de gênero consistentes com o gênero que se percebem (identidade de gênero) em vez do sexo de nascimento. E, por fim, também existem casos em que a disforia de gênero está associada à ambiguidade sexual, como é o caso de indivíduos intersexo<sup>7</sup> – ressaltando-se que não necessariamente genitálias ambíguas ou síndromes que alteram a aparência dos genitais causarão disforia de gênero (BROWN, R. G., 2021):

As experiências de David Reimer demonstram que, em vez de apresentar neutralidade de gênero, ele tinha um “cérebro masculino” desde o início.

---

<sup>7</sup>Ginandromorfos são indivíduos quiméricos, que são constituídos, ao mesmo tempo, por tecidos geneticamente femininos e masculinos. Essa condição acontece especialmente em pássaros e insetos. Mas no caso de mamíferos temos a ocorrência de uma condição diferente, também natural, chamada hermafroditismo. Intersexual é o termo usado para descrever pessoas que nascem com características sexuais biológicas que não se encaixam nas categorias típicas do sexo feminino ou masculino (GAUDENZI, 2017, p. 2).

Evidentemente, o seu gênero geneticamente determinado não pode ser suprimido, mesmo com a cirurgia de troca de sexo, a terapia hormonal ou uma educação feminilizante. Claramente, a identidade de gênero envolve uma complexa inter-relação entre genética, hormônios e experiências de vida. (BROWN, 2021).

O próprio exemplo de David Reimer, que passou por disforia de gênero induzida por erro médico, nos coloca, de forma indutiva, à conclusão entre as diferenças dos conceitos trazidos e da importância, para além do social, de aspectos biológicos: isto é, porque parece haver elementos que diferenciam sexo, gênero e identidade, que permeiam âmbitos genéticos, sociais e comportamentais e são próprios de cada indivíduo. De toda forma, não devemos confundir os fatores biológicos para criar uma lógica social que segrega indivíduos por características físicas. O caso de Reimer demonstra que a biologia não pode ser um fator descartável quando se fala em questões de gênero. A socialização sozinha, ainda mais quando de forma imposta, não consegue tornar um indivíduo homem ou mulher.

Feitas as explicações iniciais, não se pode deixar de lado a análise do que é o gênero (entendido como os papéis sociais de gênero) o que define o conceito de ser mulher ou de ser homem. Para tanto, neste primeiro momento, tomo a missão de fazer a análise de algumas ideias que constam no prefácio do livro "A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero" de Oyèrónké Oyèwumí, professora e pesquisadora nigeriana.

A autora inicia seu livro introduzindo várias ideias que, segundo ela, apesar de comuns inclusive em discursos feministas ocidentais, são problemáticas. A primeira ideia que ela defende não ser verdadeira é a de que as categorias de gênero são universais e atemporais, ou seja, estão e sempre estiveram presentes em todas as sociedades de todos os tempos. A segunda ideia que a autora contesta é a de que o gênero é um princípio organizador fundamental em todas as sociedades. Em seguida, ela afronta a ideia de que haveria uma categoria essencial e universal para "mulher" cuja característica principal é a uniformidade social de seus membros. Também abnega que a subordinação das mulheres seria um universal, bem como

que as categorias “mulher” e “homem” sejam pré-culturais e devam ser colocadas como antítese uma da outra (OYÈWUMÍ, 2022, p. 18).

Estas suposições, segundo Oyèrónké, resultam do fato de que, nas sociedades ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais e como consequência disso não há uma verdadeira distinção entre os conceitos de sexo e gênero. Ainda, por serem os corpos físicos confundidos com os corpos sociais, a estes se imputa funções sociais determinadas por fatores bio-lógicos. A autora também defende que somente se definiu na comunidade lorubá as noções de homem e mulher quando o ocidente se mostrou colonizador. Definir uma palavra para mulher ou homem ajudou a estabelecer uma relação bio-lógica, atribuindo um papel social. Uma das formas de combater essa bio-lógica e essa determinação pelo poder das palavras parece ser justamente a criação e diferenciação – como se está tentando fazer aqui - de outros termos para designar o gênero e a sexualidade. E parece ser por isso que se faz necessário para se validar através da comunicação a criação de bandeiras e termos que especifiquem as mais diversas formas de gênero, e ainda, de sexualidade humana.

Conforme se propôs, pretende-se fazer uma análise que se afasta dos discursos ocidentais de gênero para que se possa – ao ampliar o olhar a partir de outras culturas – diferenciar melhor os conceitos que se propõe estudar. Com base nisso, foram elencados três exemplos distintos: a questão de gênero e sexualidade dentro do Brasil pré-colonial, na sociedade lorubá pré-colonial e na sociedade Japonesa antes do contato com o ocidente.

Dentro do Brasil pré-colonial há um exemplo que ilustra perfeitamente a questão: o caso do Índio Tibira. Em 1614, um indígena tupinambá foi executado, com a anuência de religiosos da Igreja Católica em missão no Brasil, por conta de sua orientação sexual. Acontece que em sua tribo, antes deste contato com o colonizador, a questão de gênero não era um problema. Seu caso, portanto, é o primeiro registro de morte por homofobia no Brasil (VEIGA, 2020).

Deve-se observar que tibira é um termo utilizado por indígenas para se referir ao homossexual. É importante entender que os povos ameríndios tinham um sistema de gênero em tríade, homem, mulher e pessoas que são habitadas por dois espíritos – aqueles que eram habitados por espíritos femininos e masculinos. Esses povos



não tinham, portanto, um sistema binário de gênero ligado à orientação sexual que veio a ser imposto depois, junto com a colonização europeia (PEMBER, 2016, online).

De toda forma, é significativo relatar o caso da primeira morte por homofobia que se tem registro no Brasil – e para facilitar o relato, usar-se-á o nome Tibira como se nome próprio fosse, conforme utilizado no relato que conta o caso a partir de Yves D'Évreux (1577 - 1632), religioso e entomólogo francês que esteve por trás da condenação. D'Évreux foi um frade capuchinho que integrou uma expedição francesa ao Brasil Colônia. Ele mesmo relatou a execução de Tibira no livro *História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613-1614*:

Recebeu, com tranqüilidade e sem tristeza, na presença dos principais selvagens o batismo, depois do que um dos principais, chamado Caruatapirã, "Cardo vermelho", de quem ainda falarei, lhe disse estas palavras: "Tens agora ocasião de estares consolado e de não te afligires, pois presentemente és filho de Deus pelo batismo que recebeste da mão de Tatu-uaçu (nome do senhor de Pesieux na língua dele) com permissão dos padres. Morres por teus crimes, aprovamos tua morte, e eu mesmo quero pôr o fogo na peça para que saibam e vejam os franceses que detestamos as sujeiras que você cometeu. (D'ÉVREUX, 2007, p. 251 - 252).

Nesse trecho o próprio representante dos índios, convertido pelos padres, condena seu conterrâneo. Ainda, se pode perceber que o religioso trata dos tupinambás o tempo todo como selvagens, como uma cultura inferior. Imediatamente em seguida, o frade continua a narrar a interação de Caruatapirã, a autoridade entre os índios, com o condenado:

Mas repara na bondade de Deus e dos padres para contigo, expelindo Jurupari para longe de ti por meio do batismo, de maneira que apenas tua alma saia do corpo vá direto para o Céu ver Tupã e viver com os Caraíbas que o cercam. Quando Tupã mandar alguém tomar teu corpo, se quiseres ter no Céu os cabelos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupã que dê o corpo de mulher e ressuscitará mulher, e lá no Céu ficarás ao lado das mulheres e não dos homens. (D'ÉVREUX, 2007, p. 252).

O representante dos indígenas interpretou o evangelho desta forma. Todavia, o frade no livro logo emendou a esta interpretação feita por Caruatapirã do evangelho cristão com o trecho que segue:

[...] Erro deste Selvagem. [...] Desculpáreis este pobre selvagem, não cristão e nem catecúmeno, falando da ressurreição. Ele nos ouviu ensinar que em um dia ressuscitariam todos os homens, regressando cada alma do lugar em que estava para ocupar o seu corpo, acrescentando o que pensou ser indiferente à ressurreição, isto é que, uma alma recebe um corpo de homem ou de uma mulher, no que se enganou. (D'ÉVREUX, 2007, p. 252).

Perante o exposto, podemos tirar algumas conclusões. A primeira é a evidência de que o assunto no que trata ao ser homem ou ser mulher tinha uma abordagem muito diferente no Brasil pré-colonial – e que possuía força suficiente para, ainda em meio a colonização, se fazer presente a ideia do sistema de gênero em tríade, que supunha corpos habitados por espíritos femininos ou masculinos, conforme interpretação das passagens. E a segunda é de que a colonização trouxe as noções fechadas de gênero binário como conhecemos hoje. Mais pra frente, o desfecho da história: Tibira é levado para a muralha do Forte de S. Luís, localizada junto ao mar, amarrado pela cintura à boca de um canhão, e o próprio Caruatapirã, na presença tanto dos nativos quanto dos franceses lançam a bala que dividiu o corpo de Tibira em dois. Parte caiu ao pé da muralha, parte caiu no mar – e nunca mais foi encontrada. O relato termina com o frade citando à Jesus Cristo e ao deus católico:

Quanto à sua alma, é de crer que os anjos a levassem ao Céu, pois morreu logo depois de haver recebido as águas do batismo, certeza infalível da salvação daquele a quem Deus concedeu tal graça, não pequena e nem comum, porém tão rara como o arrependimento do bom ladrão na Cruz, que, tendo vivido sempre desregradamente até chegar àquele lugar, recebeu contudo esta promessa de Jesus Cristo: *Hodie mecum eris in Paradiso*, "Hoje estarás comigo no Paraíso". Outro tanto podemos dizer desse infeliz e desgraçado índio, que nos deu tão bela ocasião de admirar e de adorar os juízos de Deus. (D'ÉVREUX, 2007, p. 253).

O Brasil antes da influência ocidental não é o único país que se pode usar de exemplo para evidenciar que as categorias de gênero não são universais e atemporais. Nesse momento, volta-se à já mencionada sociedade africana lorubá, a qual a autora também já citada Oyèrónké Oyèwumí estuda com afinco.

O livro de Oyèwumí, *"A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero"* trata das mudanças epistemológicas, ou seja, de entendimentos, dentro da comunidade iorubá ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso iorubá. A autora inaugura sua abordagem deixando claro "Este livro não aborda a chamada questão da mulher. Este é um tema derivado do Ocidente" (OYÈWUMÍ, 2021, p. 15);

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria "mulher" - que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais - simplesmente não existia na lorubaiândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma "bio-lógica". Categorias sociais como "mulher" são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria: homem. A presença ou ausência de alguns órgãos determina a posição social. (OYÈWUMÍ, 2021, p. 18).

Ou seja, na visão da autora, o problema de gênero é um problema importado, que antes não existia na comunidade lorubá. Na medida que a autora progredia com seus estudos dentro daquela sociedade, percebeu que a categoria "mulher", que é muito presente nos discursos de gênero ocidentais, simplesmente não existia nas comunidades loruba antes do contato com o Ocidente. Não havia essa lógica ocidental baseada em uma ideologia do determinismo biológico, ou seja, uma concepção de que a biologia fornece uma base lógica para a organização do mundo social ao dividi-lo, por exemplo, em sexo forte ou frágil. Para os lorubás não se divide por gênero os seres humanos, nesta "bio-lógica", uma lógica pela biologia. As

categorias “mulher” e “homem”, somente foram introduzidas a este povo posteriormente, através do contato com povos ocidentais (OYÈRÓNKÉ, 2021, p. 18 - 19). A autora explica que para o ocidente, categorias sociais como “mulher” são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria, qual seja, a de homem. A presença ou ausência de alguns órgãos é determinante para estabelecer critérios essencialmente sociais.

Isso não quer dizer que a comunidade lorubá não tinha divisões sociais, ao passo que a autora vai explicar, conforme o desenrolar da obra, que a divisão social na sociedade lorubá era feita por critérios de idade e a sociedade era organizada de forma hierarquizada – entre pessoas escravizadas e seus governantes (OYÈRÓNKÉ, 2021, p. 85). Ou seja, antes da interferência ocidental, a natureza dessa sociedade era situacional e as posições sociais das pessoas mudavam conforme com quem interagissem. Ainda assim, a fonte dessa segmentação social não era o corpo, como aconteceu na história do ocidente.

Finalmente, o último exemplo ao qual se propôs analisar: o terceiro gênero na sociedade japonesa no período Edo, que vai de 1603 até 1868. É importante ressaltar que neste período histórico o Japão já tinha entrado em contato com povos Europeus, através do “Período de comércio *Nanban*”<sup>8</sup>. Mas não se pode chamar este período de colonização, tampouco houve grande influência do ocidente na cultura japonesa, já que o comércio entre estes povos, que vai da chegada dos primeiros europeus, oriundos de Portugal, em 1543, somente dura até a exclusão destes povos do arquipélago japonês entre 1637 - 1641, tendo em vista a promulgação de um Édito de Exclusão que expurgou os portugueses do país. O período coincide com o início do período Edo, que se dá com a ascensão do Shogunato Tokugawa<sup>9</sup>, que temia a influência do Cristianismo no Japão (HANE, 1991, p. 140).

---

<sup>8</sup>南蛮貿易時代, *nanban-bōeki-jidai*, “Período do comércio com bárbaros do sul”. Nanban significa, literalmente, bárbaros do sul, nomenclatura que ilustra a resistência japonesa aos ímpetus da colonização portuguesa.

<sup>9</sup>Sistema de governo militar, onde acendeu Tokugawa, o líder militar supremo. Os *shogun* eram governantes militares. O *Shogunato de Tokugawa* se trata de uma ditadura feudal que foi responsável por unificar o Japão como nação. É nesse sentido também que se dá o temor pelas influências externas e isolamento político-econômico do Japão (CANELLA, A. K. C., 2019, p. 90 - 140).

É preciso ter em mente que o Japão da Era Edo era governado por estritas regras, inclusive sobre quais penteados, roupas e armas poderiam ser utilizados a depender da idade, gênero e grupo social. A aparência expressava o gênero e a classe social do usuário – mas este gênero não necessariamente era binário. Havia nessa sociedade a figura do Wakashu<sup>10</sup>, que vai além da dicotomia de masculino e feminino e inclui nessa sociedade uma figura que constantemente é referida como um terceiro gênero. Este gênero era composto por jovens do sexo masculino entre sete até a casa dos vinte anos de idade – apesar de o termo juventude nesta época ser fluido e não estar ligado apenas a idade biológica. Muitas vezes a família, ou o próprio indivíduo, podia decidir sobre o início e o fim desta fase (BOHNKE, 2021).

No geral, os Wakashu ocupavam seu próprio espaço singular, possuíam regras únicas, convenções e estilo próprios. As roupas de Wakashu eram semelhantes às usadas pelas jovens solteiras, qual sejam, quimonos coloridos com mangas compridas e esvoaçantes. Ainda, quando jovens, esses indivíduos eram considerados livres de responsabilidades da vida adulta, mas sexualmente maduros – e eram objeto de desejo de homens e mulheres. Apesar de ser muito diferente do que experimentamos como moralidade no ocidente, esta cultura também tinha suas regras. Por exemplo: relações entre dois Wakashu não eram toleradas e qualquer relação sexual com homens terminava depois da cerimônia de maioridade. Ainda, a fluidez de gênero no Japão da era Edo não se aplicava para as mulheres. Um Wakashu era sempre um indivíduo biologicamente masculino (BOHNKE, 2021).

Estes exemplos nos ajudam a perceber que os conceitos de homem e mulher não são imutáveis, bem como tal binaridade não é universal. Ainda assim, é necessário saber em qual medida a moralidade e os papéis sociais se moldam por esta lógica e estabelecem os nexos causais entre conflitos no mundo e a binaridade de gênero. Para isso, é preciso também explorar o que foi pensado dentro do pensamento ocidental que posteriormente dita a binaridade de gênero, e é neste sentido que se faz necessário retomar por um momento a filosofia ocidental, tarefa que será assumida a partir de Simone de Beauvoir. Justifica-se tal escolha segundo o pensamento de Aimé Césaire, que explica que o movimento pós-colonial não se

---

<sup>10</sup>Do japonês 若衆, literalmente significa “pessoa jovem”.

trata de subestimar ou excluir aquilo que já foi pensado e nem apagar o que já foi produzido em favor do desenvolvimento do pensamento, mas sim reconhecer problemas que podem ser encontrados em discursos do colonialismo para então direcionar o olhar para soluções (CÉSAIRE, 1978, p. 27).

Parte-se para o exame de alguns fragmentos importantes da teoria de Simone de Beauvoir. A autora foi tardiamente admitida como filósofa, e um dos motivos é justamente por sua filosofia tratar sobre mulheres e sobre gênero – debates que não eram considerados questões filosóficas, apesar de hoje tais assuntos terem sua importância melhor reconhecida em diversos campos da filosofia, como a ética, a política e no âmbito da filosofia social (BERGOFFEN; BURKE, 2020).

Uma das grandes obras da autora é o livro: *O Segundo Sexo*, obra e, que a autora defende uma diferenciação importantíssima: entre gênero e sexo. Ela irá defender uma questão que, no paradigma ocidental, foi extremamente pioneira, qual seja, de que o sexo deve ser entendido como sexo biológico ligado a determinada genitália e está ligado a constituição do corpo, enquanto gênero é uma construção, para a autora, estritamente social;

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o Universo. (BEAUVOIR, 2009, p. 267).

Deve-se observar que a autora, ao fazer o contraponto da bio-lógica, acaba por tomar um argumento contrário – de que o gênero seria totalmente social, sem nenhuma base biológica. Este extremo já foi abordado no começo desta exposição, com o caso de David Reimer: portanto, é necessário insistir para que não haja confusão. Não se pretende defender que a identidade de gênero não possa ter

alguma base de fundo genético. O que se pretende defender é a diferença entre identidade de gênero (esta que pode ter fundo em cérebros constituídos de determinadas formas) e papéis sociais de gênero, estes sim, conforme defende Beauvoir, totalmente socialmente constituídos.

Ainda assim, Simone de Beauvoir sistematizou uma epistemologia feminista que até hoje possui muita importância. Na obra *O segundo Sexo* a mulher é considerada um indivíduo que tem sua liberdade circunstanciada pelo contexto no qual está inserido. Esta questão, sem dúvidas, é de extrema importância quando se considera os conceitos de papéis sociais de gênero e desigualdade de gênero na atualidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o pensamento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí é possível perceber que as categorias de gênero não são universais e atemporais, pelo contrário, quando presentes em determinada sociedade, se modificam com o tempo – ainda, é preciso diferenciar gênero de identidade de gênero. Portanto: a categoria “mulher” e a categoria “homem” são culturais enquanto entendimento de papéis sociais ligados ao gênero, apesar de a identidade de gênero admitir o aspecto biológico como, por exemplo, as configurações cerebrais de diferentes sujeitos.

Por fim, movimento inverso ao que tem sido feito, de entendimento do ser humano não tendo como “homem” o ideal de direitos. Na verdade, é preciso identificar o problema da binaridade nas diferentes questões de gênero que nos cercam, e pensar o direito não para equiparar ao gênero homem, mas pensado para seres humanos – e seres humanos são mulheres e homens cisgênero e transgênero, não necessariamente binariamente compreendidos, que compõe toda gama de sexualidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉA T. et al. *Intersexo: entre o gene e o gênero*. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0004-27302005000100001>> Acesso em: jun 2022

BBC. O índio executado a tiro de canhão tido como 'primeiro mártir da homofobia no Brasil'. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55462549>> Acesso em: 22 outubro de 2021.

BEAR, M F; CONNORS, B. W; PARADISO, M. A. *Neurociências - Desvendando o Sistema Nervoso*. 4ª Edição, Artmed, 2017

BOHNKE, C. *The Disappearance of Japan's "Third Gender"*. JSTOR Daily. Politics & History. 2021. Disponível em: <<https://daily.jstor.org/the-disappearance-of-japans-third-gender/>> Acesso em: 14 junho de 2022

BERGOFFEN, Debra e BURKE, Megan. *Simone de Beauvoir*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edição de Verão de 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/beauvoir/>> Acesso em: 22 junho de 2021.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo; tradução Sérgio Milliet*. 2.ed. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2009.

BROWN, R. G. *Disforia de gênero - Transtornos psiquiátricos - Manuais MSD edição para profissionais*. MD, East Tennessee State University. Atualizado até abril de 2021. Disponível em: <<https://www.msmanuals.com/pt/profissional/transtornos-psiqui%C3%A1tricos/sexualidade-disforia-de-g%C3%AAnero-e-parafilias/disforia-de-g%C3%AAnero>> Acesso em: 24 maio 2022

CANELLA, A. K. C. *Direito, Trabalho e a Proteção da mulher no Japão: Uma Análise Jurídico-Antropológica*. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 04, Ed. 05, Vol. 04, p. 90 - 140, maio de 2019.

CAPONI, S. *Biopolítica e medicalização dos anormais*. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000200016>> Acesso em: 24 maio 2022

CÉSAIRE, A.. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

D'ÉVREUX, Y. *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Tradução de Dr. César Augusto Marques. Edições do Senado Federal, Volume 94, 2007.

FOUCAULT, M. *Les Anormaux*. Paris: Seuil, 1999.

GAUDENZI, P. *Intersexualidade: entre saberes e intervenções*. Cadernos de Saúde Pública. 2017. Doi: 10.1590/0102-311X00000217 Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/csp/a/9YDR5zQjcpKFhbLBkcKR8Km/?lang=pt&format=pdf>> Acesso em: junho de 2022



HANE, M.. *Premodern Japan: a historical survey*. Boulder: Westview Press, 1991. p. 140.

LE DOEFF, M. *L'Étude et le rouet – Des femmes, de la philosophie, etc.* Paris, Édition du Seuil, 1989.

MACHADO, F. *O binarismo no contexto esportivo: um corpo "entre" polos*. 2020. Disponível em: <<https://ludopedio.org.br/arquibancada/o-binarismo-no-contexto-esportivo-um-corpo-entre-polos/>> Acesso em: 24 maio 2022.

MUELLER, S. C. et al. *The Neuroanatomy of Transgender Identity: Mega-Analytic Findings From the ENIGMA Transgender Persons Working Group*. *The Journal of Sexual Medicine*. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2021.03.079>> Acesso em: 24 de junho de 2022

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. ISBN 978-85-8086-650-6. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

OYÈWUMÍ, O.. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈWUMÍ, O. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/afrikas/sobre-o-afrikas/grupo-de-estudos-2/textos-discutidos/>>. Acesso em: 22 setembro de 2021.

PEMBER, M. A. *Two Spirit' Tradition Far From Ubiquitous Among Tribes*. 2016, Rewire News Group. Disponível em: <<https://rewirenewsgroup.com/article/2016/10/13/two-spirit-tradition-far-ubiquitous-among-tribes/>> Acesso em: 14 junho de 2022.

PEREIRA, S. M. *A luta necessária e urgente pela legalização do aborto no Brasil*. Brasil de Fato. Saúde Pública. 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/09/28/artigo-a-luta-necessaria-e-urgente-pela-legalizacao-do-aborto-no-brasil>> Acesso em: 12 junho de 2022.

REINACH, F. *Quando o aborto é uma estratégia reprodutiva*. Estadão. 2012. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/noticias/geral,quando-o-aborto-e-uma-estrategia-reprodutiva-imp-,859937>> Acesso em: 14 junho de 2022.

ROSA, G. R; MACHADO, R. C. F. *Simone de Beauvoir: uma filósofa feminista*. In: PACHECO, Juliana. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Editora Fi, 2016. p. 233 - 254.

VEIGA, E. *O índio executado a tiro de canhão tido como 'primeiro mártir da homofobia no Brasil'*. Reportagem BBC News Brasil. 2020. Disponível em:

<<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55462549>> Acesso em: 14 junho de 2022.[]

## 9. CORPOS INSUBMISSOS, NARRATIVAS INCONSTANTES: PENSAR LIBERDADE INDIVIDUAL A PARTIR DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-09>

*Pedro Pennycook<sup>2</sup>*

### RESUMO

Trata-se de articular algumas consequências políticas de pensarmos relatos sobre si a partir do multinaturalismo ameríndio. Narrativas sobre si e a valorização da fala em primeira pessoa aparecem no campo político, ao menos desde a modernidade, como uma das formas privilegiadas de garantia de reconhecimento, a nível individual, e resolução de sofrimento, a nível social. No entanto, posições dessa ordem costumam recair em compromissos ontológicos essencialistas, bem como uma conceituação fortemente autocentrada de liberdade. Num primeiro momento, critico tais posições, voltando-me sobretudo à figura da “propriedade de si”. Após, será questão de mostrar como poderíamos encontrar nas obras de Butler, Preciado e nas cosmologias de inspiração perspectivista certa corporeidade insubmissa a narrativas identitárias rígidas, reconhecendo-as agora como frutos puramente pragmáticos de responsividade a múltiplos jogos de linguagem. Sugiro que liberdade possa não mais ser conceituada como uma propriedade representacional de um *eu* auto-idêntico, mas uma habilidade de indeterminação corporificada que se expressa através de práticas sociais. Ao invés de nos perguntarmos pelos meios de nos predicarmos, trata-se de pensá-la como uma forma de vida que permita alargar nossa agência corporificada em primeira pessoa na busca por emancipação.

Palavras-chave: Perspectivismo Ameríndio; Teoria queer; Narrativas em primeira pessoa; Liberdade individual.

### INTRODUÇÃO

Hoje eu gostaria de debater com vocês a partir duma hipótese na qual estou atualmente trabalhando. Em termos mais ou menos sintéticos, poderíamos colocar suas premissas da seguinte forma: (1) agência em primeira pessoa, que estou tomando aqui como um termo mais preciso para ‘liberdade individual’, não implica

---

<sup>1</sup> Escrita em vistas de apresentação oral, esta comunicação é fruto de uma iniciação científica sobre narrativas em primeira pessoa como dispositivo diagnóstico de sofrimento social, desenvolvida na Universidade Federal de Pernambuco com auxílio do CNPq (PIBIC 2021 - 2022). Agradeço ao meu orientador, Filipe Campello, e ao professor Marcos Silva, pelos comentários e sugestões a uma versão prévia.

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Graduando em Psicologia pela Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE). E-mail: pedro.pennycook@ufpe.br.

em posse representacional de si; e posto que liberdade não seria um atributo mental de representar experiências subjetivas, tampouco deveríamos falar em “indivíduos livres”. Melhor seria falarmos em formas livres de vida; quer dizer, como um conjunto público de procedimentos que nos permitem agência singularizada (2). E se não precisamos apelar para propriedade de experiências subjetivas, defendendo, e é esta propriamente a hipótese de hoje, que quando falamos de liberdade como agência em primeira pessoa, devemos nos ater sobretudo a práticas corporais (3). Práticas ou atos esses que busquem singularizar nossas experiências enquanto agentes corporificados entre demais agentes desta ordem – eis sobre qual prisma busco repensar liberdade. A apresentação seguirá então o itinerário das premissas até o argumento, como notam.

## 1 LIBERDADE COMO PROPRIEDADE DE SI<sup>3</sup>: NARRATIVA E IDENTIFICAÇÃO

Começemos então por analisar esta figura a ser criticada, a de uma liberdade como propriedade subjetiva dum indivíduo. Podemos começar com algumas perguntas: quando alguém fala sobre uma experiência subjetiva, o que exatamente se passa ali? O que significa dizer que temos experiências, quem é esse “eu” e o que exatamente nelas seria “seu”? Numa cena dessa ordem, na qual um sujeito relata a si mesmo para ao menos um outro, costumamos denominar àquele que enuncia uma subjetividade como seu dono (*PI*, §398-400). Em nossa fala cotidiana, ser um sujeito ou um agente confunde-se, ao menos num primeiro momento, com auto-apropriação, da qual a narrativa que faz de si testemunharia. Sou sujeito pois, até lá onde minha narrativa alcança coesão, até lá onde consigo delimitar as fronteiras das experiências que relato como minhas, haveria uma primeira pessoa que as sintetizaria numa vida proprietária (BUTLER, 2005). Há sempre um *eu* substancial ao qual posso fazer referência, e que seria a mais acessível e bem-acabada imagem da minha experiência singular.

Costumamos chamar a esse tipo de operação autorreferencial como identificação. Dizer que sou sujeito de uma vida, da minha vida, passaria por afirmar-

---

<sup>3</sup> Para boas abordagens analíticas deste conceito de liberdade, com enfoques tanto em suas versões liberal e neoliberal, ver respectivamente MACPHERSON, 1979 e COHEN, 2001.

me como proprietário<sup>4</sup> não só dum agrupamento de experiências heteróclitas e cronologicamente desconexas, mas sobretudo como aquele capaz de representá-las e reuni-las de forma sintônica. A apropriação em primeira pessoa narrativizaria nossa memória; escrevê-la-ia como uma história (CAVARERO, 2000; RICOEUR, 2014). A sintonia entre as experiências que relato como minhas e a agência com a qual outrora as realizei não seria senão uma forma mais inspirada de atestar identidade. Ser livre seria etiquetar experiências sob o signo comum de seu dono. Identidades essas pensadas como uma espécie de antessala reflexiva, marcada por forte sentimento daquilo que Charles Taylor (2001) acertadamente chamara interioridade (*inwardness*), comumente substanciada neste homenzinho que viveria “na nossa mente” e que chamei de *eu*.

Nesse prisma que mencionei, para serem socialmente reconhecidos como livres, sujeitos seriam identificados aos predicados com os quais são determinados, o que permitiria negociarmos políticas de maior inclusão social. Butler afirmará como: “esses construtos de identidade servem como pontos de partida epistemológicos a partir dos quais emerge a teoria e a política é formulada. No caso do feminismo, a política é ostensivamente formulada para expressar os interesses, as perspectivas das ‘mulheres’” (2003, p. 223). Foram através de identificações como essas que se tornará possível não mais patologizarmos sexualidades, por exemplo. No entanto, vê-se que a estratégia para essa minoração não vem sem seus compromissos. Pois, poderíamos nos perguntar se esse não seria também por si mesmo um ato violento. Impelir a nós que nos organizemos tal qual propriedades cujas fronteiras deveriam ser vigiadas, ao preço de não mais sermos reconhecidos como agentes dotados de racionalidade, bem poderia ser uma injunção a restringir nossa liberdade à de meros gestores de predicados.

Pois, lembremos como identidades só se tornaram questão de ordem, só vieram a convir, quando da exclusão daqueles que não deveriam – ironicamente – falar por si mesmos. Daí o porquê não abrir mão da possibilidade narrativa. Falar em primeira pessoa não precisa se confundir com relatar a propriedade de um *eu*, mas

---

<sup>4</sup> Em sua crítica ao sujeito como senhor [*Herr*] ou proprietário [*Besitzer*] de experiências, Wittgenstein pensa sobretudo numa cena puramente epistemológica; quer dizer, à primeira vista, apartada de implicações políticas. Para uma discussão na qual estas são exploradas, e da qual atesto a importância para minhas intuições aqui trabalhadas, recomendo SMITH, 2002.

ainda é a via privilegiada de inserção de experiências subjetivas de sofrimento no debate público, sobretudo daqueles que historicamente nunca puderam fazerem suas vidas escutadas senão como ruído (CAMPELLO, 2022).

Identidades nunca foram a primeira estratégia para garantir liberdade. Os identificados não eram senão o substrato da anormalização da vida, não eram senão os *eus* anormalizados via predicação. É dessa injunção à nomeação de si, à auto-apropriação que se proliferaria uma gramática de vida cuja inserção só poderia se dar como uma forma mesma de exclusão tacitamente assumida (BUTLER, 2003, p. 230 - 231; PRECIADO, 2013, p. 101). Butler está dentre as autoras atentas à função que a apropriação subversiva de predicados pode exercer na emancipação de grupos marginalizados. Ainda assim, trata-se duma apropriação parodística da pragmática que subjaz às ditas identidades sexuais. O objetivo é implodir o absurdo delas através duma elevação ao seu paroxismo, como se a violência se tornasse cômica porque finalmente inócua. A paródia funcionaria como uma destituição imanente da gramática identitária e do primado da diferença sexual através do domínio dum conjunto de práticas corporais e linguísticas. O identificado era o abjeto<sup>5</sup>. Se as fronteiras demarcam a liberdade dos indivíduos racionais, haveria que se administrar com muito mais afincos os que nos seus jardins não poderiam passear.

Butler e Preciado, autores do que ficara conhecido como Teoria *Queer*, mencionarão por exemplo como advogar por uma reapropriação não-crítica de categorias sexuadas – como as da Mulher universalizada, frente ao Homem – poderia ser aceitar cedo demais a manutenção duma forma de vida violenta (BUTLER, 2003, p. 223). Essa era – e é, tal como penso – uma das estratégias fundamentais de retroalimentação do sofrimento. Que precisemos organizar nossa singularidade por sua nomeação compulsória<sup>6</sup> em termos de posse, e que devamos nos identificar ontologicamente com predicados, que supostamente organizariam nossas vidas de modo a serem reconhecidas, não deveria ser aceito tão apressadamente como a maneira privilegiada de emancipação.

---

<sup>5</sup> Como fica claro ao lermos o relato que Fanon faz de sua chegada à França, por exemplo. A identidade se lhe interpela, ela vem sempre de fora, de um outro que o identifica para poder dele se diferenciar. Ela aparece como demarcação simbólica das diferenças corporais interditas, um predicado pelo qual o outro deverá ser subsumido. Ver o quinto capítulo de *Peles negras* (FANON, 1952).

<sup>6</sup> Cf. o segundo capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade* (FOUCAULT, 1998).

## 2 FORMAS DE VIDA E CRÍTICA DA IDENTIDADE

Tudo se passa como se a enunciação em primeira pessoa necessariamente precisasse nos comprometer com uma substância à qual se refira. Haveria, a meu ver, uma confusão entre a posição pronominal em primeira pessoa, que aparece como recurso de maior inclusão e reconhecimento de singularidades, e a substancialidade daquele *eu*<sup>7</sup>. O que seria uma negociação acerca dos usos linguísticos que lançamos mão para falarmos sobre nossas experiências passa assumir compromissos de feições ontológicas (PRECIADO, 2013, p. 374). Uma ontologia rígida, cujos compromissos sociais, de forte coerência subjetiva, de repressão do que não pode se inscrever como parte daquela história que relato de mim, parece não ser necessária. Pergunto-lhes: para que uma violência política fosse suprimida, deveríamos mesmo apelar para outra forma de sofrimento? Que liberdade é essa que garantimos via predicação subjetiva?

Felizmente, gostaria de lhes dizer que não creio ser necessariamente esse o caso. Se pensamos “liberdade individual” por um viés pragmatista, não precisamos apelar para essa hipostasiação<sup>8</sup> do sujeito pronominal. Não só não existiriam identidades – no sentido forte, ontológico, que mencionei – como tampouco haveria algo como um *eu* que as reunisse numa única identidade interior e privada. Liberdade pode ser recolocada, da forma como penso, tal como resultado dum alargamento em nosso inventário de *affordances*. Esta é uma frase cheia de informações e que precisa de detalhamento. Nesse momento final, procurarei detalhá-la fazendo recurso a dois exemplos, os relatados por Paul Preciado em suas experimentações de *gender hacking* e os comentários de Viveiros de Castro acerca de práticas xamânicas entre certos povos ameríndios.

---

<sup>7</sup> Para duas críticas distintamente motivadas à hipostasiação do eu, ver SMITH, 2002 e LACAN, [1948, *A agressividade em psicanálise*] 1998.

<sup>8</sup> Cf. SILVA, 2017.

### 3 LIBERDADE COMO MULTIDIVERSIFICAÇÃO CORPORAL

Vejam os então primeiro o que nos diz o antropólogo. Grosso modo, para Viveiros de Castro, as cosmologias ameríndias seriam definidas por certa ubiquidade ontológica do humano, contraposta à multitudine natural. O que diferenciaria os animais, incluindo a nós, e alguns entes “não-animados” entre si não seria exatamente o pertencimento exclusivo a certa espiritualidade avançada ou racional. Em dimensão ontológica, todos nós habitaríamos um mesmo e compartilhado plano, sendo a posição humana permeável à ocupação por demais animais – daí sua inconstância. A diferença entre nós residiria, antes, no modo como *incorporamos* a este espírito: ou seja, nossas formas distintas de vida seriam demarcadas por nossas possibilidades de interação com demais corpos no mundo. A dimensão fundamental, aqui, não é mais a do espírito que se representa, mas a do corpo que age. Formas de vida, para ele, são expressões corporais singulares dum mesmo plano ontológico; o que nos singulariza não é senão o *know-how* que se nos adviria de potencialidades somáticas próprias a cada natureza.

Nessa esteira, os xamãs seriam para ele seres fronteiriços às diferenciações somáticas. Capazes de habitar e jogar a partir de múltiplas formas de vida, seus trajes ritualescos funcionariam tal qual “instrumentos”, e aqui eu o cito: “vestes xamânicas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder *funcionar* como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder [ou ornamentar] sob uma forma estranha.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 394). Suas palavras não poderiam ser mais claras: subverter a corporeidade determinada como a nossa, normatizada como própria a nós, não é senão um caminho para alargar nosso inventário de habilidades corporais<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Encontro ressonâncias para um modelo de liberdade pautado em habilidades corporais em afirmações como esta, de Giovanni Rolla (2018): “na medida em que o exercício de habilidades sensório-motoras é situado em um ambiente e gera *novas possibilidades de ação*, o enativismo radical está comprometido com a ideia de uma interação causal contínua entre agente cognitivo e ambiente – também chamada de acoplamento –, uma interação que pode ser interpretada como a formação de um sistema dinâmico” (itálicos meus).



O mesmo tipo de indeterminação somática aparecerá como forma de emancipação, talvez de modo mais clarividente, a alguém como Paul Preciado. Ao comentar sobre suas experimentações no mundo *drag*, o filósofo coloca como vestir-se de homem abre-lhe toda uma “nova cartografia da cidade” (PRECIADO, 2013, p. 373), torna-lhe possível perceber e interagir com o ambiente público de formas inusitadas e impossíveis àqueles interpelados pela diferenciação sexual como “mulheres”. O que muda para Preciado não seria a forma de se interpretar e representar, mas de agir sobre o mundo. Sua liberdade é sobretudo corporalmente expressa através dessa indeterminação que implode um corpo naturalizado, pretensamente fisiológico.

De forma similar ao conceito performativo de Butler, o qual levo com alta estima nessa pesquisa, se identidades não são senão formas sociais de performar a uma norma, um “movimento gramatical” (PI, §401), poderíamos pensar que liberdade seria uma forma de nos emancipar de interações determinadas com nosso ambiente. Esse foco na interação entre um organismo e seu ambiente está denotado nos projetos de cognição corporificada, como o de Gibson, de quem emprestei o termo *affordance*. De modo operacional, *affordances* são oportunidades de interação com o ambiente que se apresentam a um dado organismo desde a configuração corporal que este expressa (GIBSON, 2015 *apud* CARVALHO, 2020, p. 99 - 100). Isso deixa claro como nossa responsividade a jogos, quer dizer, nosso pertencimento a grupos sociais, estaria determinado pela possibilidade de nos dispormos de modo sintônico diante dum ambiente – ou seja, mutualmente responsivo.

Como vocês viram nos exemplos de Preciado e dos xamãs ameríndios, haveria ali certo teor de imprevisibilidade na forma como nossos corpos interagem com o ambiente. Poderíamos mesmo dizer que seus objetivos são os de subverter a determinidade da sintonia para com ele; como se tudo se passasse em direção de multidiversificar e expandir nossas práticas sociais através de certa singularização em nossa corporeidade. Questiono: não poderíamos dizer que isso expressa liberdade de forma muito mais produtora que a de sujeitos reflexivos, individualizados e auto-proprietários de subjetividades entrincheiradas?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apoiados num uso político de identidades como os encontrados na teoria *queer* e no perspectivismo, podemos pensar um conceito de liberdade que comporte certa insubmissão em nossas práticas corporais, que a sublinhe sobretudo como alargamento ou expansão do que é possível *fazer* como agentes corporificados jogando num ambiente. Uma *drag king*, como exemplifiquei, performa múltiplas identidades ao se sintonizar de acordo com o ambiente em que se encontra.

Os distintos nomes *drag* de Preciado, por exemplo, não são formas distintas de anunciar uma mesma natureza corporal, são performances sociais que multidiversificam ontologicamente seu agente, ao passo que atendem aos requisitos de pragmáticas próprias, específicas ao ambiente em que joga (PRECIADO, 2013, p. 373). Nas palavras do autor, até mesmo a cidade se modificaria. Operar modificações corporais como que expandiria o leque somático, o inventário de *affordances* que se lhes apareceriam para jogar com o ambiente. Esse será tópico para outra investigação. Sua liberdade não está na pluralidade com a qual coleciona predicados, mas na abertura de interação com o ambiente que os incorporar (e sublinho a função fundamental do corpo) lhe propicia. O que cai por terra não é um plano interior e espiritual, mas a pretensão duma natureza unívoca e determinada.

Há toda uma indeterminação somática que não acha inscrição em nossa gramática predicativa – em sua dimensão semântica de descrição identitária – para expressar liberdade em primeira pessoa. Se poderíamos pensar gênero e raça como performances historicamente determinadas, ou seja, um nível pragmático de pertencimento, devemos encontrar um conceito de liberdade que dê conta dessa indeterminação em nossas ações no mundo. Por ser fundamentalmente acerca de performatividade corporal, esse conceito não pode apelar para dicotomias entre corpo e mente, tampouco às de dimensões espirituais contranaturais. Daí que encontrei em Viveiros de Castro um aliado teórico.

Conseguimos jogar com diferentes regras, em diferentes ambientes; regras até mesmo subversivas e aparentemente contraditórias ou “anatomicamente impossíveis”; então por que ainda pensar liberdade como atestado identitário duma mestria substancial de si? Se, como coloca Wittgenstein, não haveria linguagem

privada, por que nossas negociações políticas ainda se servem duma gramática que nos imputa à privatização de nossas experiências, e que só reconhece nossas demandas por singularidade em termos de apropriação predicativa?

A meu ver, seria preciso aboli-la, e instaurar em seu lugar como que uma espécie de “comunismo narrativo”<sup>10</sup>, se me permitem brincar com a expressão original de Preciado. Uma construção dessa ordem precisa ser acordada para fazer jus ao máximo de indeterminação do que é possível fazer com nossa corporeidade, de como é possível atuarmos e interagirmos para além da fixação (ou da ficção) hipostasiada dum *eu*. Se isso pode, à primeira vista, parecer abstrato ou mesmo utópico, é sempre válida uma fórmula de Badiou: “é realmente no ponto de impossível de tudo isso [que está atualmente dado como realidade] que se situa a possibilidade de emancipação” (BADIOU, 2017, p. 57). Trata-se de insistir em como só o que ainda não existe é possível. Eis como liberdade deve ser conceituada para fazer jus à filosofia de nossa época: para além da hermenêutica, entremeada pelo movimento imanente da natureza que se multidiversifica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, J. *On Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CAMPELLO, F. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CARVALHO, E. Sintonizando com o mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras. In: ROLLA, G. & ARAÚJO, G.(eds.), *Ciência e Conhecimento*. Teresina: Edefpi, 2020, p. 81 - 108.

CAVARERO, A. *Relating narratives: storytelling and selfhood*. Londres/New York: Routledge, 2000.

---

<sup>10</sup> Trata-se de um termo provocativo. Penso evidentemente num contraponto linguístico, que comporte responsividade a normas de jogos de linguagem, ao “comunismo tecnossomático”, de Preciado (op. cit., p. 352).

COHEN, G. *Self-ownership, freedom and equality*. Cambridge University Press, 2001.

FANON, F. *Peau noires, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil/Points, 1952.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

MACPHERSON, C. *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1979.

PRECIADO, P. *Testo Junkie: sex, drugs and biopolitics in the pharmacopornographic era*. New York: The Feminist Press, 2013.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

SILVA, M. Notas sobre o que é ser racional (ou por que Descartes tem de estar errado). In: SOUZA, M. de; LIMA FILHO, M. de. (orgs.). *Escritos filosóficos II: linguagem e cognição*. Maceió: Edufal, 2017, p. 147-166.

SMITH, J. "No master, outside or in" – Wittgenstein's critique of the proprietary subject. In SCHEMAN, N.; O'CONNOR, P. (org.). *Feminist interpretations of Ludwig Wittgenstein*. University Park, PA: The Pennsylvania University Press, 2002.

ROLLA, G. Enativismo radical: exposição, desafios e perspectivas. *Princípios: revista de filosofia*. Natal, v. 25, n. 46, Jan.-Abr. 2018, p. 29-57.

TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 4. ed. Singapura: Blackwell Publishing, 2009.

## 10. ÉTICA AMBIENTAL E A QUESTÃO DA REFUNDAÇÃO DOS VALORES



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-10>

Antônio Adriano de Meneses Bittencourt<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo objetiva expor a problemática ambiental no plano da ética prática, na medida em que discute a possibilidade de uma resposta mais eficaz do ser humano frente aos desafios que o impelem a uma atitude solidária em relação ao meio ambiente. Partindo de autores como Ludwig Feuerbach, Agnes Heller e Gilles Deleuze, compreendemos que tais pensadores ensaiam uma proposta crítica a um *ethos* universal, em que, cedo ou tarde, se espera que toda humanidade alcance, em particular, em benefício da natureza. Ao contrário, partem de uma análise antropológico-filosófica que inclui o papel da individualidade como elemento seminal para a formação da *consciência*. Tal "apelo" à individualidade serve-nos como perspectiva teórica para recuperarmos, a partir do pensamento de Deleuze & Guattari, a concepção de *nomadismo*, por meio do qual aventamos a possibilidade de refundação dos valores. Com base nisso, cremos na necessidade de um filosofar cada vez mais distanciado de visões totalizantes do ser e do homem em favor das múltiplas configurações subjetivas e individuais que originam o curso da consciência na história da humanidade.

Palavras-chave: Ética; Indivíduo; Natureza.

### INTRODUÇÃO

Por todos os lugares, a temática ambiental, na medida em que se recrudescer e se aprofunda a crítica por parte de órgãos contrários à concepção de progresso nos ditames das regras do jogo econômico vigente, adentra os mais diferentes espaços do tecido social. Essa ampliação do debate, ainda que no cômputo geral demonstra-se favorável, como diria um filósofo utilitarista, não confirma um cenário factual de mudanças, muito embora, um grande avanço no tocante àquela causa tenha sido alcançado. Por maior concessão que seja feita a seus interlocutores, parte dessa discussão deve-se à *forma* como a mesma é conduzida, acenando, cremos, a um nível de exigência *muito maior* do que ela em si contempla. Com palavras mais

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ética e Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Possui mestrado e graduação em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista pelo Programa de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7504-3035>.

diretas, queremos dizer que podemos ter chegado ao ponto de declarar que os *esforços que se dirigem à construção de um panorama ético em que se espera um cenário de harmonia entre os povos deva ser abandonado pelo reconhecimento de um ethos que se forma na individualidade e a partir dela*. Nesse sentido, fazemos um movimento de reorientação no plano das discussões em ética prática buscando na liberdade individual, *criadora e consciente*, o ponto de partida para essa complexa e sinuosa jornada, não apenas reconhecendo os riscos, mas aceitando as contradições como parte inerente ao processo.

## 1 O DISCURSO AMBIENTAL HOJE: TOLERÂNCIA PARA SALVAR O PLANETA

### 1.1 Uma breve incursão na história

A história intelectual do Ocidente, com base na antiguidade grega uma vez mesclada com o Cristianismo e a concepção de progresso embrionária da revolução científica no século XVI, é profundamente marcada por conceitos que, na busca de se compreender o ser humano, criara *nuances* entre os mesmos. A ideia de democracia já nasce como expressão desse quadro, onde alguns eram desprovidos de certos direitos em função de critérios racistas e misóginos. Aristóteles, defensor de uma hierarquia *natural*, será o grande responsável por uma síntese filosófica desse período, que verá na racionalidade a maior e mais perfeita obra daquela, retirando, daí, conclusões seriamente problemáticas, como, por exemplo, a defesa da escravidão, ainda que tal prática fosse comum aos antigos (e no contexto das colonizações europeias a partir do século XVI).<sup>2</sup>

O Cristianismo, ainda que tenha provocado impacto na concepção greco-romana que tiranizava o ser humano por critérios preconceituosos<sup>3</sup>, soube tirar

---

<sup>2</sup> "É que quem pode usar seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto, quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo." (ARISTÓTELES. *Política*. Pontinha: Veja, 1998, p. 51).

<sup>3</sup> Comentando acerca da estratificação social no Império Romano, diz Will Durant: "Os escravos, como em toda a parte do Império, figuravam em último lugar. Eram menos numerosos do que na Roma de César, porém, tratados com mais espírito de humanidade devido às leis criadas por Constantino e à suavizadora influência da Igreja." (DURANT, Will. *História da civilização – Tomo IV: A idade da fé*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 5).

proveito da filosofia aristotélica, construindo um império moral que, assentado em uma ordem teológica, o oprimiu e executou diversos “adversários da fé”. Na modernidade, a racionalidade filosófica dará a si amplos poderes ao último para ditar a concepção de progresso a despeito dos prejuízos que ocasionalmente ela viesse trazer. Violência, escravidão e toda sorte de crimes contra a humanidade se seguiram, agora, com uma ὑβρις (*hybris*) associada ao progresso da humanidade, pois o mundo não é apenas um grande livro escrito em caracteres matemáticos, como em Galileu, mas deve ser dominado como se *domina* uma mulher.<sup>4</sup> Porém, no século XIX, em virtude dos grandes eventos que marcaram a época, um novo panorama de reflexões mudará radicalmente os rumos da intelectualidade europeia, tendo em Marx, Kierkegaard e Nietzsche os seus mais significativos exemplos.<sup>5</sup>

No século XX, marcado pela violência de duas guerras mundiais e brutais conflitos internacionais e locais, surgirão os movimentos de luta pela defesa dos direitos civis e da terra<sup>6</sup>, esse último, acompanhado da crítica ao tratamento da natureza e de suas espécies em função do egoísmo humano. Nesse panorama de horrores, agora captados por câmeras e satélites, surgirão autores como Lévinas, Hans Jonas e, no Brasil, os trabalhos de Leonardo Boff, autores que apostam, em linhas gerais, em uma ética baseada na responsabilidade ou no *cuidado* em relação ao outro. É sobre a exequibilidade dessa proposta que nos debruçamos nessa primeira parte.

---

<sup>4</sup> Uma importante contribuição ao ecologismo pode ser notada em sua vertente ecofeminista. Sobre a associação da mulher com a natureza, nos diz Roese (ROESE, 2008, p. 179 - 180): “Para o ecofeminismo, o mesmo sistema que sujeita a mulher também sujeita a natureza. O princípio de dominação regente é o mesmo. [...] A associação de mulher e natureza tem servido para a subjugação sob o pretexto de que ambas são de uma passividade natural.”

<sup>5</sup> Seguimos nesse aspecto não apenas a famosa obra de Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, mas o que escreve Hannah Arendt em *Entre o passado e o futuro*: “Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade. Foram eles os primeiros a ousar pensar *sem a orientação de nenhuma autoridade* (grifo nosso), de qualquer espécie que fosse”. (ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 56). As palavras da filósofa testemunham a drástica mudança no pensamento filosófico após Hegel, símbolo da máxima expressão da racionalidade do período moderno.

<sup>6</sup> É digno de nota mencionarmos dois pioneiros da discussão ambiental no século XX, Rachel Carlson (1907 - 1964) e Aldo Leopold (1887-1948). O trabalho desses dois importantes cientistas, chamando atenção a problemas como desmatamento, envenenamento e os demais prejuízos à natureza que a indústria promovia em nome do crescimento econômico, possuiu grande influência na consolidação do pensamento ecológico no século XX, abrindo um amplo debate onde diversos saberes se complementam no intuito de avaliar os problemas ocasionados pelo ser humano em função de interesses que põem em risco o futuro da existência de sua própria espécie no planeta.

## 1.2 Cuidado e Responsabilidade

Em primeiro lugar, o que podemos dizer acerca do *cuidado* como possibilidade *concreta* para construção de práticas de vivência solidárias à natureza? Na forma em que esse conceito é desenvolvido na ética, sobretudo, no ecologismo cristão, define-se como possibilidade de comprometer-se afetivamente com o outro, que pode ser tanto os da mesma espécie como todo o planeta<sup>7</sup> Ainda que haja nobreza nesse intento, somos forçados a suspeitar de sua efetiva concreção dada as catástrofes causadas pelo ser humano ao semelhante e à natureza em geral: Desse modo, perguntamos: *estariam todos os seres humanos inclinados a tomar parte no desafio ético em concessão à experiência inclusiva do outro com vistas à possibilidade de "trazer à luz" um cenário ético de partilhas humanas orientado a um mundo que se queira ecologicamente sustentável?* Essa é uma questão difícilíssima, sobretudo, se tomarmos com rigor a imagem do homem segundo as concepções filosóficas que se desenvolveram a partir do século XIX, marcado por dicotomias e interesses privados.<sup>8</sup>

Para os teóricos como Jonas<sup>9</sup> a *responsabilidade*, definida como o agir que mira a salvaguarda dos que virão, é única alternativa capaz de conter a marcha da humanidade rumo a uma iminente catástrofe. Jonas afirma, *não abrir mão* de eleger certos critérios como superiores aos demais. Mas não tem sido assim na história da humanidade? Quantos monstros serão precisos para nos convenceremos que o *Bem*

---

<sup>7</sup>Tomamos aqui as palavras de Boff sobre o paradigma em que se assenta os pilares de sua ética: "Cuidado e sustentabilidade são, ao nosso ver, as categorias centrais do novo paradigma planetário e os dois princípios capazes de viabilizar uma sociedade globalizada e possibilitar um desenvolvimento que satisfaça às necessidades humanas e dos demais seres da comunidade biótica" (BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus Editora, 2003, p. 28).

<sup>8</sup> Um traço "comum" entre os pensadores que sucederam às filosofias idealistas é a ênfase no *fato* como elemento de análise filosófica sobre o homem. Sobre isso, diz Löwith: "Na Grécia, a tarefa era alcançar a abstração do ser, agora, a dificuldade reside, inversamente, nisto, do alto da abstração hegeliana recuperar a existência. [...] como uma existência que se decide assim ou assado, ela é a oposição à época "sensata" e ao modo hegeliano de conceber, que desconhece um ou isto ou aquilo." (LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Unesp, 2014, p. 186 - 187).

<sup>9</sup> Em Jonas (JONAS, 2011, p. 153 - 157), a seção de seu *Princípio Responsabilidade* que melhor abrange a natureza do problema ético aqui tratado, situa-se no capítulo IV, onde enfatizará seu compromisso com o que interpreta como fins *valiosos* e *não-valiosos contra* a satisfação dos desejos.



é um dos conceitos mais problemáticos da nossa história?<sup>10</sup> Essa ótica apenas recrudescer se tomarmos como exemplo, os diversos usos da ciência e do conhecimento realizados pela humanidade. Outrossim, a república, saudada como instrumento de libertação e emancipação dos povos entre os iluministas, reduziu drasticamente o papel histórico de diversas formas de organização social que, representadas em sua maioria por grupos étnicos minoritários, assistiram impotentes a um forçoso processo "civilizatório", como denuncia, por exemplo, o trabalho do teórico marxista José Carlos Mariátegui acerca do massacre da cultura dos povos originários do Peru.<sup>11</sup> Essa "expectativa solidária" em relação ao ser humano acaba por chocar-se com o caráter egoísta<sup>12</sup> de suas ações, ainda que siga servindo de alternativa *razoável* por muitos autores.

Assim, perguntamos: *que valores estão implicados necessariamente na discussão sobre os fins das ações humanas no âmbito da ética ambiental? Qual é o propósito de se incluir a ideia de uma "fraternidade universal" para que a natureza*

---

<sup>10</sup> "Desconfiemos [...] dos que creem no Bem e o erigem em ídolo; não teriam chegado a isso se, debruçados honestamente sobre si mesmos, tivessem sondado suas profundezas ou seus miasmas." (CIORAN, E. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2014, p. 31).

<sup>11</sup> Uma importante contribuição para o estudo da legitimidade política dos povos originários para além da tradicional separação antropológica entre "primitivo e civilizado", encontramos na obra *Marx Selvagem*, de Jean Tillet, onde o pensamento de Mariátegui é recuperado nesse debate.

<sup>12</sup> Feuerbach distingue duas formas de egoísmo, a saber, um *natural* e outro, *moral*. O primeiro se associa ao instinto de sobrevivência e aos afetos em consonância às carências humanas que, de modo imanente, se elevam no homem e delinham o seu viver enquanto ser corpóreo e singular. O Segundo, é fruto do pensamento e orienta *externamente* nossas escolhas acerca de bem e mal, oriundas de fontes como a religião, a política e etc. Ainda que se creia que os homens, devido à evolução, caminham para formas mais aperfeiçoadas de administrarem os recursos que dispõem, os resultados das ações humanas são totalmente *imprevisíveis*, o que nos remete à distinção trazida por Feuerbach conquanto se considere a possibilidade de um agir coletivo que prescindia da singularidade e dos afetos como determinantes na relação indivíduo-natureza. Como exemplo, Moran explica que "O método da derrubada e queimada das matas não é apenas economicamente vantajoso, mas também ecologicamente eficiente". (MORAN, Emilio F. *Adaptabilidade humana*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 355). Na hipótese da aplicação dessa técnica em larga escala, ainda que seja preferível à compactação da terra pelo uso de máquinas, o que acaba por torná-las improdutivas, teríamos uma situação extremamente estressante em termos de adaptação humana, dada a elevação do clima, extinção de habitat de certas espécies, emissão de gases poluentes, etc., caindo mais uma vez no problema da exaustão do planeta. Dessa forma, não seria exatamente a utilização de uma técnica que poderia restituir o equilíbrio entre o homem e a natureza, mas a garantia de que diferentes soluções de manejo dos recursos possam coexistir livre de critérios que determinam as atuais demandas socioeconômicas (fundamentalmente regidas pelo lucro com base na equação produtividade=habilidade de execução / tempo), dado que a relação com a terra vai muito além de uma relação utilitária, mas também afetiva, estética etc. É justamente a insistência em transformar a terra em um objeto do mero "uso para um fim" que cremos infrutíferas propostas de reparação de perdas de recursos uma vez que articuladas no âmbito de uma lógica que se pauta pelo uso "eficiente" do tempo, se mantém incólume em sua lógica interna.

*fique livre dos intentos danosos da humanidade? Que relação existe entre a tolerância e a preservação da natureza? Acreditamos que essa inquirição nos leva a algumas conclusões que a maioria dos autores procuram evitar quando tratam a questão ambiental a partir de concepções espiritualistas ou psicológicas, sem enfrentar as contradições profundas que assolam a existência individual.*

## **2 O DISCURSO AMBIENTAL DO AMANHÃ: CONDUZIR O INDIVÍDUO AO ENCONTRO CONSIGO POR MEIO DA EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA**

### **2.1 Abandonar a humanidade, reencontrar o indivíduo**

O desafio que se coloca diante da ética ambiental considerando uma conjunção multirreferencial de valores implica em um risco para as formas historicamente consolidadas de pensar o homem, sua relação com o outro e com a natureza. Isso se deve, cremos, ao que Heller<sup>13</sup> (HELLER, 1992, p. 61), aborda acerca das concepções de *preconceito* e *tolerância* como atitudes independentes do caráter, indo mais longe afirmando que o conceito de tolerância, não é *historicamente eficaz* (HELLER, 1992, p. 61 - 62), mas um remédio *liberal* que desconhece a individualidade como fator preponderante para a formação da individualidade. Desse modo, Heller argumenta que “se quisermos nos libertar dos nossos preconceitos mediante o ato de colocar em questão todos os nossos juízos, perderemos, juntamente com os preconceitos, também as nossas convicções” (HELLER, 1992, p. 62).

Recorrendo a Goethe, a filósofa lança mão da crítica à noção de “liberalidade” nos conceitos, isto é, em se pensar as ideias de modo que prescindam do caráter individual daquele que pensa. Essa “ilusão coletiva” de se crer que as ideias se sobrepõem à individualidade é, a nosso ver, um erro categórico dos sistemas éticos que enfatizam esquemas deontológicos como soluções no campo das ações humanas. O preconceito não se radica apenas na ignorância, mas também na convicção.<sup>14</sup> Ao fazer das ideias razoáveis ou não-razoáveis, sempre se parte de um referencial que se supõe universal. Ora, é o indivíduo o único capaz de experienciar a

---

<sup>13</sup> HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

<sup>14</sup> HELLER, AGNES. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 62.

razoabilidade de seus sentimentos e ações, implicando, desse modo, que apenas ele tem a prerrogativa de deliberar acerca do melhor para si. Desse modo, a questão do indivíduo vai muito além do grupo. Em si, ele não reconhece um “lugar como seu”, sem que para isso seja-lhe imposto *de fora* uma marca, uma identidade, uma fronteira, sejam religiosas, étnicas ou de outro tipo. Nesse contexto, ao pensarmos em uma ética ambiental, deve-se levar em conta não os vários grupos organizados que sustentam uma “visão dominante”, pois ela não pode jamais explicar a complexidade de vivências individuais, mas resgatar no próprio indivíduo o caminho em direção à natureza.

## 2.2 Potenciais complicadores

De um ponto de vista global, se levarmos em conta a heterogeneidade dos valores que afluem sobre diferentes homens e mulheres em núcleos urbanos das sociedades industrializadas, em relação ao comportamento comumente partilhado nos grupos originários pertencentes a minorias étnicas, constataremos que há, nas últimas, uma maior coesão entre indivíduo e coletividade, algo já amplamente revisitado pela antropologia na divisão entre sociedade e comunidade. Sob um tal ângulo, não pareceria “razoável” crer na independência e autodeterminação dos indivíduos situados no segundo grupo, principalmente porque, neles, a ideia de indivíduo não existe na prática<sup>15</sup>. No entanto, se crenças e sentimentos *coletivos* são mais arraigados nesses últimos, de um ponto de vista estritamente biológico, a consciência não se forma sem a *individualidade*.<sup>16</sup> É curioso que muito da discussão no âmbito da ética ambiental, sobretudo nos países da América do Sul, em vista do volume de remanescentes de tradições originárias no continente, busque resgatar, a partir do modo de vida dos mesmos, uma forma mais sutil de relacionamento com o

---

<sup>15</sup> Tomamos a explicação de Gudynas (GUDYNAS, 2021, p. 141) ao tratar das etnias originárias que habitam os Andes, porém, cremos com razoável precisão que essa característica pode ser aplicada à maioria dos povos pertencentes a minorias étnicas.

<sup>16</sup> “Assim que experiências começam a ser gravadas na memória, os organismos dotados de sentimentos e consciência são capazes de manter uma história mais ou menos completas de sua vida, uma história de interações com os outros e de sua interação com o meio ambiente – em resumo, uma história de cada vida individual de como ela é vivida dentro de cada organismo individual, nada menos do que o arcabouço da individualidade”. (DAMÁSIO, A. *Sentir e saber: as origens da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 35).

meio ambiente<sup>17</sup> sem evidenciar a perda da individualidade entre esses povos, que, embora sob muitos aspectos superem os hábitos ditos “civilizados”, por outro, não são isentos de comportamentos controversos e até repulsivos.<sup>18</sup>

Portanto, em qualquer cenário que se busque uma solução “coletiva”, há o risco de se negligenciar o que há de mais *caro* no ser humano, a saber, a perda do direito de escolha sob o risco da vulnerabilidade a interesses alheios. Assim, é preciso “ousar” considerar a integralidade da individualidade, sua mais profunda história e conexão consigo antes de se prover medidas e soluções que falem “em nome da maioria”, o que evoca certo parentesco com a noção de tolerância com base no pensamento de Agnes Heller, uma vez que são ambos conceitos tomados por categorias vinculadas ao pensamento que se supõe “liberal”. Assim como o indivíduo pode agir sob os mais egoísticos intentos contra a coletividade, do mesmo modo, a última pode sufocar e oprimi-lo, como tem sido comum em exemplos históricos ou mesmo diante de formas de governo que se erguem sob o prisma do republicanismo.<sup>19</sup>

### 2.3 O “terreno” dos valores

Em um tratamento contíguo, poder-se-ia também tomar como problemática a ser enfrentada a questão dos *valores*, na medida em que, considerando a divisão acima estabelecida, entre as minorias étnicas, haveria maior resistência em enfrentar transformações. É exatamente essa dificuldade que acreditamos tocar de maneira

---

<sup>17</sup> Esse é outro tema estritamente delicado quando tratado de uma perspectiva ocidental. Gudynas (GUDYNAS, 2021, p. 141), relata as distorções que o termo *Pacha Mama*, de origem andina, tem sofrido entre ativistas e teóricos da defesa ao meio ambiente. Segundo o autor, o erro está em tomá-lo como sinônimo de natureza no contexto de um pensamento que separa o ser humano dela. Para Gudynas, a cosmologia dos povos andinos, não se comunica sob nenhum aspecto à ideia de natureza em que o homem a pensa como um *outro*. Mesmo o conceito de comunidade difere em relação ao comumente abordado pela sociologia clássica (Tönnies), na medida em que se alarga a todo o território incluindo todos os seres ali viventes.

<sup>18</sup> OLIVEIRA, Victoria Geórgia Cheuiche de.; OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Violência sexual contra crianças e adolescentes na reserva indígena de dourados, aldeias Jaguapiru e Bororó, Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. *Habitus*, Goiânia, v. 17, n.1, p. 197 - 220, jan./jun. 2019. Embora seja tema amplo, em território nacional é importante destacar os trabalhos da pesquisadora da etnia Terena, Linda Terena, que aborda a questão feminista no âmbito das comunidades originárias.

<sup>19</sup> Ilustrado nesse artigo ao comentarmos sobre o trabalho de José Carlos Mariátegui sobre a situação das etnias originárias do Peru diante do processo de instauração da república naquele país.

profunda o caráter prático de nossa proposta, uma vez que, tomando como referência a figura do *nômade*<sup>20</sup>, descortinamos uma situação permanentemente enfrentada pela maioria dos povos. Em tempos mais remotos, o ser humano precisou migrar para diferentes partes da terra com o propósito de encontrar condições que melhor o satisfizessem. Ainda hoje, um grande número de indivíduos e até de famílias inteiras deixam seu país de origem por diferentes razões. Na maioria delas, fugindo da própria morte<sup>21</sup>. Ainda que seja matéria de estudo, o fato é que mesmo as tradições que hoje consideramos "originárias", chegaram de terras muito mais distantes<sup>22</sup> e precisaram "deslocar" seus "referenciais" de origem (se é que possuíam), mostrando que os valores, mesmo em grupos onde há transformações mais lentas no comportamento e nos costumes, não se deve falar em valores "absolutos".

De fato, o caráter nômade, segundo Lins (LINS, 2018, p. 272) vai muito além de um mero deslocar-se no espaço, mas circunscreve-se nos limites de uma subjetividade *pós-metafísica*, que não se deixa pertencer a um *locus*, a um ponto fixo, estanque, mas converte-se em dobras sobre si próprio em um processo ininterrupto de posse e expropriação dos valores. Aqui há um "suave aceno" ao que Heller expõe sobre *libertar-se* dos preconceitos quando "estamos dispostos a negar confiança a nossas ideias, na medida em que o conhecimento e a experiência a contradigam de modo regular" (HELLER, 1992, p. 62), mas assimilar-se sempre em contiguidade aos destinos e ocasiões que favorecem tal. O exemplo mais drástico desse tipo de atitude pode ser encontrado nas tragédias de conflitos bélicos entre países, onde, em busca de salvar a si próprios, os indivíduos deixam para trás toda herança cultural que

---

<sup>20</sup> O nomadismo é um conceito extraído da filosofia de Deleuze & Guattari. Segundo explica o professor Daniel Lins, "Nômade" deriva-se de Nomos, um espaço ainda não limitado ou demarcado. (LINS, Daniel. O pensamento nômade. Nietzsche: Vida Nômade ou Estadia Sem Lugar. *Lampejo*, v. 6, n. 2, p. 271 - 286, jan. 2018.

<sup>21</sup> No momento em que redigimos esse artigo, persiste em pleno curso um conflito bélico entre Rússia e Ucrânia, iniciado "oficialmente" em 24 de fevereiro de 2022, mas aventado desde 2014 na ocasião da entrada de comboios russos na região da Criméia. Com a guerra espalhada pelas cidades ucranianas, deu-se uma verdadeira dispersão dos cidadãos daquele país em busca de sobrevivência.

<sup>22</sup> Como demonstra o estudo genético que associa as tradições originárias do Brasil aos beringianos, povos que habitaram as antigas regiões nas proximidades do Alaska e da Sibéria. SALES, S; SAID, T. *DNA antigo conta nova história sobre o povo de Luzia*. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/dna-antigo-counta-nova-historia-sobre-o-povo-de-luzia/>>. Acesso em: 24 de agosto de 2022.

possuem para se adaptarem a um novo território, sobretudo, se se trata de povos com heranças étnicas e históricas radicalmente distintas.<sup>23</sup> Tais exemplos, ainda que extremos, podem servir para compreendermos que a ideia de um nomadismo ético (se assim podemos chamar uma ética que resgate a individualidade sem o ônus da culpa *egóica*, lançando mão do direito à liberdade a cada nova ameaça à autodeterminação do ser humano), figura como uma possibilidade diante de um mundo onde os contornos, sejam eles geográficos, étnicos, religiosos, cada vez mais se alargam em vista do avanço tecnológico, sobretudo em um contexto pós-pandemia, onde o mundo teve que se adaptar a novas formas relacionamento no intuito de diminuir o contágio.

### 3 SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM *ETHOS* NÔMADE

#### 3.1 O dilema do filósofo

A ética cristã já nasce em um mundo de cristãos e não-cristãos, sendo, portanto, um esforço em vão por parte de seus defensores, uma dialógica horizontalizada. Mesmo as éticas clássicas, de Platão e Aristóteles até Hegel, são produtos de um horizonte metafísico onde o fim é sempre o sujeito racional, portanto, são pensadas mediante o alto valor humano como criatura, em um *topos* que não se afasta do périplo do *eu*. Ao chamarmos Heller e Damásio nessa discussão, quisemos pontuar dois elementos que consideramos importantes em ética prática, a saber, a individualidade e a sensibilidade. De acordo com esses autores, o ser humano, como ser sensível, ainda que pertencente a um grupo, possui uma história que se desenvolve em seu interior e é por meio dela que encontra a posse consciente de uma escolha. A união entre esses dois aspectos, a saber, sensibilidade e história particular, produz a sutura desse abcesso, dessa lacuna que é a história da

---

<sup>23</sup> Conflitos no Oriente Médio em curso desde a guerra da Síria provocaram a saída de uma grande leva de famílias daquele território em direção a países da Europa. Na Dinamarca, a chegada de imigrantes muçulmanos tem sido contestada, em particular, com acirramento de tensões civis potencializado pela propaganda de anti-imigração provocada por políticos ligados à direita dinamarquesa. Entre as medidas para "eliminar" imigrantes do país, elaborou-se, em 2021, uma proposta de pagamento no valor de 20 mil dólares para todo aquele que manifestasse o direito de deixar o território dinamarquês.

humanidade, marcada por lutas e reestruturações.

A breve exposição feita no tocante às ideias de sociedade e comunidade tem como objetivo revelar que em qualquer parte, o indivíduo está só, ou seja, a inevitabilidade de circunstâncias desfavoráveis, seja por catástrofes climáticas ou conflitos armados, será sempre ocasião para que um novo horizonte de sentidos preencha a ameaça de derrelição sob as forças incontroláveis do destino. É desse cenário que se pretende aqui resgatar o valor do indivíduo enquanto tal: assumindo a ideia de que se pode estar em qualquer lugar, não há mais raízes em que ele possa "se agarrar". E dessa circunstância não se livra o filósofo quando se depara com problemas de ordem ética: a quem deve ser dada a "última palavra", ao indivíduo ou à coletividade? Essa talvez seja uma forma injusta de enxergar a questão, pois, sob esse ângulo, tende-se a considerar como mais "justo" que se pereça o indivíduo em favor da maioria. Porém, o que chamamos de individualidade aqui consiste unicamente no direito de se considerar o *ser humano integral*, em toda sua *experiência sensível* com o outro e com a natureza, tal como Heller faz anteceder o sujeito ao conceito.

### 3.2 Nomadismo e meio ambiente

Se é assim, o que podemos dizer da relação entre o ser humano e a natureza? Devemos esperar que cada um por si decida como deve agir diante da ameaça a um futuro sustentável? Exatamente. Não parece sensato, e acompanhamos Heller nisso, que a história dos povos possa trazer um cenário diverso daquele que persiste até hoje no tocante à conscientização ambiental pelo simples desejo de esperarmos uma abertura ao outro, ao *diferente*. Por mais nobre que pareça essa visão, fomentada no seio de uma sociedade amplamente embasada em um alto custo energético e no controle voraz das instituições financeiras, bem como sob o olhar de um mercado cada vez mais competitivo, ela não reflete o curso da história, como seu o sem-número de excluídos, desabrigados, famintos, doentes, miseráveis, e todas as vítimas de catástrofes políticas e econômicas que minam a liberdade de autodeterminação individual.

Se é somente no interior de uma individualidade, de uma experiência provida da própria história, que a consciência pode surgir, é somente nela que seus objetos podem ser compreendidos e apropriados de maneira sensível, afetiva e sincera. A plenitude dos conceitos, corroborada pelo uso constante e irresponsável obstrui a reflexão aprofundada, criando uma linguagem cansativa e inerte que se faz "bandeira dos oprimidos", repetida como mantra sob os auspícios de uma *mudança consciente* do estado de coisas. Ao contrário, é da individualidade que surge a energia do *não*, do vigor de uma resposta que não se conforma com *seu lugar*. O lugar é, contra toda fixidez, um lugar *qualquer*, onde o indivíduo pode se apropriar e se desligar quando assim o quiser. O lugar é todo o universo (Pacha), com tudo que nele existe e nos faz vivos em sua diversidade. É somente nessa troca fluida em que uma individualidade experiencia sua dependência *natural* da mundanidade que pode ela se elevar ao encontro, que pode ser possível uma *filosofia do encontro*. Assim, a individualidade é encontro, porque é também *perda*. Perda em relação a um grupo específico, a um lugar; perda de um *eu* definido, calcado, firmado e conformado. Encontro enquanto abertura, ressignificação, reescrita, novas geografias mentais, outros processos subjetivos de gozo e fruição. O nômade, esse ser abstrato, viajante sem destino, é, portanto, a figura da própria dança cósmica da natureza, que, a despeito das idas e vindas dos deuses, está sempre em harmonia consigo mesma.

### 3.3 Fim ou início de uma jornada?

Como nos diz Lins (LINS, 2018, p. 273) a diferença entre o nômade e o migrante é que, enquanto o último parte em direção a um local fixo, o segundo não prevê seu destino. Esse destino indefinido, sempre em direção ao desconhecido, é, em analogia ao tema da formação de um *ethos* que compreenda a individualidade como ponto de partida para a formação da consciência, a essência de uma proposta de revisionismo no campo dos valores que assistem de perto as transformações humanas. Nesse sentido, não existe um fim, um destino a que se queira chegar, mas deve-se aceitar o fato de que vivemos em contextos particulares que nos connexionam em razão de um movimento consciente com base em nossa própria experiência. A experiência da consciência, no entanto, pode descortinar caminhos diversos, levando a bosques e



paragens acolhedoras, mas também a lúgubres desertos. Esse contraste é precisamente o “motor” da história por trás da humanidade, uma eterna “luta heraclitiana” que antepõe as condutas nômades às sedentárias. O sedentário, aqui, refere-se ao campo dos arraigamentos, das soluções “prontas” dos acúmulos de dados em grandes computadores que definem uma subjetividade automatizada cujo propósito é gerar mais capital. A figura do nômade, esse andarilho que não sabe *bem* o que quer (nem mesmo se quer *o que quer*), pode ser o aporte para iniciarmos a busca de uma expectativa *real* acerca da consciência de pertencimento à Pacha Mama, reconhecendo que a consciência é fruto de uma individualidade que escolhe em fidelidade a si próprio, ainda que inclua os demais seres.

## CONCLUSÃO

Nesse artigo, dividido em três partes, refletimos sobre a possibilidade concreta de mudança efetiva na conduta que tem afetado o equilíbrio entre homem e natureza. Na primeira parte, nos concentramos na crítica ao universalismo ético de propostas como oriundas do pensamento cristão. Segundo cremos, tais autores, ao tratarem da questão ambiental, pensam-na sob a ótica do coletivo, radicando uma tal mudança como oriunda de uma visão global que se espera atingir. Além disso, integra à defesa do meio ambiente, um tema que lhe é alheio, a saber, a *salvação*. O homem precisa ser “salvo de si”, pois se encontra perdido em seu egoísmo e fome de poder.

Na segunda parte, elaboramos um esboço crítico à proposta supracitada que se orienta pela noção de individualidade, aqui exposta como fator determinante para o agir. Reconhecendo que o coletivo participa da formação da consciência, cremos, no entanto, que, antes de qualquer noção externa que se lhe apresente, o ser humano, é um ser dotado de uma história e essa define sua conduta imprevisível no campo ético. Essa “imprevisibilidade”, longe de ser um elemento “complicador” é, para nós, a chave para a possibilidade de um pensamento ético com expectativas reais sobre o destino do homem e da natureza. Em consonância a tal ideia, trazemos, na terceira e última parte, a proposta de um *nomadismo ético*, isto é, a tentativa *ousada* de se pensar a formação do *ethos* para além de um quadro referencial e sob a tutela do

sujeito que pensa a si em uma dimensão integral, por isso, histórica e particular, se valendo da constante transformação de suas convicções. Dessa forma, ao tratarmos em particular da ética ambiental, devemos reconhecer que o cuidado ambiental não prescinde de um sujeito *sensível* e que essa sensibilidade não se constrói com palavras, mas é fruto de uma interação, de um contato, por fim, do desenvolvimento individual de um *afeto* que, investigado *profundamente*, revelará ao ser humano a consciência de seu destino no universo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARISTÓTELES. *Política*. Portugal: Vega, 1998.

BOFF, L. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus Editora, 2003.

CIORAN, E. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2014.

DAMÁSIO, A. *Sentir e saber: as origens da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DURANT, W. *História da civilização – Tomo IV: A idade da fé*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 2021.

GUDYNAS, E. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2021.

HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

JAPPE, A. Crítica Social ou Niilismo? O "trabalho do negativo": de Hegel e Leopardi até o presente. *Sinaldemenos*. Ano 5, n. 9, 2013.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LINS, D. O pensamento nômade. Nietzsche: Vida Nômade ou Estadia Sem Lugar. *Lampejo*, v. 6, n. 2, jan. 2018, p. 271 - 286.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Edusp, 2014.

MARIÁTEGUI, J. C. *Regionalismo Y Centralismo*. Disponível em: <[https://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/html/mariategui\\_jc.html](https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/mariategui_jc.html)>. Acesso em: 12 de março de 2021.

MORAN, E. F. *Adaptabilidade humana*. São Paulo: Edusp, 2010.

SHERWOOD, H. O cristianismo como padrão se foi: a ascensão de uma Europa não cristã. Trad. Isaque Gomes Correa. São Leopoldo, 2018. Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/78-noticias/577275-o-cristianismo-como-padrao-se-foi-a-ascensao-de-uma-europa-nao-crista>>. Acesso em: 17 de ago. 2022.

OLIVEIRA, V. G. C.; OLIVEIRA, J. E. Violência sexual contra crianças e adolescentes na reserva indígena de dourados, aldeias Jaguapiru e Bororó, Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. *Habitus*, Goiânia, v. 17, n.1, p. 197 - 220, jan./jun. 2019.

SINGER, P. *A vida ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

PETROWSKI, J. S. *O encontro nômade entre Jorge Luis Borges e Gilles Deleuze*. 2013, 110 f. Dissertação de mestrado (Pós-graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013. Disponível em: <[https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPR\\_965ea488deaff5f07103a9eca01effe6](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPR_965ea488deaff5f07103a9eca01effe6)>. Acesso em 28 de ago. 2022.

ROESE, A. Ecofeminismo e sustentabilidade In: SOTER (org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SALES, S; SAID, T. DNA antigo conta nova história sobre o povo de Luzia. *Jornal da USP*. São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/dna-antigo-conta-nova-historia-sobre-o-povo-de-luzia/>>. Acesso em: 24 de agosto de 2022.

TIBLET, J. *Marx Selvagem*. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

WILSON, E. O. *Diversidade da Vida*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, 2012.



## 11. AMÉRICA HÍBRIDA: UMA VISÃO POPULAR



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-11>

Valentine da Silva Serpa<sup>1</sup>

### RESUMO

É sabido que o século XXI, para a tristeza de Francis Fukuyama, ainda gera homens e está longe do fim da história. O objetivo do presente artigo é construir reflexões desde aqui, América Latina, a partir de problemas contemporâneos de nossos povos, podendo levar em consideração outros com histórias similares – outros condenados na terra – também chamados de terceiro mundo. Haja vista que somos resultado de uma situação. Gostamos de ressaltar que nossa filosofia, ainda por ser jovem, não nos dá uma fórmula de como fazê-la, no entanto, sempre nos mostra que é necessário analisar a nossa realidade social e política, pensar o que nós não somos, o que estamos sendo e o que almejamos ser. Dado que os povos americanos têm feito a sua filosofia a partir da sua situação de dominados, o pretendido é pensar as formas de colonização a que os povos do sul ainda estão submetidos. Enquanto americanos do Sul, não devemos ignorar o conceito de “guerras híbridas”, conceito que aspiramos esmiuçar aqui, mas, grosso modo, caos administrado. O emprego do poder por meio de um conjunto de intervenções de toda ordem preparada sobre um Estado nacional, para exercer um fim fundamentalmente político. Ou qualquer tipo de agressão organizada que procura causar dano a um Estado nacional, buscando desestruturá-lo, transformando-o em um Estado falido, com o fim de apropriar-se de seu território, e/ou de seu imaginário coletivo, e/ou de seus recursos. Uma das maneiras é ao utilizar operações psicológicas, estas podem se tornar a arma operacional e estratégica dominante assumindo a forma de intervenção midiática/informativa. O principal alvo a atacar será o apoio da população do inimigo ao próprio governo e à guerra. Como consequência, será analisado o conceito de *lawfare*, processo de longo prazo que não se restringe à instrumentalização do aparelho judiciário para fins práticos utilizado na América Latina, e uma inferência das guerras híbridas. O intuito é refletir a partir daqui, com a filosofia deste continente, desde a nossa realidade, como uma forma peculiar de pensar, recorrendo à etimologia que vêm de pesar. A filosofia americana pesa o que nos ocorre, indaga os pontos de maior densidade da sequência de problemas que nos afetam.

Palavras-chave: Filosofia Americana; Guerras Híbridas; *Lawfare*.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS-CAPES). E-mail: val.serpa@gmail.com.

Certa vez um brasileiro escreveu que algumas perguntas devem ser feitas por nós incessantemente. E há outras que nos fazem ver a impossibilidade de estudar por estudar, sem compromisso e como se estivéssemos alheados do mundo e ele de nós. Tal brasileiro é o famoso educador popular (e até chamado de filósofo em países da América Latina) Paulo Freire. Perguntas como: em favor de que estudo, em favor de quem, contra que estudo e contra quem estudo, devem ser feitas. (FREIRE, 2002, p. 40) A intenção do artigo é pensar a filosofia da América Latina desde a nossa situação aqui e agora, para chegar ao *quehacer* filosófico.

Podemos pensar em que estudavam os filósofos desta América no século passado e pensar o que eles estariam estudando hoje. Seguindo a tradição, a filosofia de nosso continente sempre buscou a emancipação intelectual. E, para isso, as amarras que não nos permitia ter um pensamento livre e autônomo eram pesquisadas para que fossem superadas. Nossos problemas ontem apontavam que nosso subdesenvolvimento intelectual era causado por dependência econômica, colonialismo, neocolonialismo, distribuição de terra problemática, exploração, imperialismo, inúmeros golpes entre outros. Infelizmente ainda não superamos nossos problemas progressos e, todavia, ainda temos que lidar com algo desconhecido. Por isso, nosso palpite acerca do que deva ser examinado hoje são as guerras híbridas.

Acreditamos que a América Latina passa pelo mesmo drama do pós-guerras mundiais e entre ditaduras, e, continuará passando enquanto não esclarecermos em favor de quem e contra quem estudamos.

Leopoldo Zea (1912 - 2004) é um dos filósofos (latino-americanos) mais conhecidos, seus pensamentos foram de grande influência em discussões filosóficas, política, social e tem repercussão até os dias de hoje trabalhou o neocolonialismo na América Latina. Nossa hipótese é que as guerras híbridas, principalmente em forma de *lawfare*, dê seguimento ao neocolonialismo, uma das hipóteses levantadas por ele.

Queremos fazer um alerta, chegou uma nova guerra no mercado: a Guerra Híbrida. Um novo modelo orquestrado pelos Estados Unidos. De acordo com Andrew Korybko – autor de “Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes” – é uma combinação de dois instrumentos que servem para invadir, conquistar e controlar os

territórios de outros Estados considerados inimigos. Embora tenha sido criada, de acordo com ele, para promover ações entorno da fronteira russa, há vários elementos que mostram a aplicação dos instrumentos de Guerras Híbridas estadunidenses em outras partes do planeta, como na América Latina.

Korybko defende que a motivação dos Estados Unidos a agir é a luta pela manutenção de sua hegemonia, ou, renovação do imperialismo. O modo de fazer é por meio das revoluções coloridas e/ou guerras irregulares. (TOLEDO; RITROVATI, 2021, p. 46) A bibliografia e prática foi desenvolvida por meio do estudo e teste de métodos pacíficos de desestabilização de regimes, principalmente os escritos de Gene Sharp e outras publicações ligadas à *Albert Einstein Institution*. Um breve esclarecimento acerca dos modos de ação, a revolução colorida é passiva e apela aos valores de renovação política e ascensão da juventude. Utilizam belos fundamentos morais para justificar suas interferências imperialistas na política interna de outras nações. (TOLEDO; RITROVATI, 2021, p. 50).

Essas “revoluções” têm como eixo central sua estética: movimentos espontâneos, a ocupação de espaços públicos com atividades culturais e diversidade, a criação de novos atores políticos vindos de uma juventude; não à toa, as pautas políticas são bandeiras genéricas, como a já citada “renovação política” ou “combate à corrupção”, permitindo que haja uma elasticidade nas pautas para um segundo movimento do processo. (TOLEDO; RITROVATI, 2021, p. 50).

Já a guerra irregular é a opção caso a revolução colorida falhe, a ideia de não violência é deixada de lado. Mesmo assim, a revolução colorida serve ao propósito de dar corpo ao que virá a ser uma força irregular, uma guerrilha. E criar sua rede de apoio, criar legitimidade política e moral, todos fatores necessários para a manutenção e possível sucesso do esforço da guerrilha. (KORYBKO, 2018, p. 92). Assim, uma guerra assimétrica é iniciada, com o intuito de convencer parcelas cada vez maiores da sociedade que o regime em vigência é ilegítimo. (TOLEDO; RITROVATI, 2021, p. 54).

Nestas Américas golpeadas, mesmo sem conhecer o termo “guerras híbridas”, sabíamos da ilegitimidade do judiciário com nossos presidentes. Talvez por isso, o termo *lawfare* – uma das táticas da nova guerra – chegou antes.

A clara opção norte-americana pela guerra híbrida em detrimento da guerra convencional foi manifestada indiretamente, por exemplo, no discurso feito pelo então presidente dos Estados Unidos Barack Obama em 2014, quando afirmou: “O Exército americano não pode ser o único componente da nossa liderança. Só porque temos o melhor martelo não significa que todo problema seja um prego”. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 18).

No Brasil, a obra “*Lawfare: uma introdução*” foi publicada em 2019. Os autores apresentam o conceito como decisivo para iluminar nossa realidade e sublinham que mesmo com uma importância superlativa, estava oculto. De acordo com eles, ainda não havia outro termo que explicasse o fenômeno abrangido pelo termo e está é a razão – para eles – pela qual devemos aceitá-lo. A definição, segundo os parece, é o uso estratégico do direito para fins de deslegitimar, prejudicar ou aniquilar um inimigo. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 15). As leis e os procedimentos jurídicos são utilizados como armas de guerra para atacar o inimigo e para produzir os resultados que poderiam ser buscados ou que poderiam levar ao confronto bélico tradicional. Para os autores, o *lawfare*, em termos jurídicos, é pior que a guerra travada entre os Estados nacionais. Uma vez que o Direito Internacional Público e os direitos e deveres dos beligerantes não são reconhecidos, no *lawfare*, sob uma aparência de juridicidade, cometem-se todas as atrocidades, sem qualquer limite. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 15). Seriam as novas guerras justas?! É possível contar com técnicas de manipulação de informação para gerar um ambiente favorável ou aceitável para o uso das armas jurídicas contra o inimigo. A informação é manipulada para desorientar o adversário e criar um cenário irreal. A informação é coletada para obtenção de vantagem estratégica. A presunção de culpa é transmitida e o oponente é demonizado para a sociedade e para a opinião pública. Os meios de comunicação se tornaram o meio mais eficaz para moldar a consciência de uma coletividade com esses objetivos. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 28). A mídia



é utilizada para auxiliar ao *lawfare*, criando suspeitas difusas sobre o inimigo escolhido, a fim de descredibilizar e de ocultar a falta de materialidade das acusações. As operações psicológicas ou propagandas são aliadas poderosas dos estrategistas, e foram ao longo da história. Os autores comentam que agora essa é a dimensão central e talvez a mais violenta. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 28). Aqui também comparam com as guerras do passado, em que a propaganda era espalhada por meio de rumores, e com a invenção da imprensa – há aproximadamente quinhentos anos – houve uma profunda transformação, elevaram-se os índices de alfabetização, tendo a palavra escrita se tornado o método dominante na transmissão da informação. Só a partir da Segunda Guerra Mundial que as imagens, tanto nas revistas quanto nos cinemas, tornam-se imprescindíveis à guerra. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 28).

No caso dos EUA essa arma não convencional é potencializada pelo uso exclusivo ou concomitante do FCPA – Foreign Corrupt Practices Act, uma lei norte-americana que vem sendo adotada para ampliar a jurisdição dos Estados Unidos para outros países. De fato, qualquer elo com os Estados Unidos, desde o uso de sua moeda, de servidores lá situados, entre outros, como a seguir veremos, é suficiente para deflagrar ações de autoridades norte-americanas em outros países, viabilizando, assim, o *lawfare* com fins geopolíticos. Disso se infere, pois, que as guerras híbridas e o *lawfare* guardam uma estreita relação, sendo este um importante instrumento daquelas. (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 18 - 19).

No mesmo ano, 2019, na Argentina, Silvina Romano publica "*Lawfare: guerra judicial y neoliberalismo en América Latina*" e retoma a noção negativa de *lawfare*, conceito proposto por Charles Dunlap em 1999 na obra *Unrestricted Warfare*, para definir o método de guerra não convencional em que a lei é usada como meio para conseguir o objetivo militar. (ROMANO, 2019, p. 13). Para Romano, devemos ter uma perspectiva crítica em relação ao *lawfare* enquanto abuso da lei, materializa a assimetria, a colonialidade, a dependência inscrita nas relações internacionais.

Os Estados mais poderosos (como EUA) utilizam o Direito para impor (por vias mais ou menos violentas) uma determinada ordem lhes é conveniente a seus interesses (econômicos, políticos, de segurança nacional etc.). Dada esta postura, os sistemas legais e aparelhos judiciais de países considerados "inimigos" da liberdade, a democracia, etc., são catalogados como falidos, corruptos ou que não reúnem os "padrões de legalidade corretos" (segundo define os EUA/Ocidente). (ROMANO, 2019, p. 13, *tradução nossa*).

Já este ano, João Ricardo Dornelles, no primeiro volume da coleção em homenagem à jurista Carol Proner: "*Lawfare e América Latina: a guerra jurídica no contexto da guerra híbrida*", argumenta que já presenciamos desde meados da primeira década deste século, a utilização da guerra híbrida como forma de atuação política no sentido de desestabilização da ordem democrática através da destruição dos adversários políticos, passando a tratá-los como inimigos. (RAMINA, p. 64). Nesta mesma edição, Marta Skinner, pontua que enquanto a primeira década do século XXI houve uma onda forte de esquerda a ocupar o poder (da Argentina à Venezuela, passando por Uruguai, Brasil, Paraguai, Bolívia e Equador), a década seguinte marcou uma virada para a extrema direita com a grande contribuição de estratégias golpistas impulsionadas pelos Estados Unidos para reocupar o subcontinente. (RAMINA, 2022, p. 126). Ainda no gancho de Marta, tendo em vista nossa geopolítica global cada vez mais polarizada entre EUA e China (tomando a cena inteira da conjuntura internacional) e em mutação. Sem falar a aprovação do BREXIT, a volta da Rússia à condição de segunda maior potência atômica mundial, a ascensão do Irã em claro confronto com EUA e Israel (RAMINA, 2022, p. 126), enfim, Fukuyama estava enganado.

Todos os exemplos citados podem ser casos de guerras híbridas – guerras realizadas em mais de uma dimensão não é propriamente uma novidade. Conceito de guerra híbrida emerge com maior nitidez no contexto de ondas de protestos que tiveram início em 2010 e atingiram diversos países do mundo árabe e que depois chegaram à Europa e à América Latina (MARTINS; MARTINS; VALIM, 2019, p. 18) – no entanto, o escopo do presente artigo é tratar sobre os conceitos de guerras híbridas e *lawfare* desde a América Latina.

Já é lugar comum falarmos nas consequências globais e políticas de uma das grandes crises do capitalismo iniciada em 2007-8, que perdura até agora. A partir dali verificou-se um profundo retrocesso ultraconservador, nas palavras de Dornelles, atingindo diretamente as conquistas de direitos, as políticas públicas de bem-estar social e as instituições democráticas. Para Dornelles, como consequências temos experienciado um giro à direita ou à extrema-direita, aumento da aporofobia, da precarização dos trabalhadores, da intolerância, do racismo, do patriarcalismo que compõe o conjunto de ideias fascistas que se expandem em escala planetária. (RAMINA, 2022, p. 67).

Aqui entra o conceito de guerras híbridas, que de acordo com Amr Hdiefa, André Passos e Tatyana Friedrich, é um instrumento de ação realizado com mais intensidade no século XXI, que vai além de conflito armado militar, abarca manobras de diplomacia estratégica; guerra cibernética; utilização de redes digitais, inclusive lançando mão de *fakenews*; intervenção externa ou interna nas eleições dos países; a manipulação de grandes manifestações da população nas ruas; ingerência dos poderes locais, geralmente impulsionando redirecionamentos nas ações executivas, alterações legislativas significativas e influências profundas no poder judiciário. (RAMINA, 2022, p. 279). Explicam ainda que são dinâmicas desenvolvidas por um país ou grupo com maior poder, que monitora frequentemente seus alvos, países em desenvolvimento, com motivação geopolítica, econômica e financeira, como bem vimos na análise de Korybko.

Pela guerra híbrida, em geral a intervenção se dá de forma não explícita, aproveitando-se de momentos de descontentamento e/ou inquietação da população local, que passa a ser manipulada interna e externamente, gerando situações que aparentemente são de reivindicações coletivas legítimas. Discursos na área da moral e ética e a alegação de combate à corrupção também são ferramentas muito utilizadas na guerra híbrida. E tudo isso confunde a população e muitas vezes até os próprios meios de comunicação e divulgação. (RAMINA, 2022, p. 280).

Se tratarmos os acontecimentos de agora com uma lupa, veremos que são os mesmos da década de 70, com mais tecnologia. Agora, na América Central e do Sul, os países que no início do século tinham uma simpatia às políticas mais à esquerda, ou minimamente de maior bem-estar social, sofreram golpes semelhantes:

Na América Central e do Sul, vários países vêm sofrendo as táticas da guerra híbrida, que resultaram na deposição, por militares, do presidente de Honduras, Manuel Zelaya, em 2009; no afastamento de Fernando Lugo, presidente do Paraguai, em 2012; e no impeachment da presidenta Dilma Rousseff no Brasil, em 2016. Mesmo antes disso, as estratégias desse novo tipo de guerra podem ser vistas nas sucessivas tentativas de golpe na Venezuela (desde a de 2002, quando militares prenderam Hugo Chávez, fecharam a Assembleia Nacional e o Supremo Tribunal), na Bolívia (desde a vitória de Evo Morales em 2005, quando a Embaixada dos Estados Unidos passou a agir para derrubar o governo, apoiando fortemente a oposição nas tentativas de golpe de 2008, nas ações de 2015, até na renúncia do presidente em 2019); e no Equador (onde as ações foram sendo realizadas até que em 2010 policiais se amotinaram, invadiram o Congresso e tomaram o aeroporto da capital, gerando uma erosão paulatina da democracia no país, marcada pela forte repressão às manifestações contra as políticas neoliberais, em 2020 – tal como vem ocorrendo em outros países da região, tal como no Chile. (RAMINA, 2022, p. 281).

Para Amr Hdiefa, André Passos e Tatyana Friedrich, como vemos acima, estamos lidando com uma versão atualizada dos antigos planos dos países imperialistas para evitar avanços de governos sociais e reprimir oponentes de resistências populares em prol de um novo desenvolvimento de países até então subjugados, como foi a Operação Condor na América do Sul dos anos 70. (RAMINA, 2022, p. 283), A guerra híbrida é pensada para continuar até alcançar a destruição do exército de países, a fissura de suas comunidades, a mudança de sistemas políticos e até mesmo a alteração de mapas geográficos com objetivo de obter acordos geoestratégicos, locais ou regionais. (RAMINA, 2022, p. 283). A diferença é que agora é uma guerra velada, bem disfarçada e, com menores custos: políticos e orçamentários. Piero Leiner, em "O Brasil no Espectro de uma Guerra Híbrida",

sustenta que os processos que envolvem a guerra híbrida são eficientes e imperceptíveis. Trata-se de uma guerra subliminar. (LEIRNER, 2020, p. 20). Um verdadeiro investimento estratégico, em que se combate com a vida e as finanças dos outros, sejam eles compatriotas, mercenários, contratados de empresas da segurança privada transfronteiriça, ou até mesmo algumas das organizações mais fronteiriças do mundo. E tudo camuflado sob o véu do “Estado Democrático de Direito”. (RAMINA, 2022, p. 283). Para fins de ilustração, bem camuflado, tivemos após três décadas de democracia no Brasil, um golpe travestido de impeachment:

No Brasil, após mais de três décadas de ordem democrática da Constituição de 1988 e de treze anos de governos de centro-esquerda, as elites locais, em articulação com o grande capital global, criaram as condições para a desestabilização e para um golpe de novo tipo, o golpe de Estado parlamentar-judicial-midiático de 2016, dando início a profundos retrocessos em todos os campos da existência, atingindo as conquistas democráticas e de direitos humanos (direitos civis e políticos; direitos econômicos, sociais e culturais; direitos ambientais) e abrindo caminho para a chegada ao poder do governo profascista de Jair Bolsonaro. (RAMINA, 2022, p. 67).

Seguindo Marcelo Uchôa, em seu artigo “Lava Jato: guerra híbrida, *lawfare* e ataque à democracia no Brasil”, nos rememora o motivo de algum país querer desestabilizar os países da América Latina. Uma vez que a emancipação política das nações latino-americanas foi sucedida pela sujeição ao imperialismo dos Estados Unidos do sul do Chile ao norte do México, aos estadunidenses foi dado, historicamente, passe livre para a exploração das riquezas minerais, naturais e energéticas. Sobre a industrialização, quando ocorreu, tardia, foi após a segunda guerra mundial e foi marcada pela voracidade predatória do capital especulativo estadunidense. Quando aqui e ali se tentou caminhar com mais autonomia, invasões militares foram empreendidas, golpes de Estado praticados, sob a orientação direta, senão com a própria participação militar do Tio Sam. (UCHÔA, 2022, p. 139).

As intervenções imperialistas no século XX ocorreram em larga escala, atingindo também a América Latina, que é um excelente exemplo de como operam tais

forças, promovendo golpes por meio de guerras indiretas, o que torna possível traçar um paralelo com a guerra híbrida, visto que muitos de seus teóricos defendem que suas intenções se voltam à troca de regimes. O filósofo mexicano Leopoldo Zea (1971), ao escrever sobre o neocolonialismo na América Latina, afirma que, no embate ideológico entre capitalismo e comunismo no período da guerra fria, muitos nacionalistas, não só latino-americanos, como também de outras regiões chamadas terceiro-mundistas, "[...] se encontraram, sem saber, militando" em favor das causas comunistas. Isso, segundo ele, gerou uma onda de protestos a seus líderes, que foram chamados "extremistas" e, a partir daí, vieram à tona vários golpes militares para frear as pautas sociais à esquerda. (FIAMOCINI, 2021, p. 137).

Vencidas as ditaduras militares, na virada do século XX para o XXI, o cenário político na América Latina parecia contrariar a determinação histórica. Elegendo coalizões políticas ante neoliberais, as nações começaram a experimentar um paulatino avanço dos governos nacionalistas sociais progressistas, que buscavam romper com as estruturas históricas da exploração imperialista. (UCHÔA, 2022, p. 140). O que não podemos esquecer, da história recente, e como emergiram os Estados Unidos depois da segunda guerra mundial, como grande potência ocidental, controlando a tecnologia atômica e mais da metade do PIB mundial. A partir de sua superioridade financeira, tecnológica e militar que os EUA deram seus decisivos passos e propuseram a institucionalização e a construção explícita de uma economia mundial a sua imagem e semelhança, impondo ao mundo, o seu tipo de organização produtiva, o seu tipo de regime de acumulação, o regime fordista de produção e seus hábitos que ficaram conhecidos como o "*american way of life*". (RAMINA, 2022, p. 108).

Marta Skinner aponta que parece que as doutrinas Monroe e de Segurança Nacional sempre voltam para converter a América Latina em seu quintal e tentam criminalizar qualquer organização que se oponha a seus interesses e tente construir um modelo alternativo político, econômico e social. Ao longo das décadas, diversos pretextos foram inventados e construíram uma narrativa para tentar justificar suas criminosas intervenções políticas e militares. Já foi a desculpa contra o comunismo, depois o narcotráfico e mais a frente contra o terrorismo. (RAMINA, 2022, p. 125). Por

trás dos argumentos de combate à corrupção escondem-se interesses que atentam contra a soberania nacional e em favor de ganhos exorbitantes para o capital privado internacional e ganhos de curto prazo para alguns setores do capital privado nacional. (RAMINA, 2022, p. 125). Fernando Fernandes, defende que pós-Guerra Fria, o *lawfare* passou a substituir as formas de intervenção: enquanto nos Estados Unidos protege-se a todo o custo a classe política de qualquer intervenção criminal, "vende-se" para o resto do mundo uma ideia de limpeza contra a corrupção". (RAMINA, 2022, p. 161).

Depois de aniquilar o nacionalismo árabe, os EUA se voltaram de novo para América do Sul na segunda década do século XXI. O projeto aqui também é o de aniquilar o ensaio de independência, representado por UNASUL e CELAC O projeto imperial é consolidar por aqui o que tenho chamado de "estados zumbis". O risco para os países da América do Sul é caminharem para uma situação de anomia, com estados nacionais cada vez mais fracos, divididos e incapazes de agir no xadrez mundial. Isso é fundamental para os Estados Unidos, na grande disputa travada contra Rússia e China. (VIANNA *apud* RAMINA, 2022, p. 125).

Zea pensa que se queremos a emancipação, nós mesmos temos que explorar nosso continente e dele tirar vantagem, já que devemos encontrar uma maneira de abastecer-nos mediante nossos próprios recursos. (CHÁVEZ, 2015, p. 100). Cada vez que o tentamos fazer, forças não tão ocultas, impedem nosso continente predestinado a não dar pequenos passos. Devemos pensar, que a interferência externa de um país sobre outro território – irrelevante se por vias militares diretas ou por revoluções coloridas – intencionalmente ou não, em acumulação capitalista, se dela, surgirem alterações morais capazes de desvirtuar a visão de uma sociedade sobre ela mesma em favor do algoz, é o chamado neocolonialismo, por vias imperialistas. (FIAMOCINI, 2021, p. 146). No pretérito, a filosofia desta América se ocupou das causas que faziam com que não viesse a nossa tão sonhada emancipação mental. Cabe a filosofia de hoje abrir os olhos para os mesmos acontecimentos que ratificam nossa dependência e neocolonialidade, agora, repaginados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHÁVEZ, Karla. *El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea*. *Universitas Philosophica*, v. 32, n. 65, p. 81 - 106, 2015.

FIAMOCINI, Daniel. Direitos Humanos nos Estados Periféricos: uma análise crítica da guerra híbrida no contexto do neocolonialismo na Venezuela. 2021, 372 p., Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Direito, Criciúma, 2021.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

KORYBKO, Andrew. *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. Trad. Thyago Antunes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LEIRNER, Piero. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica*. São Paulo: Alameda, 2020.

MARTINS, Cristiano, MARTINS, Valeska; VALIM, Rafael *Lawfare: uma introdução*. Contracorrente, 2019.

PENIDO, Ana; STÉDILE, Miguel Enrique. *Ninguém Regula a América*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

ROMANO, Silvina. *Lawfare: guerra judicial y neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: CELAG, 2019.

RAMINA, Larissa. *Lawfare e América Latina: a guerra jurídica no contexto da guerra híbrida*. Curitiba: Íthala, 2022.

TOLEDO, José; RITROVATI, Talissa. *Guerra Híbrida: Análise de uma perspectiva*. *Conjuntura Global*, v.10, n. 1, p. 45 - 61, 2021.

UCHÔA, Marcelo. Lavo Jato: guerra híbrida, *lawfare* e ataque à democracia no Brasil. *Sul Global: Revista do Instituto de Relações Internacionais e Defesa da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 03, n. 1, p. 137 - 151, jan./abr. 2022.



## 12. CRÍTICAS ECOFEMINISTAS ÀS ÉTICAS DOS DIREITOS DOS ANIMAIS



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-12>

*Larissa Lunkes de Souza*<sup>1</sup>

### RESUMO

O campo teórico ético-filosófico dos direitos dos animais consolida-se especialmente em duas vertentes: bem estarismo, ética utilitarista desenvolvida principalmente por Peter Singer, abolicionismo, ética deontológica com o pioneirismo do filósofo Tom Regan. Apesar de seguirem linhas teóricas distintas, as ecofeministas, especialmente a Marti Kheel, conferem que os argumentos em prol dos direitos dos animais procuram estabelecer a supervalorização da base racional em detrimento a qualquer esfera emocional. O problema central do trabalho é porque as ecofeministas estão insatisfeitas com o campo animalista através do bem estarismo e do abolicionismo. Dessa forma, o objetivo do trabalho é apresentar brevemente as éticas tradicionais dos direitos animais e as respectivas críticas. Palavras-chave: Ética; Utilitarismo; Deontologia; Abolicionismo; Feminismo.

### INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da filosofia as questões animalistas estavam presentes, com seus juízos distintos, indo à concepção pitagórica da metempsicose na qual os animais compartilham uma alma comum com os animais humanos, até a modernidade, com Descartes, e a noção mecanicista dos corpos animais. Isto significa que, o pensamento sobre o que são os animais não humanos, ou quais são nossas responsabilidades para com eles, de certo modo, sempre estiveram presentes nas beiradas<sup>2</sup> da filosofia ocidental. Fosse para afirmarem que podiam ser usados como coisas ou para tratá-los com compaixão.

Na contemporaneidade estas questões saem das beiradas para hospedarem o núcleo da reflexão ético-filosófica. Essa mobilidade recebe influências do seu momento histórico, sendo especificamente da década de 60/70 do século XX, na qual se há uma expansão dos movimentos sociais, como, por exemplo: o movimento

---

<sup>1</sup> Mestranda de filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduada em filosofia na mesma instituição. Realiza pesquisa com ênfase em contemporaneidade, ecofeminismos, opressão, estrutura, dominação. E-mail: larissa.souza.003@acad.pucrs.br.

<sup>2</sup> Como uma questão secundária e até mesmo, irrelevante.

feminista, negro, ambientalista, hippie. O contexto de contracultura permite que alguns filósofos reflitam sobre as questões animalistas e se indignem ao se depararem com as condições violentas na qual os animais são submetidos.

Assim, a preocupação dos primeiros filósofos dentro do campo de pesquisa animalista era desmoralizar as condições torturantes que submetemos os animais e apresentar justificativas do porque estas eram ações moralmente condenáveis. Perceba, há uma noção explícita de que a forma que tratamos os animais é errada ao passo que há uma maneira certa que devíamos trata-los. Em outras palavras, surge uma indignação que é tentada a ser provada como legítima dentro das perspectivas já consolidadas das éticas filosóficas.

## 1 ÉTICAS DOS DIREITOS DOS ANIMAIS: BEM ESTARISMO E O ABOLICIONISMO

O primeiro filósofo a realizar esse movimento é australiano Peter Singer, atual professor da Universidade de Princeton, autor de célebres livros, em especial *Libertação Animal* (1975). Esta se torna sua obra mais influente, pois representa o início de uma ética animal não preocupada apenas com os animais de companhia (cães e gatos), mas todos que sejam sencientes, significando: “(...) a capacidade de sofrer e/ou experimentar o prazer”<sup>3</sup>.

O filósofo que mais influenciou Singer foi Jeremy Bentham (1748-1832), considerado formulador <sup>4</sup> da doutrina ética do utilitarismo. O jurista deixou evidenciado que a questão animalista deveria ser revista:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha

---

<sup>3</sup> SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, Evolução Editora, 2008, p. 10, grifo nosso.

<sup>4</sup> Hume deu os primeiros insights de uma moral utilitarista, Bentham formula e Mill reformula.

intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adulto são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas, sim: “Eles são capazes de sofrer?”<sup>5</sup>

O motivo que possibilita Bentham perceber a imoralidade da forma que tratamos os animais é justamente pelo princípio moral da utilidade que prega a supremacia da felicidade. Assim, o que importa é a capacidade de sentir prazer, felicidade, dor e infelicidade, ao invés de se estabelecer uma linha na qual seres x e y possam ser submetidos a dor sem “quaisquer justificativas”<sup>6</sup>.

Portanto, o próprio critério mais radical do utilitarismo abre uma brecha para que se considere moralmente outros seres para além dos humanos. Por conta disso, James Rachels<sup>7</sup> entende que para Bentham e seu seguidor John Stuart Mill, atormentar um humano seria errado porque ele sofre, e seria errado similarmente ao provocar dor aos animais não humanos porque eles sofrem, sendo um raciocínio conclusivo e resultante. Em vista disso, pode-se concluir que Bentham não chega a teorizar especificamente sobre a questão animal, mas deixa o caminho de que a utilidade deve considerar o sofrimento implicado a eles.

Aproveitando os insights deixado por Bentham, Peter Singer desenvolve o *princípio de igual consideração de interesses* com as seguintes premissas: a moralidade é formulada a partir de interesses, definidos pelas nossas capacidades; igualdade é uma prescrição de como devemos tratar o outro, ou seja, quando dizemos que todos os seres humanos são iguais, não significa que são de fato, mas que devemos tratá-los como se fossem, sem supervalorizar um e deteriorar o outro<sup>8</sup>. Assim, o princípio se atenta para que os interesses similares sejam considerados de maneira igualitária, visto, a novidade é a inclusão do “quem” na apelação de igualdade.

---

<sup>5</sup> BENTHAM, Jeremy *apud* SINGER, 2009, p. 9.

<sup>6</sup> As aspas é porque existem justificativas antropocêntricas e especistas. Ou seja, justificativas que os ignorem completamente como entidades de considerações morais.

<sup>7</sup> RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia Moral*. São Paulo- Tamboré: Manole, 2006, p. 99.

<sup>8</sup> SINGER, 2009, p. 6.

A necessidade de desenvolver esse princípio é por conta que, conforme Singer<sup>9</sup>, os interesses de diversas entidades humanas e não humanas eram negligenciados por preconceito, como, por exemplo, sexismo, racismo e especismo<sup>10</sup>. Através desses preconceitos, se estabelece uma linha arbitrária da moral, no qual esses seres passam a ser excluídos da esfera apenas por seu gênero, cor da pele ou espécie.

Todavia, os animais foram historicamente considerados como coisas, dessa forma, cabe a pergunta: O que distingue animais dos objetos? O que faz que eles tenham interesses e coisas como pedras, árvores e celulares não? Singer responde da seguinte forma:

A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um pré-requisito para se ter algum interesse, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível [...] A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possuir interesses - no mínimo, o interesse de não sofrer.<sup>11</sup>

Desta forma, se pode concluir que Singer é o primeiro filósofo a colocar os animais não humanos como entidades de valor moral através da sua capacidade de sentiência. Conforme Sônia Felipe, o autor coloca: *"Todos os seres capazes de sentir dor, desconforto e desprazer por períodos prolongados, a ponto de tais experiências tornarem-se sofrimento, têm valor intrínseco."*<sup>12</sup>.

Em contraponto, se faz necessário salientar que, ao intercambiar o status moral, se destina que os animais vão possuir apenas interesses relativos à sentiência, ou seja, apenas o de não sofrer e de poder desfrutar de sua existência conforme seus instintos e necessidades. Isso significa que, a libertação animal pregada é apenas referente aos maus tratos e ao sofrimento implicado e não contra o uso deles.

---

<sup>9</sup> SINGER, 2009, p. 6.

<sup>10</sup> Termo criado por Richard D. Ryder para nomear a alegação moral apenas baseado na espécie, mas se tornando popular através dos trabalhos de Singer.

<sup>11</sup> SINGER, 2009, p. 9.

<sup>12</sup> FELIPE, Valor Inerente e Vulnerabilidade: Critérios Éticos Não-Especistas na Perspectiva de Tom Regan. In: *ethic@*, Florianópolis, vol. 5, n.3, 2006, p. 130.

Em outras palavras, utilizar dos animais, respeitando seus interesses causados pela senciência, é justificado por: (1) se a senciência é a única capacidade deles, então ela é tudo a ser considerado; (2) os humanos, por possuírem mais capacidades vão possuir mais interesses e, assim, respeitando o que é implicado a senciência, apenas ampliará a felicidade e o prazer.

Por conta das razões apresentadas, a ética animalista proposta por Peter Singer, virá a ser posta como ética do bem-estar na qual ele seria o líder intelectual do movimento. Porém, alguns críticos, como o abolicionista Gary Francione, retifica essa análise: “[...] Singer reivindica muito mais para os animais não humanos do que uma melhoria em suas condições de vida ou um tratamento humanitário, mas status moral autônomo, fundado em igualdade de condições quanto aos seus interesses básicos<sup>13</sup>”.

Michael Sandel salienta uma das críticas de Kant à ética de Bentham: “Ao basear direitos em um cálculo sobre o que produzirá a maior felicidade, argumenta ele, o utilitarismo deixa esses direitos vulneráveis”<sup>14</sup>. Essa crítica ao utilitarismo continua para as teorias do bem-estar animal, pois essa forma de defender os interesses dos animais mantém os interesses dos animais fragilizados e, por conta disso, continuam a serem coisificados- meros meios. Susin e Zampiere expõe esta crítica dos abolicionistas da seguinte forma:

[...] a nossa prática especista que explora, avilta, faz sofrer e morrer, tanto na indústria da carne e a da pele quanto nas pesquisas, nos jogos, divertimento e, sobretudo, na alimentação, precisa simplesmente para, e não apenas se tornar mais “humanitária”. Não pode haver “tortura humanitária”. É tudo ou nada<sup>15</sup>.

A expressão acima: “tudo ou nada”, apresenta o espírito do movimento intelectual/social que sucederá o bem-estar dentro do campo da ética animalista.

---

<sup>13</sup> GRANT, Carolina. ABOLICIONISMO E DIREITO ANIMAL – DESCONSTRUINDO PARADIGMAS: UMA ABORDAGEM SOB O PRISMA DOS MOVIMENTOS EM PROL DOS DIREITOS ANIMAIS E DA ÉTICA DO CUIDADO. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*, Bahia, v. 6, n.8, 2011, p. 278.

<sup>14</sup> SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 138.

<sup>15</sup> SUSIN, Luiz; ZAMPIERI, Gilmar. *A Vida dos Outros: Ética e Teologia da Libertação Animal*. São Paulo, Paulinas, 2015, p. 161.

Seu nome é derivado do verbo abolir, e seu objetivo é acabar com toda forma de exploração animal. Nesse sentido, exploração se remete à forma na qual os abolicionistas compreendem que se está estabelecida a relação humano/animal.

O pioneirismo dessa perspectiva surge com a obra *Jaulas Vazias* (2003), do filósofo Tom Regan. O autor é filosoficamente influenciado pelas perspectivas kantianas e na sua vida prática se torna ativista pelos direitos humanos (este, como Sandel mostra, possui bases kantianas na sua constituição)<sup>16</sup>. Dessa forma, sua mais iminente diferença à Singer é resultante das influências que utilizam para refletir a questão animal: Regan está preocupado com direitos morais/inalienáveis enquanto Singer ocupa-se com as consequências e satisfação de interesses.

Regan inicialmente dedicava-se aos estudos sobre direitos humanos e concluía que todos seres humanos possuíam direitos morais, inerentes, tais como, integridade física, liberdade e a vida. Para o autor, há outros direitos que são valorativos, como as consequências, porém elas nunca poderiam transgredir os direitos inalienáveis, pois eles são primordiais e põem por si próprios.

Vista disso, para ele, o problema sobre se temos esses direitos era resolvido, nós tínhamos os direitos que possuímos – à nossa liberdade, integridade física e a vida- o que lhe causava a “coceira do pensamento” era o porquê. Assim, o autor mostra os argumentos principais usados para justificar o porquê temos direitos morais: “Os seres humanos são humanos; os seres humanos são pessoas; os seres humanos são autoconscientes; os seres humanos usam a fala; os seres humanos vivem em uma comunidade moral; os seres humanos têm alma; Deus nos deu esses direitos.”<sup>17</sup>.

Conforme o autor, o problema é que esses motivos não justificam de forma satisfatória o porquê temos os direitos que temos, pois, ou são verdadeiros e irrelevantes, ou relevantes e falsos, ou baseado em dogmas religiosos<sup>18</sup>. Ao buscar o que seria verdadeiro e relevante, o que de fato justificaria existirmos de modo que

---

<sup>16</sup> SANDEL, 2015, p. 137.

<sup>17</sup> REGAN, Tom. *Jaulas Vazias*: encarando os desafios dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006, p. 53.

<sup>18</sup> Exemplos: seres humanos têm direitos porque são humanos é verdadeiro, mas irrelevante, pois é uma tautologia; seres humanos possuem direitos porque são pessoas, é relevante, mas é falso, pois nem todos podem ser considerados pessoas.

tenhamos valor inerente, chega à conclusão que é a nossa capacidade de estarmos conscientes no mundo e as coisas que nos ocorrem importarem para nós. Assim, desenvolve o conceito sujeito-de-uma-vida, significando:

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos iguais porque o que acontece conosco (com nossos corpos, nossa liberdade ou nossas vidas), é importante para nós [...] Como sujeitos-de-uma-vida, não há superior nem inferior, não há melhores nem piores. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente idênticos<sup>19</sup>.

Perceba que Regan utiliza a categoria de igualdade tal como Singer, porém não pelas consequências sentidas, mas sim considerando o próprio status moral dos seres. Dessa forma, quem é sujeito-de-uma-vida possui com outros seres uma relação de igualdade perante status moral e, por *prima facie* de importância de seus direitos morais.

Portanto, para a perspectiva deontológica, os direitos morais se põem por si mesmos, eles não podem ser retirados e nem dados, eles podem ser negligenciados ou respeitados. Porém, o sujeito sempre será um ser que têm direitos inalienáveis, por conta disso Regan diz: "Como sujeitos-de-uma-vida, somos iguais porque o que acontece conosco é importante para nós, quer os outros se preocupem com isso, quer não"<sup>20</sup>.

Naconecy expõe que na ética de Regan, a condição de possuir valor inerente prescreve na justiça que se efetue o princípio de *respeito*: "tratar sem exceção esses indivíduos como fins em si mesmos, e não apenas como instrumentos para as melhores consequências/interesses alheios"<sup>21</sup>. Este princípio, por óbvio, resulta no princípio do dano significando o dever, especialmente dos agentes morais, de não prejudicar tais seres – sendo eles agentes ou pacientes da moral<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> REGAN, 2006, p. 62.

<sup>20</sup> REGAN, 2006, p. 62.

<sup>21</sup> NACONECY, Carlos. *ÉTICA & ANIMAIS: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 178.

<sup>22</sup> Agentes morais seriam quem pode se responsabilizar por suas ações dentro de uma comunidade moral e pacientes é quem não pode e deve ser protegido nesta comunidade.

Até o presente momento ser sujeito-de-uma-vida justificava apenas os direitos humanos, porém se torna extremamente relevante para a reflexão animalista: “entre os bilhões de animais não humanos, há animais conscientes do mundo e do que lhes acontece? [...] Se há animais que atendem a esse requisito, eles são sujeitos-de-uma-vida”.

Regan observa seis motivos justificadores de que os animais são sujeitos-de-uma-vida, sendo eles: senso comum, linguagem comum, comportamento comum, corpos comuns, sistemas comuns e origens comuns. Estes argumentos se interligam, mas o basilar é a teoria da evolução, pois descreve o autor: “Não apenas o fato de existirmos, mas o que somos, não pode ser compreendido separadamente das outras formas de vida”<sup>23</sup>.

Darwin demonstra que os seres humanos possuem ancestrais comuns com outras espécies de animais, levando a semelhanças anatômicas, sistêmicas e de capacidades mentais. Quando o cientista afirma que: “[...] a diferença de mente entre o homem e os animais superiores, por maiores que sejam, são certamente de grau e não de tipo”<sup>24</sup>, ele está corroborando com a tese de que os animais seriam potenciais racionais<sup>25</sup>, argumento que elevaria os animais aos status de pacientes morais.

Então, de forma extremamente simplista, os animais não humanos seriam sujeitos-de-uma-vida por quê: 1) são semelhantes aos humanos em ancestralidade, anatomia, sistema e capacidade mental; 2) a consciência dos animais se expande à sentir dor e prazer, mas lhe possibilitam sentir medo, asco, angústias e amor; 3) assim, podemos compreender seu comportamento e o que eles comunicam, pois funcionam de modo semelhante ao nosso; 4) por fim: “Questionar a consciência animal é questionar a veracidade do senso comum”<sup>26</sup>.

A estratégia abordada pelo autor é de aproximar os seres humanos dos animais, para assim justificar o porquê os animais são sujeitos-de-uma-vida. Porém,

---

<sup>23</sup> REGAN, 2006, p. 70, *grifo do autor*.

<sup>24</sup> DARWIN, C. *The Descent of Man, and selection in relation to sex*. New Jersey: Princeton University Press, 1981, p. 105. Tradução Livre: Nevertheless the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, is certainly one of degree and not of kind.

<sup>25</sup> No argumento deontológico kantiano, pacientes morais como crianças, mulheres e pessoas com neurodivergentes seriam potenciais racionais e por conta disso, deveriam receber ser protegidas numa comunidade moral.

<sup>26</sup> REGAN, T. *The Case for Animals Right*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 2. Tradução Livre: question animal awareness is to question the veracity of common sense itself.



o reino animal engloba seres profundamente distintos. Então: Quem são os animais que possuem direitos morais? São, para o autor, especialmente os mamíferos, porém pode se estender para aves, peixes e vertebrados <sup>27</sup>.

O autor afirma que mais animais poderiam ser sujeitos-de-uma-vida, mas que delimita para não perder a força do argumento. Também, ressaltamos que Regan busca justificar como *sujeitos-de-uma-vida* aqueles animais que são mais utilizados como coisas na produção de coisas para humanos: indústrias alimentícias, testes em laboratórios, fabricação de roupas e entretenimento<sup>28</sup>.

## 2 CRÍTICA ECOFEMINISTA AOS ANIMALISMOS

O bem estar acredita que a melhoria das condições às quais os animais são submetidos se dá nas mudanças que vão considerando suas necessidades biológicas, individuais e sociais, como, por exemplo, serem criados em campos, gaiolas maiores e limpas, desenvolvimento de técnicas de insensibilização para o abate ... Em sua oposição, os abolicionistas acreditam que essas medidas são uma tentativa falha, pois: *"Simplesmente reformar a injustiça é prolongar a injustiça"*<sup>29</sup>, por tanto a questão é radicalizar eliminando qualquer uso e formas na qual os humanos tratam os animais como coisas. Assim, propõem coisas distintas, porém:

Em termos gerais, ambos filósofos partilham a convicção de que (i) muitas espécies de animais têm status moral, (ii) que as diferenças entre humanos e animais não são tais que justifiquem o modo pelo qual os tratamos e (iii) que esse status exige reformas amplas nos nossos costumes.<sup>30</sup>

Isso ocorre porque ambos os teóricos possuem os mesmos pressupostos motivacionais a partir do contexto histórico de contracultura desaguado na indignação moral. Assim, mesmo que estejam seguindo linhas distintas, o objetivo

<sup>27</sup> REGAN, T. *The Case for Animals Right*. Berkeley: University of California Press, 1983, p. 2. Tradução Livre: question animal awareness is to question the veracity of common sense itself.

<sup>28</sup> É algo perceptível na obra *Jaulas Vazias*, em todos os exemplos do autor ele trata desses tipos de animais e pela sua indignação na forma à qual os tratamos.

<sup>29</sup> NACONECY, 2014, p. 180.

<sup>30</sup> NACONECY, 2014, p. 179.

deles desde a origem era igual: justificar eticamente que a forma à qual tratamos os animais é um absurdo moral. Portanto, se pode concluir que as linhas filosóficas, utilitarismo ou deontologia, serviram como pretexto racional para se justificar uma crença já considerada verdadeira.

Assim, a filosofia animalista se torna uma espécie de ética aplicada e incapaz de ir às raízes e formular um sistema próprio. Ao se enquadrar as preocupações animalistas em éticas já instauradas, esta sempre possui uma fraqueza central, de ser apenas uma interpretação aplicada aos animais. O maior problema nisso é que as éticas usadas para se interpretar foram desenvolvidas através da lente antro/andro-cêntricas, assim na raiz destas éticas existe negligência aos interesses/direitos dos animais e das mulheres.

Naconecy também salienta que: “[...] na prática, o utilitarismo de Singer e a posição de direitos de Regan se preocupam com os mesmos tipos de animais”<sup>31</sup>, sendo estes principalmente os que estão sendo domesticados e usados em prol de vontades humanas. Assim, suas bases contextuais utilizadas são as indústrias, fábricas, laboratórios e criadouros.

Desse modo, as propostas de ambos se apresentam precárias para se tratar sobre animais silvestres que como menciona Marti Kheel: “Para animais silvestres, o maior ato de cuidado pode ser deixá-los sozinhos”<sup>32</sup>. Para ser possível deixar esses animais sozinhos é imprescindível a proteção das florestas, porém, em ambos os autores, a natureza não possui interesses nem direitos. No critério de Singer, a natureza como as plantas não são sencientes e, portanto, não haveria interesses em às considerar. Em Regan, todos os critérios usados para assumir direitos aos animais não teriam como ser estendidos à natureza.

Tanto o utilitarismo como a deontologia pregam uma imparcialidade, universalidade e, especialmente, a supervalorização da lógica rigorosa na argumentação. Os autores ao seguirem essas linhas incorporam esses valores e buscam convencer que os animais possuem interesses/direitos e que, por conta

---

<sup>31</sup> NACONECY, 2014, p. 179.

<sup>32</sup> KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela et al. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Botafogo, Ape’Ku, 2019, p. 39.

disso, deveríamos nos importar e tratar eles com respeito. Marti Kheel crítica tais autores nesse ponto:

Ambos os teóricos orgulhosamente proclamaram que em nenhum lugar em seus livros encontrar-se-á a qualquer referência à emoção ou afirmações que não poderiam ser suportadas pela lógica rigorosa; é a lógica sozinha que pode obrigar a conduta correta. E ainda assim eram os sentimentos de empatia e cuidado que em primeiro lugar me trouxeram para o movimento animal. Eu sentia que algo estava faltando<sup>33</sup>.

A autora questiona o desprezo que as éticas tradicionais possuem em relação às esferas emocionais, pois além do próprio exemplo dela, podemos citar os próprios autores sendo criticados. O que une as abordagens de Singer e Regan é a própria indignação – emocional - de que não há justificativas para que se tratem os animais como os humanos vêm tratando. Assim, para ela e o ecofeminismo, a questão animalista deve ter como foco a empatia e o cuidado.

Nesta direção, a autora escreve: “[...] uma ética do cuidado holística também implica apoiar o potencial para empatia que existe dentro de cada um de nós”<sup>34</sup>. Em seguida, aponta as artes como meio estratégico para desbloquear essa capacidade empática e afirma que filmes, como: *Babe, o porquinho atrapalhado*, possuem mais êxito em fazerem as pessoas agirem em relação aos animais do que argumentos na base racional<sup>35</sup>.

Por conta de os argumentos não motivarem uma ação, a autora percebe que as perspectivas ecofeministas possuem um lugar mais interessante para incorporar às questões animalistas. Pois:

A maioria das ecofeministas não estava tentando desenvolver argumentos fundacionais para o porquê as pessoas deveriam cuidar da natureza (e dos

---

<sup>33</sup> KHEEL, 2019, p. 30.

<sup>34</sup> KHEEL, 2019, p. 38.

<sup>35</sup> Cf. KHEEL, 2019, p. 38.

animais), mas sim examinavam as visões de mundo que explicavam em primeiro lugar por que a empatia e o cuidado pela natureza estavam faltando<sup>36</sup>.

Através das identificações das motivações e razões pelas quais não existiam empatias e cuidado com os animais, se possibilita uma formação de estratégia mais objetiva e eficiente para fazer com que as pessoas se importem e se indignem com a situação na qual se encontram os animais. Concluo assim, com a célebre frase de Kheel: *“Assim, por que as pessoas devem cuidar dos animais pode ser menos importante do que por que elas não cuidam”*<sup>37</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O referente trabalho se situa dentro dos estudos animalistas e de gênero, todavia dentro do animalismo tradicional as interpretações que incluem as análises de gênero são negligenciadas e secundarizadas. As vezes intencionalmente, as considerando que não se trata apenas do animalismo ou, por outro lado, não são conhecidas.

Assim, nosso objetivo era apresentar brevemente as principais áreas de pesquisa dentro do animalismo filosófico, salientando suas diferenças, mas especialmente, mostrando que possuem uma gama de valores epistemológicos comuns. E, para além disso, partiam de uma crença comum de que não existem motivações racionais suficiente para tratarmos os animais não humanos da maneira que os tratamos.

Finalizando, ao se compreender as limitações dessas perspectivas, se consegue perceber que às ecofeministas não apenas trazem as questões de gênero para o animalismo porque gênero é uma demanda delas, mas que sim, possibilita compreender horizontes – ousou dizer- mais significativos que a racionalidade. Outrossim, às epistemologias ecofeministas permitem nos adentrarmos nas influências da emoção, do cuidado e empatia, como também, nos ensina através

---

<sup>36</sup> KHEEL, 2019, p. 32.

<sup>37</sup> KHEEL, 2019, p. 37, *grifo nosso*.

disso, a entender e se relacionar com os animais não humanos de uma maneira diferente e mais respeitosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DARWIN, C. *The Descent of Man, and selection in relation to sex*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

FELIPE, Valor Inerente e Vulnerabilidade: Critérios Éticos Não-Especistas na Perspectiva de Tom Regan. In: *ethic@*, Florianópolis, vol. 5, n.3, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24877> >. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

GRANT, Carolina. ABOLICIONISMO E DIREITO ANIMAL – DESCONSTRUINDO PARADIGMAS: uma abordagem sob o prisma dos movimentos em prol dos direitos animais e da ética do cuidado. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*, Bahia, v. 6, n.8, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/11063> >. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela et al. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Botafogo, Ape'Ku, 2019.

NACONECY, Carlos. *ÉTICA & ANIMAIS: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014.

RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia Moral*. São Paulo- Tamboré: Manole, 2006.

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando os desafios dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.

REGAN, T. *The Case for Animals Right*. Berkeley: University of California Press, 1983.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, Evolução Editora, 2008.

SUSIN, Luiz; ZAMPIERI, Gilmar. *A Vida dos Outros: Ética e Teologia da Libertação Animal*. São Paulo, Paulinas, 2015.



## 13. DO APARTHEID À TRIBOFOBIA: UMA REFLEXÃO SOBRE EMANCIPAÇÃO DO MUNTHU

FROM APARTHEID TO TRIBOPHOBIA: A REFLECTION ON THE EMANCIPATION OF MUNTHU



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-13>

Álvaro Veloso F. Bô<sup>1</sup>

### RESUMO

Do Apartheid à Tribofobia<sup>2</sup>: uma reflexão sobre Emancipação do Munthu é o tema do trabalho de pesquisa; nele pretende compreender os fundamentos da violência etnofóbicas na África do Sul. As ações violentas e negação do outro Bantu impede por um lado, a emancipação do Homem e por outro lado, a implementação das políticas da região Austral de África como uma comunidade. Os comportamentos xenófobos/etnofóbicos do negro Bantu Sul-Africano estão ligados ao passado colonial e Apartheid, que se evidenciavam na relação de diferença e violência, assim como negando e excluindo outro ser humano africano. A máquina burocrática segregacionista foi apenas parcialmente desmantelada na independência; seus hábitos permanecem vivos, mais desta vez nos negros, produzindo vítimas e violência em grande escala. A lógica da violência no sujeito Sul-Africano emerge não só do apartheid, mas também da alienação da sua consciência identitária. A política estatal da África do Sul pós-apartheid em relação aos migrantes é paradoxal, e mina a liberdade num contexto Pan-africano. No contexto da Filosofia africana decolonial, que nosso trabalho se insere, a alteridade deve ser entendida através do reconhecimento de seres humanos [nós] sem negar-lhes direito de viver e escolher onde quer viver. Na busca da liberdade e autodeterminação, África do Sul deve buscar unidade entre os africanos (imigrantes) da sua região e de outros lugares, articulando uma nova política e ética fundadas em um apelo à justiça.

Palavras-chave: África; Relação; Liberdade; Violência; Migração.

### ABSTRACT

From Apartheid to Tribophobia: *a reflection on emancipation of Munthu* is the subject of the research work; in it he intends to understand the foundations of ethnophobic violence in South Africa. The violent actions and denial of the other Bantu impede, on the one hand, the emancipation of Man and, on the other hand, the implementation of the policies of the Southern region of Africa as a community. The xenophobic/ethnophobic behaviors of the South African Bantu black are linked to the

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Docente da Universidade Licungo de Moçambique. E-mail: alboju3@gmail.com

<sup>2</sup> Tribofobia significa medo ou intolerância a uma outra tribo da mesma etnia cuja origem é comum – Bantu. Os Zulus e Ngunis (ambos Sul Africanos) são intolerantes a grupos dos Chonas de Zimbabwé; Changanas e Rongas de Moçambique; Nhandjas de Malawi e Zambia etc.

colonial past and Apartheid, which were evident in the relationship of difference and violence, as well as denying and excluding another African human being. The segregationist bureaucratic machine was only partially dismantled at independence; their habits live on, more this time in blacks, producing victims and violence on a massive scale. The logic of violence in the South African subject emerges not only from apartheid, but also from the alienation of his identity consciousness. South Africa's post-apartheid state policy towards migrants is paradoxical, and undermines freedom in a Pan-African context. In the context of decolonial African Philosophy, in which our work is inserted, alterity must be understood through the recognition of human beings [us] without denying them the right to live and choose where they want to live. In the quest for freedom and self-determination, South Africa must seek unity among Africans (immigrants) in its region and elsewhere, articulating a new politics and ethics founded on an appeal to justice.

Keywords: Africa; Relationship; Freedom; Violence; Migration.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo, do apartheid à tribofobia: uma reflexão sobre emancipação do *munthu*, visa compreender os fundamentos da violência tribofóbica na África do Sul. Eles fazem parte da grande família denominada comunidade étnica Bantu. A comunidade Bantu é a essência do *munthu* porque, sendo ele um ser humano em construção, o *munthu* existe porque pertence a comunidade e nela cresce.

A comunidade é um espaço social que se caracteriza por um vínculo orgânico, intrínseco entre os membros. Isso caracteriza também a etnia Bantu. Nisso, o pensamento étnico Bantu mostra uma unidade civilizacional que teria se difundido pela atual Região Austral de África em tribos e sucessivamente em clã como um processo natural normal da evolução da humanidade. Esta evolução não é sinónimo de perda de sua identidade ou do seu núcleo matricial.

É nessa unidade étnica que os Bantu mantiveram seus princípios identitários, entendendo o pensamento como uma memória coletiva e a comunidade como lugar de encontro, amor, cuidado pelo outro (solidariedade).

Os vários eventos históricos que aconteceram na África, nomeadamente: escravatura, colonização e apartheid influenciaram o relacionamento e as suas práticas foram repudiadas pela humanidade em geral e particularmente nos africanos.



Na decolonialidade observamos essas influências de balcanização da comunidade e negação do outro, até reduzindo-o a um objeto como no passado aconteceu. A comunidade étnica Bantu não deve ficar impávida numa época que se observa o neo-imperialismo. De que forma o pensamento africano decolonial deve repensar a alteridade e liberdade na comunidade étnica Bantu?

Para operacionalizar o problema que levantamos iremos nos ater à violência tribofóbica na comunidade étnica Bantu, a partir do método bibliográfico e histórico-hermenêutico para entender a comunidade étnica Bantu que possui territórios justapostos (como primeiro item), que facilitavam o fluxo migratório nos Bantus, mas o imperialismo colonial ignorou essa condição geográfica, colocando fronteiras (segundo item), violentando desse modo o *munthu* e sua comunidade (terceiro item). Ubuntu expresso nessa comunidade defende o cuidado do outro (quarto item). Por isso, hoje observamos a violência tribofóbica na região Austral de África porque o passado pré-colonial assim como na colonização efetiva vive na memória Bantu.

## 1 A CIRCULAÇÃO DO *MUNTHU* EM TERRITÓRIOS JUSTAPOSTO

O sentido histórico do pensamento bantu supõe uma argúcia de espírito, não apenas do que é passado, mas também daquilo que permanece dele, como a mobilidade do ser humano na terra. O *munthu* é parte integrante da terra, um "microcosmo", que relacionando-se com a natureza, encontra seu equilíbrio; e ademais, no *munthu* há uma "certeza pacífica de quem vivendo em harmonia com sua sábia conselheira, poderá usufruir das riquezas e repousar em seu doce ritmo" (POSTIOMA, 1968, p. 29).

Uma das formas de compreender o pensamento filosófico ancestral bantu é conhecendo a história no tempo e espaço. Isso nos faz perceber que a filosofia como área do conhecimento que se interessa pelo *todo*, relacionando-se com a história e outras disciplinas, que de igual modo veiculam conhecimentos é importante para a filosofia. Diagne (2010) assim corrobora que, o pensamento africano tradicional tem-se mostrado com frequência bastante consciente, não só dessa imbricação, mas também do papel explicativo que o fenômeno linguístico pode representar na elucidação da história. Os Bantu que se apresentam como falantes da mesma língua

têm às vezes, enquanto grupos e subgrupos, a intuição de formar uma grande família comum (Cf. DIAGNE, 2010, p. 255).

Com isso, há que olhar na região Austral de África o contato e sobretudo a geografia dela que, realmente unem os habitantes, de modo indiscutível com as línguas faladas. O *munthu* vivendo lado a lado com o Outro, seu parentesco linguístico e cultural é muito mais perceptível à primeira vista. Portanto, a língua como um elemento cultural continua sendo um instrumento político-social de circulação e integração no espaço.

A circulação ou a mobilidade desse grupo étnico na região da África Austral é compreendido a partir de um olhar ao meio geográfico que os afetou formando uma sociedade e história que os caracterizou como grupo humano de maior mobilidade.

No passado, o *munthu* focou o agenciamento de vários recursos naturais e humanos, como motor para o avanço da civilização étnico-bantu, na demanda pela *nkhululeko*. O uso da olaria e do ferro foi um fator que impulsionou na obtenção de instrumentos de trabalho e criação da economia doméstica (armazenamento de alimentos).

A partir desses elementos acima colocados [a prática de artesanato nos bantu] mostram que, a evolução da África e seu pensamento no passado encontra explicação nos fatores internos. O *munthu* da etnia Bantu entende seu pensamento, centrando se numa "visão internalista e evolucionista da história de África" (MACEDO, 2016, p. 113). Esta afirmação de Macedo contraria a ideia de que, a civilização dos negros foi graças à visão externa (contato com os povos da Europa e Ásia).

A civilização étnica-bantu foi sem dúvida uma delas, depois da egípcia, que teve uma liderança forte e uma capacidade rápida de mobilidade e sucessivas migrações, resultante da economia doméstica, que deu ensejo aos bantu em procurar novas terras para a prática de agricultura e pastorícia próximo aos rios e lagos, desde o centro da África (Camarões, Gabão, Congo, Uganda e Quênia), até ao "cabo de boa esperança", atual cidade do Cabo na África do Sul.

A população Bantu a partir desses elementos (técnica de uso de ferro para melhoria da caça e a agricultura) possibilitaram a criação de estruturas sociais na

qual surgiram reinos e impérios, e ávidos do poder foram criando guerras internas [dentro da etnia] com objetivo de expandir territórios para garantir a subsistência.

Nisso, os Bantu foram tendo migrações no parentesco primitivo-cultural, mais organizados em grupos dando origem a clãs. É isso que levou Altuna (1985 *apud* Giroto, 1999, p. 22) a afirmar que, "a África negra é una e é aberta. É absolutamente necessário conhecer este núcleo, esta medula cultural para conseguir descobrir na homogeneidade de cada povo, de cada grupo ou língua, as finíssimas artérias que ligam com os restantes grupos."

Contudo, o pensamento étnico-bantu mostra uma unidade civilizacional que teria se difundido pela atual Região Austral de África. "O fato é que sendo fruto desta unidade milenar, as primeiras civilizações africanas deveriam, portanto, ser entendidas como desenvolvimentos regionais desta mesma essência, que tornar-se-ia gradativamente diferenciada." (MACEDO, 2016, p. 117).

É nessa unidade étnica que os Bantu mantiveram seus princípios identitários, entendendo o pensamento como uma memória coletiva.

Retomando no assunto da língua já acima abordado, e sendo ela um instrumento de identidade cultural, permitiu a este grupo ser comum em alguns aspectos da cultura simbólica construídos consciente ou inconscientemente, porque a língua pressupõe um psiquismo coletivo. Os membros desta coletividade étnico-bantu se tornam assim uma "família alargada" e partilham desse modo, os elementos da cultura material e imaterial de pertença.

Portanto, a língua e a terra são de pertença comunitária. O espaço habitado pela "família Bantu" é *oikos* [casa] de todos. Kant (2011), no terceiro artigo definitivo para a paz perpétua, afirma "*o direito a hospitalidade universal*" que as pessoas têm.

É nosso entender que o *munthu* na etnia Bantu pode circular livremente na região onde o núcleo matricial ou ancestral se encontra, porque tem direito de visitar familiares e também pode ser considerado cidadão. Kant acrescenta que existe:

[...] um direito de visita, que assiste a todos os homens, de oferecer-se à sociedade em virtude do direito da posse comunitária da superfície da terra, sobre a qual, enquanto esférica, não podem dispersar-se ao infinito, mas têm

finalmente tolerar-se um aos outros, e ninguém tem mais direito do que outrem de estar em um lugar da terra. (KANT, 2011, p. 22).

A consciência do *munthu* em limitar o Outro bantu de não circular no seu território (terra), confinando-o por via das fronteiras arbitrariamente estabelecidas pelo colonialismo é incompatível na ideia da comunidade étnico-bantu, visto que *eu sou porque nós somos* tem uma dimensão ética por um lado e política por outro, mostrando uma abertura na extensão administrativa de solidarizar-se com Outro *munthu* e acolhê-lo, sem descuidar o respeito e a dignidade enquanto cidadão da terra. Os Bantu consideram as pessoas [*munthus*] como dignos de estatuto de cidadão.

Para os Bantu a comunidade é a essência do *munthu*. Por outro lado, o conceito comunidade [*Gemeinschaft*], que é uma categoria da relação em que ocorre uma ação recíproca, faz com que o *munthu* circule em busca de relações, na demanda da sua construção, enquanto projeto inacabado. Nela, os sujeitos [*munthus*] estão numa comunhão dinâmica entre eles. É neste ponto onde encontramos o aforismo “eu existo porque pertenço” (TUTU, 2012, p. 42), se diferenciando do “penso logo existo” cartesiano.

Por isso, a comunidade Bantu assenta na base “intersubjetiva”, a partir das estruturas objetiva da participação dos membros na comunidade, como uma realidade existente e histórica.

Tudo na história humana tem suas raízes na terra, o que significa que devemos pensar por um lado, sobre habitat, mas significa também que as pessoas pensaram em ter mais territórios aráveis e ricas, e portanto precisaram fazer algo em relação aos habitantes nativos, limitar e aliená-los. Num nível *sui generis*, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros (Cf. SAID, 2011, p. 39). Por inúmeras razões, a terra algumas vezes atrai algumas pessoas para à sobrevivência e outras vezes trazem uma miséria indescritível para outras.

## 2 FLUXO MIGRATÓRIO DA COMUNIDADE ÉTNICA BANTU E O IMPERIALISMO COLONIAL

A experiência histórica de que a terra é única e de fato, de todos, alimentou o desejo das pessoas circularem; primeiro, para satisfazer a vontade de conhecer o *novo*, segundo, na busca de melhores condições de habitabilidade e da vida etc., motivou a humanidade em geral a empreender viagens.

Esses eventos não somente aconteceram dentro do continente africano, mas de igual modo, na Europa e na Ásia, onde se mostravam ávidos em efetivar vários projetos de nação ou de corporações, o que os impulsionou na prática [imperialismo], não só em ampliar conhecimento, mas expandir territórios e dominar [colonialismo] os povos que nesses espaços se encontravam, inspirados pela expedição de Napoleão Bonaparte à África (Egito).

O interesse pela África se efetivou por via de expedições nos meados do século XIX procurando mapear o interior do mesmo à territórios até a data dos fatos eram desconhecidos pelos europeus.

Outro aspecto não menos importante é percebermos que no mundo, a humanidade no passado se manteve sempre em contacto entre vários grupos étnicos.

Convém destacar que desde a Antiguidade, existiram contatos entre sociedades africanas e o "Ocidente", por meio de trocas comerciais, relações culturais e diplomáticas, assim como conflitos bélicos; a relação com povos "europeus" poderia ser exemplificada, entre outros, pela expansão militar comandada por Alexandre da Macedônia (séc. IV a.C.), ou, ainda, a anexação do Egito antigo e de parte do norte da África por Roma (séc. I a.C.). (ALMEIDA, 2021, p. 2).

Esses encontros ocorreram longamente entre povos em redor do mar mediterrâneo e a partir do século XV, os portugueses empreenderam um périplo no continente africano contornando o litoral atlântico da África em busca do caminho marítimo para a Ásia. Depois da longa duração de contatos entre povos no mediterrâneo, a África se viu envolvida de novo pela presença europeia nas regiões

do oceano atlântico, como zona provedora de escravos desde Senegal até à costa atlântica Angolana. Nesta região, os europeus estabeleceram grandes instituições administrativas, que delas mantinham relações econômicas assimétricas com os reinos africanos, em especial os de costa atlântica.

Os Reinos africanos nesse período possuíam uma fragmentação política bastante acentuada, com a existência de diversos reinos independentes, que mantinham relações interétnicas em níveis diferentes com mercadores e representantes administrativos. Ao mesmo tempo Ajayi (*apud* ALMEIDA, 2021, p. 5) afirma que, "entre as décadas de 1810 e 1830, diversas sociedades africanas também atravessaram um período de transformações internas, notadamente na África Austral." A mobilidade relativamente grande que os Bantu possuíam, se efetivavam não por um simples nomadismo, mas sim, por diversos motivos como: terra pobre cansada de cultivo; necessidade de novas áreas de caça e pesca; e ameaça de inimigos.

Contudo, as tentativas expansionistas de Portugal e França levaram a Europa à conferência de Berlim para dirimir as disputas pelos territórios africanos e não se avançar a um conflito bélico. Aqui se abria a "porta" à uma colonização efetiva da África. Uzoigwe (2011 *apud* ALMEIDA 2021, p. 9) explica que,

[...] a Conferência de Berlim (que perdurou de novembro de 1884 a novembro de 1885) não pretendia, de início, dividir a África; posteriormente, chegou-se a tal decisão; assim, o artigo 34 estabelecia as "esferas de influência" (que deveriam ser comunicadas aos demais signatários do "Ato de Berlim") e determinava que a posse de um território litorâneo acarretava a posse do respectivo interior; ao mesmo tempo, estabelecia que a potência estrangeira deveria exercer a "ocupação efetiva", de modo a assegurar "os direitos adquiridos", o "livre-comércio" e o direito de ir e vir.

As decisões tomadas na Conferência de Berlim à revelia dos africanos, promoveram grandes alterações na vida das comunidades étnicas africanas, em geral e regiões inteiras da etnia bantu em particular, envolvendo a política local, como também as esferas culturais e da economia.

As potências europeias não tendo conhecimento suficiente sobre África, não levaram em consideração a diversidade e as identidades étnico-culturais das populações africanas ao determinarem a Partilha da África. As evidências do tal desconhecimento se observam na afirmação de Dauda, Sakariyau e Ameen (2018) que, em 1815 o Clã Zulus formara um poderoso Estado sob liderança do Rei Shaka Zulu. O reino Zulu<sup>3</sup> outrora dividido em clãs, situava-se desde a região da República Centro Africana até ao sul. Contudo, às análises ao Zulus foi feita na ótica de um povo diferente (Europeu), portador de uma cultura e valores diferentes e parciais (Cf. DAUDA; SAKARIYAU; AMEEN, 2018, p. 2682).

É nessa visão parcial que a partilha da África criou as chamadas *fronteiras artificiais*, que originaram a separação, por um lado de populações com laços étnicos de proximidade e por outro, juntaram num mesmo território populações com rivalidades étnicas. No que se refere à laços étnicos de proximidade gostaríamos de salientar que, nos meados do séc. XVIII surgiram guerras tribais africanas na região, então atual África Austral pela expansão de território, como uma estratégia de posse de terra férteis. Nessa “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2009) sendo característica do estado natural do Homem, o grupo clânico *Nguni* da etnia Bantu dividira-se em três grandes grupos, nomeadamente: ngwane – chefiado por Sobuza; os ndwandwe – chefiado por Zwide; e os mthethwa – chefiados por Dingiswayo (Cf. SANTOS, 2005, p. 2). Mais, foi o Dingiswayo que tentou reunir os Nguni e tinha como seu general o Shaka Zulu recrutado nessa época para o exército que posteriormente se tornou Rei pela sua audácia.

Portanto, Antes da colonização dos Europeus na África havia conflitos entre as diversas tribos e etnias, disputas pelo trono, mas nunca os povos paravam de circular e estabelecer relações pessoais, assim como familiares; olhando o núcleo parental desses grupos humanos a qual fizemos referência acima, nos resta afirmar que, as fronteiras colocadas pelo imperialismo colonial colocaram em causa, por um lado a identidade Bantu e por outra, limitaram o fluxo migratório da comunidade Bantu em ir e vir nos aldeões.

---

<sup>3</sup> O Reino Zulu assim se designou por causa no nome do Rei (Shaka Zulu) que pertenceu ao Clã do mesmo nome, que faziam parte da grande comunidade étnica, os Bantu.

### 3 VIOLÊNCIA TRIBOFÓBICA NOS BANTU

Aristóteles distingue movimento em duas dimensões: um movimento segundo a natureza e o movimento por violência. O primeiro movimento ou circulação leva os elementos (incluindo o *munthu*) ao seu lugar natural ou à comunidade; enquanto o segundo movimento afasta os elementos do seu lugar natural. Nisso, a nossa reflexão aqui se enquadra no segundo movimento. Violência etnofóbica é afastar, oprimir um indivíduo associando as suas origens étnicas. Etnofobia significa medo ou intolerância a uma outra etnia (conflitos étnicos). Nos itens anteriores deste nosso trabalho fizemos referência da etnia Bantu que se encontra grandemente na região da África Austral. Este grupo étnico partilha a mesma origem, mesma cultura e histórias milenares. Ele foi tendo um "movimento interno" (violência), que criava fissuras no núcleo matricial surgindo desse modo pequenos grupos de Tribos e Clãs.

A Decolonialidade, uma época a qual nos encontramos, olha a África no geral e África do Sul em particular como "esse novo-mundo-africano" (MBEMBE, 2014, p. 16), cuja análise dos problemas nele envolvidos é complexo, visto que o país oscila permanentemente de um ponto de estudo ao outro. África do Sul *tribofóbica* apresenta-se por um lado voltada para um sentimento colonial "saudosista" e por outro, o desejo pelo futuro de ser um espaço de solidariedade para com os "irmão bantu" e viverem em liberdade.

Ochonu (2021) afirma que, se a manifestação pós-apartheid da afrofobia teve um efeito dissonante sobre estudiosos e observadores do Pan-africanismo, é porque essa tendência de medo e afastamento do Outro da tribo diferente rompe com a essência Bantu e está em desacordo com a longa história de pensamento étnico Bantu e gestos negros Sul-africanos em apoio a um amplo alcance de unidade (Cf. OCHONU, 2021, p. 503).

As manifestações Xenófobas e tribofóbicas na África do Sul e na região da África Austral revelam essa oscilação, por um lado, o deslocamento estrutural da identidade como substitutas inconscientes ou conscientes da sociedade negra deste país que esteve séculos sob violência colonial europeia, e por outro lado, a nostalgia pelos valores ancestrais diluídos pela política colonial.



O colonialismo em África usou a política de “balcanização”, para dividir povos e tribos, para obter dividendos (poder), com vista a alcançar seus objetivos como: primeiro, inventar e manipular “jogo” de rivalidade entre negros de tribos diferentes, para que os vencidos fossem usados como escravos, e vendidos para levá-los à Europa e América; e segundo momento, a partir desses conflitos tribais, criar um êxodo rural para ocupar as terras férteis(ricas), para à prática de agricultura e mineração.

Na lógica dividir para reinar é análoga ao movimento de afastar os elementos do seu lugar natural ou de sua comunidade; nisso, a África do Sul foi um modelo para os holandeses, criando os *bantustões* com objetivos, por um lado de ocupar as terras aráveis e afastá-los longe dos brancos, por outro, de unir os nativos (indígenas) mediante tribo e clã.

Neste modelo de violência estrutural, o Bispo emérito Desmond Tuto reage,

[...] escrevo para dizer a V. Ex.<sup>a</sup> que a política de remoção e reassentamento da população é totalmente indefensável em bases morais e pragmáticas. As pessoas que estão trabalhando em períodos integral ou como operárias avulsas são reassentadas a uma distância longa dos possíveis postos de emprego. Elas costumavam ter acomodação adequada em seus antigos lares e agora foram jogadas em algum lugar esquecido por Deus e onde em geral não há acomodação alternativa adequada nem estabelecimentos de prestação de serviços. Isso é brutalmente devastador. (TUTU, 2012, p. 157).

O Bispo assim reage porque para o bantu, tirar alguém da terra ou morada sem seu consentimento é uma violência; no Bantu a morada é um local identitário porque tem lá suas “raízes” ancestrais. Quem assim procede rompe com a tradição e os valores nele existente.

Os Bóeres não tinham somente uma motivação económica nesse modelo de violência, mas também, a consciência política; o regime colonial procurou manter e vigiar os sul-africanos negros no espaço [nos bantustões], temendo que o contágio ideológico resultasse da interação intelectual entre sul-africanos negros e africanos de outras partes do continente.

Essa arquitetura colonial de fazer a África do Sul um “lugar especial”, único e separado da região e da África penetrou e assombrou as expressões panafricanistas dos pensadores negro sul-africano. Aqui podemos encontrar as origens do excepcionalismo<sup>4</sup> sul-africano, tanto do negro quanto branco.

De acordo com Medeiros (2018), “o fato da produção de sujeitos raciais teve como efeito assegurar a circulação ou fazer a triagem de grupos populacionais, marcá-los como espécies, sobrecarregá-los, segregá-los, neutralizá-los ainda onde representam perigo ou escândalo.” (MEDEIROS, 2018, p. 86).

A ideia de excepcionalidade é como “armadilha da consciência nacional” (FANON, 1961, p. 107), porque tendo o sul africano sido enclausurado pelo regime do apartheid, desenvolveu um nacionalismo exacerbado, a ponto de estranhar a todos, inclusive ao seu vizinho – isso chama-se tribofobia/etnofobia. Os negros migrantes dos países vizinhos recrutados para trabalhar na África do Sul passaram a ser um perigo para os sul africanos com um sentimento secundarizado e improdutivo se frustram e partem para violência tribofóbica.

Há uma ligação dos sul-africanos hoje (no seu modo de ser e estar) e o apartheid, na vigilância, controle e restrições à mobilidade negra, e estratégias nas políticas migratórias africanas para a África do Sul.

É, portanto, com a maior preocupação que testemunhamos na África do Sul o tratamento dispare aos negros de outros lugares mediante a aplicação da lei de imigração. Os africanos e afrodescendentes são hoje ridicularizados sem que nos lembrem de sua humilde contribuição na luta contra o Apartheid.

Mbembe diz que, “muitos, sul africanos membros do Congresso Nacional Africano hoje em dia, só falam na linguagem da ‘segurança nacional’ e dos ‘interesses nacionais’. Eles alegam que não devem nada à África. Eles estão seguros de que a África do Sul não tem dívidas com o continente” (MBEMBE, 2019, p. 8).

---

<sup>4</sup> Excepcionalismo sul-africano vem da ideia colonial de construir África do sul como lugar especial, único e separado da África no geral. Isso por dois motivos: primeiro é econômico; os europeus quando descobriram enormes riquezas de minérios e boas condições agropecuárias que nem ingleses e holandeses têm na metrópole; segundo motivo é político, que consistia em desafricanização e retribalização a partir do fechamento dos negros no recinto sul-africano, com medo de contágio ideológico panafricano e a solidariedade entre negros. Essas práticas coloniais de “exclusividade” penetraram na mente dos sul-africanos e assombrou o panafricanismo, por isso, a África do sul cultiva o excepcionalismo e recalibra o apartheid na região e na África.

A Nação sul africana se encontra numa dualidade; por um lado, ela teme e inveja o *munthu* [branco], porque detém o monopólio do capital cultural e económico, e por outro lado, um *munthu* que detesta e despreza [os negros migrantes].

A dualidade de vida dos sul-africanos não termina somente na relação diferenciada e de tratamento entre branco e negro, mas esse fenómeno [dualismo] afeta a Filosofia Ubuntu, cuja África do Sul teorizou e sistematizou em volta da ideia da justiça comunitária. Nesse âmbito, a comunidade não deve ser entendida particularmente como comunidade da África do Sul, mas também comunidade no geral de toda África Austral, na qual se fundamenta a ética intersubjetiva baseada no amor e solidariedade, e não no ódio e violência.

#### **4 A COMUNIDADE ÉTNICA BANTU E O CUIDADO DO OUTRO: UMA RECONSTRUÇÃO DO MUNTHU**

O cerne para apreensão dos costumes e instituições do ser humano Bantu é a unidade da vida com a comunidade [*Gemeinschaft*]. A cosmovisão africana em geral e particularmente nos Bantus têm Ubuntu como fundamento da comunidade. Ubuntu sendo alma [*Geist*], da comunidade é o espaço de manifestação *munthu*, na qual carrega em si uma liberdade [*nkhululeko*] de poder circular ao encontro de outros *munthus*. Nela, o amor, a compaixão, partilha e o cuidado de um para com outro ou uns para com os Outros é sua característica.

A comunidade é a essência do *munthu*, porque segundo Aristóteles, "o homem é um animal social"; *Umntu ngumtu ngabantu* (uma pessoa é pessoa, por meio de outras pessoas) mostra a ideia de sociabilidade. Neste ponto está o cerne da comunidade Bantu. Por isso, a comunidade Bantu assenta na base intersubjetiva, a partir das estruturas objetivas da participação dos membros na comunidade, como uma realidade existente e histórica.

Na comunidade étnica Bantu, o Eu se torna verdadeiramente eu, por meio de outros [antepassado-*azamaani*], que são denominados de *azimus* (espíritos), o fundamento que cuida tudo na comunidade. É a partir deste aspecto, que faz do Ubuntu um termo que resume o pensamento Bantu, a alma da comunidade; também

é considerado de *Simunye* (nós somos um) unidade intersubjetiva, que equivale a comunidade.

A noção de alma faz da comunidade negra Bantu uma categoria ético-religiosa, visto que, na Religião Tradicional Africana (R.T.A), Ubuntu é fortemente religioso (lugar de superação) pelo fato de não somente os vivos terem o dever de compartilhar e cuidar uns dos outros, mas também os vivos e *mortos-vivo*<sup>5</sup> dependem uns dos outros (Cf. TUTU, 2012, p. 42).

A filosofia do nós que a comunidade Bantu expressa, procura evidenciar a ideia de que é a partir da nossa subjetividade como *munthu* que conhecemos o Outro (os) e sou/somos conhecido(os) pelo Outro a partir da sua subjetividade; isso nos mostra que a relação entre indivíduo e comunidade é recíproca. A experiência da reciprocidade e do encontro diz nos que o Outro ou comunidade de facto existe.

Nesse encontro simultâneo, a realidade da vida quotidiana numa comunidade é partilhada com os outros. O ser humano vive em constante contacto ou interação com outros Homens na comunicação. Há casos em que a interação advém com os objetos, mas a presença que nos interpela em "cheio" do outro, acontece na situação de face-a-face, afastando a possibilidade duma relação objetal (Cf. BUBER, 1974, p. 32).

A comunidade Bantu é fundamentalmente cuidadosa para com o *munthu* (pessoa), visto que na afirmação do filósofo sul-africano, "uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas também por meio de todos os seres do universo." (LOUW, 2010, p. 5). O pensamento tradicional Bantu articula-se na compaixão pelo Outro. O *munthu* que tem compaixão é aquele que possui coração, semelhante ao amor.

É pelo amor na comunidade que os vivos devem compartilhar e cuidar um dos outros; os vivos e os mortos-vivos dependem uns dos outros, um amor recíproco. Na tradição étnica Bantu da África Austral, a comunidade é entendida, de igual modo como um espaço de consenso e reconciliação. O consenso nos Bantu não tem sua base na razão, mas sim na crença ou fé. A razão discursiva na comunidade nem

---

<sup>5</sup> Mortos-vivo significa os mortos. No pensamento Bantu os mortos são considerados entes vivos e estão presentes na comunidade na forma de espírito. Neste grupo étnico, a noção de morte de um ser humano não é total, porque na morte desintegra-se a matéria (corpo), mas a alma permanece na família e na comunidade.

sempre prevalece; ela é abafada pela obsessão de se identificar com outro; o *munthu* concorda em tudo – o sentimento de conformismo.

A Presença de compaixão na comunidade não significa que não haja o lado contrário do amor, o ódio. Ele, de quando em vez é revisitado, quando não se cumpre um dever por um membro da comunidade; e no desvio da norma, o membro é severamente punido, como forma de repor a ordem. (BÔ, 2022, p. 49).

Portanto, esse tipo de sanção visa correção do vínculo ou norma quebrada pelo membro e nem sempre envolve violência. E depois de cumprida ou reposta a ordem o membro é integrado, não é expulso da comunidade; uma prática que contrária os eventos violentos/tribofóbicos hoje na África do Sul.

Pelo amor o *munthu* da etnia Bantu percebe que o Outro é irreduzível, possui liberdade. Uma liberdade que se realiza como racionalidade e se opõe a tudo que é objetivação ou escravização do Outro. O Bantu denota um estado de ser e vir a ser permanente, um processo de autorrealização por meio de outros e aumenta também a autorrealização de outros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento filosófico da etnia Bantu se desdobra no espírito e na imaginação, ganhando corpo nas múltiplas respostas da cultura deles, a qual, por sua vez tem mediações infinitamente subtis de realidades materiais e imateriais de fatos econômicos subjacentes, de ásperas objetividades. Por isso, uma das formas de compreender o pensamento filosófico ancestral bantu é conhecendo a história no tempo e espaço.

A circulação ou a mobilidade desse grupo étnico na região da África Austral é compreendido a partir de um olhar ao meio geográfico que os afetou formando uma sociedade e história que os caracterizou como grupo humano de maior mobilidade.

A consciência do *munthu* em limitar o Outro bantu de não circular no seu território (terra), confinando-o por via das fronteiras arbitrariamente estabelecidas pelo colonialismo é incompatível na ideia da comunidade étnico-bantu, visto que eu

*sou porque nós somos* tem uma dimensão ética por um lado e política por outro, mostrando uma abertura na extensão administrativa de solidarizar-se com outro *munthu* e acolhê-lo, sem descurar o respeito e a dignidade enquanto cidadão da terra. Os Bantu consideram as pessoas como dignos de estatuto de cidadão.

Pelo amor o *munthu* da etnia Bantu percebe que o Outro é irredutível, possui liberdade. Uma liberdade que se realiza como racionalidade e se opõe a tudo que é objetivação ou escravização do Outro. O Bantu denota um estado de ser e vir a ser permanente, um processo de autorrealização por meio de outros e aumenta também a autorrealização de outros. Portanto, uma cooperação entre *munthus* para uma dimensão de suprassunção, na qual a dialética é a regra do convívio, onde não se elimina o outro, mas se conserva o *munthu*, mesmo sendo diferente de tribo, para num outro momento elevá-lo para o bem da comunidade étnica Bantu.

O ser humano a partir da sua "situação fundante" (de ser um finito e situado) é um ser aberto para o Outro. É pela sua abertura e acolhimento que o faz de um *munthu* relacional e não estanque como pretendia o imperialismo (na ideia de dividir para reinar) para criar rivalidades entre as comunidades da mesma etnia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

ALMEIDA, A. T. S. Imperialismo europeu na África: uma visão panorâmica. In.: *Revista Encontros*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 36, p. 1 - 16, 2021.

BÔ, A. V. A comunidade na Religião consumada hegeliana a partir dos conceitos Ubuntu e Amor. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, Brasil, v. 9, n. 9, p. 45 - 54. Disponível em: <<https://doi.org/10.18012/arf.v9iesp.62071>>. Acesso em: 27 de outubro de 2022.

BUBER, M. *Eu e Tu*. 5a edição. Brasil: Editora Centauro, 1974.

DAUDA. M; SAKARIYAU, R. T; AMEEN. A. Violência Xenofóbica na África do Sul e Nigeriano Vitimização: uma análise empírica. *Revista Pertanika social sciences & humanities*, Malásia, n. 26, p. 2677 - 2700, 2018.

DE SOUZA FILHO, C. F. M.; UYETAQUE, N. S.; CHICO, H. UBUNTU: Uma filosofia alternativa a crise ambiental. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 45, n. 3, 2022. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/68014>>. Acesso em: 26 outubro de 2022.

DIAGNE, P. História e Linguagem. In: KI-ZERBO, J. (editor). *História Geral de África: Metodologia e Pré-história da África*. 2.ed. rev. - Brasília: UNESCO, 2010.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Trad. de Serafim Ferreira. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.

GIROTO, I. O Universo Mágico-religioso Negro-africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nágó. 1999. f. 410. Tese apresentado ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999.

KANT, I. *A Paz Perpétua*, Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&pm Editores, 2011.

LOUW, D. Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha. In.: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 353, ano X, 2010. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3687-dirk-louw>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

MACEDO, J. R. *O Pensamento Africano no Século XX*. São Paulo: Editora Outras Expressões, 2016.

MBEMBE, A. As Sociedades Contemporâneas sonham com o Apartheid. In.: *Jornal Mutamba*. Angola, 2014.

MBEMBE, A. Blacks from elsewhere and the right of abode. In.: *New Frame*, 2019. Disponível em: <<https://www.newframe.com/ruth-first-memorial-lecture>>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

MEDEIROS, C. V. F. Filosofia Política de Achille Mbembe: Racismo e saída da Democracia. In.: *Revista ensaio filosófico*, vol. XVIII, p. 83 - 96, 2018. Disponível em: <[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo18/06\\_MEDEIROS\\_Ensaio\\_Filosoficos\\_volume\\_XVIII.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo18/06_MEDEIROS_Ensaio_Filosoficos_volume_XVIII.pdf)>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

OCHONU, M. E. Afrofobia Sul-africana em contextos locais e continentais, In.: *J. of Modern African Studies*, Cambridge University Press, v. 58, n. 4, p. 499 - 519, 2020. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core>>. Acesso em: 03 de fevereiro de 2021.

POSTIOMA, A. *Filosofia Africana*. Luanda: Seminário de Luanda, 1968, p. 29 - 30.

RABUSKE, E. *Antropologia Filosófica: um estudo sistemático*. 8ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, M. A. *Marco negro: Shaka Zulu – o general africano*. África do Sul: 2005.

TUTU, D. *Deus não é cristão: e outras provocações*. Trad. Lilian Jankino. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil, 2012.



**SEÇÃO 4**  
**ÉTICA**



## 14. POR QUE AS EMOÇÕES IMPORTAM PARA A JUSTIÇA SOCIAL?



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-14>

*Rafaela Weber Mallmann*<sup>1</sup>

### RESUMO

Considerando a importância das emoções quando se fala em justiça social, o presente artigo tem como objetivo apresentar os estudos de Martha Nussbaum ao teorizar sobre uma sociedade liberal que busque a justiça e a igualdade, na medida em que a filósofa propõe que se utilize das emoções para promover o compromisso social com objetivos compartilhados. Diante disso, o problema que norteia a pesquisa indaga: qual é a importância das emoções e das condições externas favoráveis para que os cidadãos possuam capacidades plenas para desenvolverem suas vidas de modo que não incorram em prejuízos éticos? A metodologia é do tipo exploratória, com busca em fontes bibliográficas no meio físico e na rede de computadores, a fim de compor um texto que tenha como principal foco responder ao problema proposto.

Palavras-chave: Emoções; Justiça; Igualdade; Razão.

### INTRODUÇÃO

Refletir sobre as emoções e o amor no cenário atual mundial é uma tarefa complexa, na medida em que os conflitos sociais e econômicos impactam diretamente nos sentimentos da população. A democracia em diversos países encontra-se ameaçada, seja por governos tiranos que estão no poder e ignoram a proteção aos direitos humanos e a garantia de uma justiça social à população, seja por cenários de guerra entre nações, gerando milhares de refugiados.

Os sentimentos da população, portanto, são diversos. A ideia proposta neste artigo é acompanhar o raciocínio de Martha Nussbaum ao buscar uma sociedade liberal decente que aspire à ideia de justiça e igualdade, e que ao mesmo tempo inspire que os indivíduos de certa forma sacrifiquem determinadas condições em nome do bem comum. Tendo como base as emoções públicas que estão enraizadas

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito pela Unijuí. Mestra em Filosofia pela PUCRS. Doutoranda em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: rafaela.mallmann@edu.pucrs.br.

no amor, Nussbaum propõe utilizar dessas emoções para promover o compromisso social com objetivos compartilhados.

Agregado a esse cenário, sabe-se que o amor possui uma manifestação química e física no corpo humano, com uma relação direta com a produção de hormônios como a dopamina, a norepinefrina e a serotonina. As manifestações do amor são sentidas pelo corpo humano, mas a função primordial ocorre no cérebro. Helen Fisher (2005) afirma que as pessoas cantam, trabalham, matam, vivem e morrem por amor. Diante desse cenário, o problema que norteia a pesquisa indaga: qual é a importância das emoções e das condições externas favoráveis para que os cidadãos possuam capacidades plenas para desenvolverem suas vidas de modo que não incorram em prejuízos éticos? A metodologia é do tipo exploratória, com busca em fontes bibliográficas no meio físico e na rede de computadores, a fim de compor um texto que tenha como principal foco responder aos problemas propostos.

## **1 AMOR POLÍTICO**

As emoções são inseridas nas discussões filosóficas e poéticas já na Grécia Antiga. Martha Nussbaum (2009) argumenta que dificilmente se poderia negar que a capacidade que envolve atuar como cidadão e as atividades envolvidas nas várias formas de amor e amizade e até mesmo aquelas associadas com as virtudes éticas como coragem e justiça, requerem condições exteriores, no sentido de que apenas a bondade do agente não consegue por si mesma assegurar. Quando eliminadas essas condições, eventos que fogem ao controle humano podem causar prejuízo em diversas esferas, envolvendo principalmente o prejuízo ético.

Para a filósofa, os eventos que estão fora do controle de cada um podem afetar não apenas a felicidade, sucesso ou satisfação, mas também elementos éticos centrais da vida humana, como a capacidade ou incapacidade de agir de forma justa na vida pública, de amar outra pessoa e de agir corajosamente.

Nussbaum (2013) afirma que após a Revolução Francesa, houve uma mudança na política da Europa com a adoção da ideia de fraternidade. Foi necessário aos cidadãos se questionarem como o sacrifício e o esforço comum seriam possíveis sem uma coerção monárquica. A partir disso, diversas propostas surgiram a fim de

criar uma religião civil, ou uma religião da humanidade, com um cultivo de todos em respeito à simpatia, ao amor, e à preocupação, que juntos poderiam incentivar ações valiosas, que iriam desde a defesa militar à filantropia. Conforme novas nações ao redor do mundo surgiam, diversas formas de pensar diferente do modo europeu contribuíram para enriquecer tais ideias.

De certa forma, essas novas noções de mundo possuíam armadilhas. Nussbaum (2013) revela que o pensamento sobre a emoção cívica, por exemplo, foi dividido em dois ramos. As duas tradições buscavam a simpatia comum e eram opostas ao egoísmo e a ganância. O que ocorre é que a vertente representada por Rousseau e Comte sustentava que a eficácia emocional reivindicava uma homogeneidade coercitiva. Assim, os adeptos a esta tradição criavam propostas de solidariedade emocional sem criar espaços para a liberdade crítica. Isso afetou o tipo de amor político que aspiravam, no sentido de que o amor rousseauiano/comteano não era o amor pessoal, de um indivíduo para o outro; o que se projetava era produzir pessoas que amam e pensam da mesma forma e que experimentam as emoções de massa.

Por outra perspectiva, Nussbaum (2013) afirma que Mozart e Da Ponte, Mill e Tagore concordavam com Rousseau e Comte sobre a necessidade de uma simpatia ampliada, mas compreendiam essa simpatia de um modo diverso. Suas metáforas a respeito de um novo amor político eram extraídas da poesia lírica, da música dissidente e da comédia.

As duas tradições quando dialogáveis entre si e com líderes políticos forneceram recursos muito benéficos para o pensamento contemporâneo. Nussbaum (2013) entende que a tradição Mozart/Mill/Tagore é capaz de criar e sustentar um tipo de sociedade mais atraente. Apesar disso, ainda precisava de um maior desenvolvimento, principalmente com uma descrição mais rica da psicologia humana. Nussbaum (2013) argumenta que é muito difícil resolver os problemas sociais sem compreender os recursos a que podemos recorrer e os problemas que estão no caminho.

A questão da simpatia não é o único desafio da sociedade. Nussbaum (2013) cita outras questões, como problemas com a discriminação e a subordinação de grupos que obrigam a pensar sobre o papel desempenhado no desenvolvimento

humano devido ao nojo e/ou vergonha do próprio corpo, que é um problema que nenhuma outra espécie aparenta ter. Assim, referência Walt Whitman quando este também afirma que promover a justiça social requer abordar as raízes da própria auto aversão humana, de modo que implique em um relacionamento mais saudável com o corpo humano.

Uma sociedade saudável, na visão de Nussbaum (2013), precisa neutralizar as tendências que os seres humanos compartilham a respeito da submissão à autoridade e à pressão dos demais membros. O respeito não é a única emoção pública que as sociedades exigem. Ele é por si só frio e inerte, sendo insuficiente para vencer, por exemplo, as tendências à tiranização uns dos outros. O sentimento de repugnância nega a dignidade humana a determinados grupos de pessoas, de modo que os retrata como animais. Em consequência disso, o respeito que é fundamentado na ideia de dignidade humana, se mostra impotente para incluir todos os cidadãos em termos de igualdade, a não ser que seja incentivado por uma imaginação que envolva a vida dos outros com a compreensão interna de sua humanidade plena e igual.

A empatia imaginativa, afirma Nussbaum (2013), pode ser implantada por sádicos. Diante disso, o engajamento imaginativo que a sociedade necessita é contemplado pelo amor, assim, o amor é importante para a justiça, principalmente quando a justiça é incompleta e vista como uma aspiração. Em contextos em que a sociedade de seres humanos é realizada, também deve existir esse senso de justiça.

Entretanto, ao compreender que o amor importa para a justiça, ainda não há uma explicação de como ele importa, nem de como uma sociedade decente poderia se organizar de forma compatível com a liberdade liberal, e ao mesmo tempo incentivar os cidadãos a terem experiências emocionais do tipo que a teoria imagina. Nussbaum (2013) cita o uso de festivais públicos cômicos e trágicos e diversas estratégias públicas para incentivar emoções.

Propostas interessantes para cultivar a emoção pública devem ter como base seu lugar, seu tempo e as especificidades da variedade de cidadãos que são o público-alvo. Como exemplo desta noção de espaço, tempo e público, Nussbaum (2013) cita Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. Demonstra que King estudou Gandhi e retirou diversas ideias de sua proposta, mas, não usou suas estratégias,

pois compreendia que as normas gandhianas gerais teriam a possibilidade de aplicação no contexto norte-americano, mas apenas por meio da adoção de alguns modos mais americanos do que gandhianos de retórica.

Nussbaum (2013) argumenta que um aspecto interessante desse contextualismo é o cinismo, tendo em vista que determinadas nações estão preparadas para um apelo à forte emoção pública, mas em outros, alguns eventos deixaram as pessoas enojadas com a esfera pública. Cita como exemplo a Guerra do Vietnã, que fez uma geração de americanos não proferir apelos à emoção patriótica.

Outra percepção da filósofa é que o amor político é e deve ser polimorfo. Nesse sentido, o amor dos pais pelos filhos, o amor entre amigos e o próprio amor romântico são capazes de inspirar uma cultura pública de diferentes formas, de modo que não se pode ficar surpreso ou despontado se diferentes grupos de cidadãos manifestarem reações diversas ao avistarem um mesmo discurso público ou obra de arte. As atitudes variam conforme sexo, idade e personalidade. As diferentes formas de amor são eficazes para estimular o comportamento cooperativo e altruísta.

As formas de amar são altruístas, e repudiam a busca obsessiva por status em outras questões pessoais em favor da vulnerabilidade e da reciprocidade. Diante disso, Nussbaum (2013) afirma que enquanto os objetivos e ideais da sociedade que se imagina, limitam as emoções que os cidadãos necessitam ser encorajados a sentir, permitem que eles habitem a esfera pública de maneiras diversas, de acordo com a idade, gênero, objetivos, personalidade e valores de cada pessoa.

Para explicar sobre as emoções políticas, Nussbaum (2013) cita como exemplo o Memorial dos Veteranos do Vietnã, em que os cidadãos que o visitarem sentirão diversas emoções, incluindo luto pessoal, comunitário e/ou nacional, a contemplação desapegada, uma avaliação pessoal, entre diversas outras. Assim, as emoções políticas são heterogêneas, de modo que contemplam opiniões, histórias e personalidades diferentes, o que faz com que as pessoas amem, chorem, riem e lutem por justiça de diversas maneiras que são específicas e pessoais de cada um.

Nussbaum (2013) questiona se afinal, está desenvolvendo uma teoria ideal ou lidando com instituições e pessoas como elas realmente são. Tal dicotomia presente na filosofia é demasiada simplista e enganosa. Argumenta que os ideais dirigem os

esforços, os planos e os processos legais da população. Nesse sentido, as constituições são documentos ideais, tendo em vista que nem sempre são implementadas de modo perfeito, mas também incorporam as aspirações mais profundas de uma nação. As constituições são reais, e fornecem a base para a ação legal quando determinados direitos não são garantidos a um indivíduo ou grupo.

A constituição de cada nação possui papel fundamental nesse cenário, pois é nela que serão inseridas as bases para buscar os objetivos comuns. Nussbaum (2000) elenca a lista com 10 capacidades humanas centrais como essenciais para serem inseridas nas constituições de modo que possibilitem um mínimo existencial à população, e que a partir disso, todos terão condições básicas para seguir seus objetivos.

O ideal também pode ser real quando reconhece a vida humana como ela é, e com isso, expressa um senso de como as pessoas são reais. Nussbaum (2013) quer dizer que as pessoas reais são corporais e carentes, e existem diversos sentimentos e fragilidades característicos da própria humanidade. Assim, a nação que se imagina é uma nação de, e para, seres humanos e a sua constituição será plena apenas ao incorporar a compreensão da vida humana como ela realmente é. A ideia de Nussbaum é motivada pela dificuldade em atingir e estabilizar objetivos elevados, mas compreende esses objetivos como parte da política humana da vida real.

Para sua teoria, a filósofa utiliza como base as emoções humanas reais. Busca descrever uma tarefa complexa e um objetivo de fato distante, mas a forma como faz isso é projetada a fim de mover pessoas reais, que também são movidas por imagens ideais de si mesmas e de seu mundo. Dessa forma, Nussbaum (2013) garante que essa proposta não está distante do mundo real, de modo que é adequado que os exemplos venham da própria política real, de uma política em que os líderes buscam tornar as coisas melhores do que antes.

Nussbaum (2013) esclarece que todo amor tem aspectos do ideal, e nisso, o amor político tem tanto quanto o amor paternal ou pessoal. Ao amar as pessoas, há uma vontade de ser bom com elas, e isso geralmente significa ser melhor do que se é. O amor envolve uma luta contínua, na medida em que é ameaçado pela parcialidade, e pelo narcisismo.



Uma das questões centrais envolvendo o amor e a política, é compreender como equilibrar o particularismo e a parcialidade que são inerentes ao amor, com a criação de políticas que sejam justas. É necessário que o amor sustente a justiça, e não a subverta. A concepção de emoção política defendida por Nussbaum (2013) é que ela não é totalizante, de modo que garante espaços aos cidadãos para que tenham relações particulares com pessoas e causas que amam. Isso ocorre no contexto do liberalismo político, de forma que a esfera de amor à parte da política também é protegida. Dessa forma, a política é estreita, no sentido de ser apenas uma parte do que se pede às pessoas que se preocupem.

O amor político está inserido em uma oscilação incômoda entre o particular e o geral, em que o particular não é repudiado, mas é visto promovendo a inclusão, de modo que o geral gera uma motivação com sua ligação com símbolos, canções e esculturas. Nussbaum (2013) referencia os estudos de Rawls, e afirma que emoções dependentes de princípios como as pensadas por ele, são alcançadas por um caminho que as prende à imaginação particularista e ao amor pessoal, de modo que essas raízes profundas continuam a infundir os princípios mesmo quando os alcançamos.

Sobre essa ideia de John Rawls (1999), é possível verificar que o filósofo utiliza o termo "sentimentos" como conceito para conjuntos ordenados e permanentes de disposições dominantes, como o senso de justiça e o amor pela humanidade, e ainda para vínculos duradouros com indivíduos ou associações determinadas que possuem um papel fundamental na vida de uma pessoa. Para o filósofo, existem os sentimentos naturais e os sentimentos morais. No mesmo sentido dos sentimentos, as atitudes são interpretadas como conjuntos ordenados de disposições, sejam elas morais ou naturais. Entretanto, nesse caso, as tendências não precisam ser demasiadas reguladoras ou permanentes.

Ainda, Rawls (1999) trabalha com a ideia de "sentimento moral" e "emoção moral" para aqueles sentimentos e emoções que são experienciados em determinadas ocasiões. A explicação do filósofo de alguns sentimentos morais baseia-se na posição original, e os outros sentimentos morais estão relacionados com o conceito de bem. Utiliza como exemplo uma pessoa que se sente culpada porque sabe que tomou mais do que lhe cabia (considerando uma predefinição de

algum sistema justo), ou porque tratou os outros de forma desigual. Assim, não há uma resposta a uma concepção de valor moral que se propôs a atingir. Diante disso, o que distingue os sentimentos morais entre si, para Rawls, são os princípios e as faltas geradas pelas suas explicações.

A mesma ação pode gerar vários sentimentos morais no mesmo momento, desde que se possa dar uma explicação adequada para cada um. Cita como exemplo quando uma pessoa trapaceia, pode se sentir culpada e envergonhada. Culpada pelo fato de ter violado um pacto de confiança que promoveu a si mesma de forma desigual, assim, a sua culpa surge como resposta aos danos causados aos outros; e envergonhada porque ao recorrer a esses meios, resultou em uma autocondenação como uma pessoa que não pode ser confiada, como alguém que faz o uso de meios desiguais para promover os seus objetivos. Tais explicações recorrem a princípios e valores diversos, o que permite distinguir os sentimentos correspondentes, entretanto, ambas se aplicam com frequência (RAWLS, 1999).

Para uma pessoa possuir um sentimento moral, não é necessário que tudo o que afirmou em sua explicação seja verdadeiro, ou seja, para Rawls, basta que o próprio indivíduo aceite a explicação que deu. Os sentimentos de vergonha e culpa possuem diferentes princípios em suas explicações, e levam a antecipar diferentes atitudes das outras pessoas. Rawls (1999) afirma que o ressentimento, a indignação e a culpa invocam o conceito de justo, enquanto a vergonha, o escárnio e o desprezo invocam o conceito de bem. As mesmas observações podem ser estendidas aos sentimentos de dever e obrigação à autoestima e ao senso de valor próprio.

Rawls (1999) argumenta que a sociedade desenvolve o desejo de aplicar os princípios da justiça e ainda, de agir conforme eles, quando percebe como as organizações sociais que os representam promovem o bem de cada um e dos quais se associam. Assim, com o passar do tempo, os indivíduos passam a apreciar o ideal da cooperação humana justa a partir de um senso de justiça<sup>2</sup>.

Nussbaum (2013) ressalta que a sociedade que imagina é heterogênea, pois possui uma diversidade de religiões, grupos étnicos, raciais e sexuais, além de um amplo espectro de visões políticas. Isso é inserido no liberalismo político rawlsiano,

---

<sup>2</sup> Cf. cap. VIII de a *Theory of justice*.

no sentido de respeitar a diversidade. Apesar disso, afirma a existência de questionamentos complexos, como compreender “Como pode a cultura pública de uma nação que repudia todos os estabelecimentos religiosos e ideológicos ter substância e textura suficientes para ser capaz do tipo de poesia, oratória e arte que move pessoas reais?” (NUSSBAUM, 2013, p. 387).

O liberalismo político e a sua cultura pública imaginada não criam uma hierarquia de religiões ou outras visões de vida, e ainda, não rebaixa ou marginaliza qualquer uma. Nussbaum (2013) demonstra a importância de emoções comuns à humanidade quando afirma que quando as pessoas riem juntas, de qualquer forma de manifestação artística, elas compartilham algo que antes não era compartilhado, tornando suas diferenças menores. A dor compartilhada também possui um poder similar de união e de cura. Dessa forma, o fascínio das artes possibilita que pessoas reais se unam, e isso ocorre em um contexto em que sem a poesia pública elas poderiam ter permanecido separadas.

A liberdade crítica é extremamente valorizada, na medida em que a sociedade que Nussbaum (2013) retrata garante que diversas pessoas terão diferentes emoções em relação a uma mesma arte ou situação. O desacordo faz parte do ideal, e os artistas públicos possuem maneiras de dramatizar a dignidade e a beleza do espírito crítico, na medida em que eles ajudam a sociedade a manter esse espírito atuante em momentos de estresse, ao retratá-lo sob uma luz poética atraente.

Isso leva à reflexão, como o amor importa para a justiça? As emoções públicas são apenas instrumentos que uma sociedade justa usa para atingir seus objetivos e assim que alcançados, estabilizá-los? Ou seriam parte do objetivo pelo qual a sociedade está se esforçando? Questionando de outra forma, Nussbaum (2013) argumenta: se ao atingir os objetivos políticos e ter a confiança fundamentada de que eles seriam sustentados de forma estável no futuro, o amor político deixaria de ser necessário?

No final de Figaro, Nussbaum (2013) afirma que o refrão diz que “só o amor” fez o dia terminar em felicidade. Com isso, questiona se o amor é como uma escada que pode ser derrubada quando a felicidade é alcançada, ou se faz parte de alguma felicidade pública e que deve ser reconhecida como tal.

Nussbaum (2013) esclarece que grande parte da tradição que discute a respeito de uma religião civil é ambígua nesse ponto. John Stuart Mill e Rabindranath Tagore tendem a dar à emoção um papel mais intrínseco, apesar de ambos reconhecerem a sua utilidade. A ideia de “religião da humanidade” de Mill não se trata apenas de um dispositivo útil que concilie a utilidade individual e geral, mas é uma maneira de se relacionar com os outros, considerando ainda a importância que Mill garante ao desenvolvimento emocional para ter uma vida significativa.

O desprezo de Tagore pela morte e seu evidente amor pela riqueza da emoção deixam poucas dúvidas de que ele julgaria qualquer sociedade que alcançasse objetivos distributivos sem um alento interior do coração como pouco atraente. O próprio Rawls ao falar sobre a emoção política em *A Theory of Justice* sugere fortemente a concepção intrínseca de que as emoções como amor e gratidão são valiosas a um ideal de cidadão.

Ao pensar em uma concepção política que em algum momento possa se tornar objeto de um consenso sobreposto, é necessário que não exista muitas afirmações controversas sobre o bem ou o que vale a pena na vida. Quando se entra na esfera das emoções como compaixão e amor, ou ao falar sobre o luto trágico e a celebração cômica, há mais facilidade em fazer as pessoas aderirem às ideias ao dizer que essas formas de observância pública e ainda as emoções que elas cultivam são úteis para um determinado efeito, mas não necessariamente valiosos por si só.

Cada um julgará por si mesmo essa questão de acordo com sua concepção global. Existem diversas evidências de que as emoções públicas são instrumentalmente úteis dessa maneira, e que não são dispensáveis enquanto a estabilidade for um problema a ser enfrentado, o que significa ocorrer enquanto as nações serem governadas por seres humanos que são falíveis, e em nações onde a aspiração à justiça ainda não está completa.

Nussbaum (2013) ressalta que muitas vezes as pessoas não se encontram satisfeitas com a sua nação como ela é, apesar de estarem emocionalmente ligadas a ela em seus corações. É esse tipo de amor que ela busca descrever, ou seja, o amor que abraça a imperfeição enquanto luta pela justiça. Da mesma forma que o amor e a amizade pessoais são melhores quando dirigidos à pessoa considerando suas falhas e defeitos, o amor com uma cidade ou país se dá ao não se deixar intimidar

pela imperfeição, o que permite que diversas pessoas, sendo em sua maioria insatisfeitas com a realidade, mas que de maneiras diferentes e incompatíveis se abracem em busca de um futuro comum.

Para Nussbaum (2013), da mesma forma que duas pessoas podem ser amigas ou amantes apesar de terem religiões, objetivos de vida ou visões políticas diferentes, é possível pensar que os cidadãos da sociedade que se imagina também podem compartilhar diversas experiências. Ao analisar os cidadãos, a filósofa esclarece que os que realmente sentem amor pelos outros são diferentes do cidadão que apenas obedece à lei. Os cidadãos amorosos tendem a ser mais engenhosos quando estão em ação, entretanto, mesmo que não seja o caso, e que o cidadão obediente fizesse as mesmas coisas, mesmo assim é necessário admirar o cidadão cuja imaginação e emoções estão atentos à situação da nação e dos outros cidadãos. Assim, ao pensar em uma meta política, o cidadão tagoreano/whitmaniano/mozartiano se torna mais atraente do que o cidadão inerte e obediente.

O constrangimento envolvido na ideia de pensar uma política movida pela emoção se dá em parte devido ao legado do pós-guerra. Nussbaum (2013) cita como exemplo o cinismo e a alienação em relação à guerra do Vietnã, e outras formas de alienação como entre as minorias raciais que sentem que a política lhes oferece pouca esperança. O que ocorre é que essa alienação muitas vezes é o que deu origem a uma política de dissidência apaixonada. Na medida em que a alienação é encontrada em uma determinada sociedade, os artistas e oradores públicos precisam levá-la em consideração e produzir obras públicas como o Memorial dos Veteranos do Vietnã, que surge como uma homenagem a uma postura crítica e introspectiva a fim de transformar essa mesma postura em Comunidade.

Nussbaum (2013) afirma que muitas vezes irão dizer que a exigência do amor político é uma tarefa irreal, tendo em vista o estado atual da política em diversos países. Presumivelmente quem afirma isso pensa que as nações precisam de um pensamento econômico, militar e do bom uso da tecnologia. Diante disso, a filósofa questiona: "Então, as nações precisam dessas coisas, mas não precisam do coração?" (NUSSBAUM, 2013, p. 397, *tradução nossa*). Ou seja, precisam de perícia, mas nenhum tipo de emoção diária, de simpatia, de lágrimas e do riso, da admiração

com que se contempla a beleza? Se é assim que as nações são, afirma Nussbaum (2013), pode-se muito bem querer viver em outro lugar.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nussbaum demonstra como o respeito não é a única emoção pública exigida pelas sociedades, tendo em vista que o respeito que é fundamentado na ideia de dignidade humana não se mostra suficiente para incluir todos os cidadãos em termos de igualdade. É necessária uma imaginação comum para que a vida dos outros seja considerada e reconhecida a partir de sua humanidade plena e igual.

A emoção pública pode e deve ser baseada na compreensão comum da humanidade e de que todos devem ser incluídos nos preceitos para uma justiça social básica. Com isso não se quer dizer que se necessite apenas de uma forma de amor, mas que ele deve ser polimorfo, no sentido de que os diferentes grupos de cidadãos possuem reações diversas sobre um mesmo discurso público ou até mesmo sobre a arte. São essas diferentes formas de amor que irão estimular o comportamento cooperativo e altruísta.

O amor entre as pessoas possibilita que cada um tenha a vontade de ser melhor do que se é, e o mesmo pode acontecer no amor político quando se sustenta a ideia de um amor em busca do bem comum e da qualidade de vida a todos de maneira plena e efetiva. Tanto o amor quanto as próprias democracias são ameaçados pela parcialidade e pelo narcisismo, e diante disso, é necessário compreender como equilibrar o particularismo e a parcialidade, a partir da criação de políticas que sejam justas. Assim, o amor deve sustentar a justiça.

Respondendo ao problema proposto "qual é a importância das emoções e das condições externas favoráveis para que os cidadãos possuam capacidades plenas para desenvolverem suas vidas de modo que não incorram em prejuízos éticos?", é demonstrado ao longo do texto a importância das emoções na constituição de sujeitos que busquem o bem comum. O uso das capacidades humanas centrais como direitos fundamentais que servem como base para uma justiça social básica, possibilita que os cidadãos tenham condições externas favoráveis para desenvolverem suas vidas sem incorrer em prejuízos éticos. Isso se dá porque as

capacidades contam com questões essenciais ao desenvolvimento de uma boa vida, como uma educação adequada que cultive a racionalidade, se expressar artística, política e religiosamente, ter experiências prazerosas, a possibilidade de manter as relações afetivas com outras pessoas, não ter o desenvolvimento emocional bloqueado por medo ou ansiedade, ter as bases sociais de autorrespeito e não humilhação, o que envolve a não discriminação por qualquer condição existencial, ter acesso ao lazer e ao controle sobre o próprio ambiente.

Esses direitos existenciais mínimos permitem as condições externas favoráveis para que as pessoas não incorram em prejuízos éticos, ou seja, possibilitam um ambiente para o desenvolvimento de suas capacidades de modo que a partir dali, estejam aptas a realizar escolhas que não sejam influenciadas por problemas de falta de acesso às capacidades.

Nussbaum (2009) menciona que mesmo que não se pondere o papel da fortuna, e ao empregar esse termo refere-se ao que os gregos designaram por *týkhe*, que são eventos sobre os quais os agentes humanos não possuem controle e não conota aleatoriedade e nem mesmo uma concepção particular sobre causalidade, em fazer as pessoas sábias, corajosas ou justas, é possível perceber que existe um papel ético importante que os torna capazes ou não, de agir virtuosamente e com isso, de levar uma vida plena do ponto de vista ético.

Tanto poetas quanto filósofos acreditavam ser difícil negar que a uma pessoa incapacitada por determinada doença crônica que a desfigurava ou uma pessoa presa e torturada, ou uma mulher estuprada e escravizada tiveram elementos eticamente significativos ao apogeu humano recusados. Essas pessoas possuem menos capacidade de fazer e intercambiar as coisas que possibilitam uma vida humana plena. Apenas pela identificação da plenitude da vida como um estado de caráter virtuoso, ou com certas atividades como a contemplação intelectual, que a realização aparenta depender menos de condições exteriores, que é possível dizer de maneira plausível que a pessoa boa não poderá ser impedida de florescer. Entretanto, Nussbaum (2009) ressalta que essas concepções estreitas do apogeu humano são ainda profundamente controversas. Para Aristóteles, omitir às pessoas o benefício do apogeu parecia empobrecer a vida dos seres humanos ao ponto de deixar de ser digna de viver.

O projeto de sociedade de Nussbaum, inserido no liberalismo político rawlsiano, possibilita que os próprios cidadãos desenvolvam o desejo de aplicar os princípios de justiça ao perceber como as organizações sociais que os representam promovem o bem de cada um e dos quais se associam. Assim, com o passar do tempo, os indivíduos passam a apreciar o ideal da cooperação humana justa a partir de um senso de justiça.

O liberalismo político não cria uma hierarquia entre as religiões ou visões de vida. Isso é importante para que cada indivíduo se sinta à vontade para buscar os fins que deseja atingir e amar a quem desejar. As emoções comuns à humanidade, ou seja, mesmo entre pessoas que possuem concepções diversas acerca do bem, serão sentidas quando as pessoas rirem juntas de manifestações artísticas, por exemplo. É nesse momento que algo é compartilhado e suas diferenças se tornam menores e é esse sentimento e o da dor compartilhada que podem unir e curar. Por isso a música e a poesia pública podem unir pessoas que em outros contextos, estariam separadas.

Como resposta à pergunta de Nussbaum de “se ao atingir os objetivos políticos e ter a confiança fundamentada de que eles seriam sustentados de forma estável no futuro, o amor político deixaria de ser necessário?” É possível responder que não. Não é apenas para atingir objetivos políticos que o amor político é importante, pois também é a base que guiará a sociedade rumo ao respeito pela dignidade humana, possibilitando que pessoas de diferentes concepções de vida se unam em prol de um bem comum.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES, Maria. O amor no cérebro. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015.

FISHER, Helen. *Why we love: the nature and chemistry of romantic love*. New York: Henry Holt and Company, 2005.

FISHER, Helen. *Anatomy of Love: a natural history of mating, marriage, and why we stray* New York: Norton & Company Independent Publishers, 2016.



NUSSBAUM, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

NUSSBAUM, Martha C. *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: the belknap press of Harvard University press, 1999.



## 15. O CORPO COMO FONTE DA MORAL: RELAÇÕES ENTRE TRANSHUMANISMO E LA METTRIE

### THE BODY AS A SOURCE OF MORALS: RELATIONS BETWEEN TRANSHUMANISM AND LA METTRIE



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-15>

Wallace Tavares Alves Sá<sup>1</sup>

#### RESUMO

Há uma atual discussão filosófica, iniciada há mais ou menos duas décadas, sob a epígrafe de "transumanismo" (Nick BOSTROM<sup>2</sup>), e que tem revigorado a necessidade de se debater a moral (e a ética) no campo do desenvolvimento biotecnológico-científico, a saber: o surgimento de "Pós humanos" e/ou "transumanos". O transumanismo propõe a ideia de "aprimoramento" (*Enhancement*), ou *melhoramento* do corpo humano e, também, como resultado disso, um aprimoramento "moral" resultante de ajustes biotecnológicos especificamente no "cérebro". A questão é que esse pensamento não seria totalmente "genuíno" ou "inédito", como talvez possa parecer por tratar de um contexto de alto avanço tecnológico ao qual estamos dispostos atualmente. Nick Bostrom, expoente dessa nova corrente filosófica, em seu texto *Em defesa da dignidade pós-humana*, admite que o transumanismo pode ser visto como uma consequência do Iluminismo. Nesse sentido, o presente artigo visa contribuir neste atual debate filosófico apontando, justamente, um pensador iluminista que permite enxergar a relação direta entre corpo (cérebro) e moral. Segundo Julien Ofray de La Mettrie, alterações no corpo resultariam, necessariamente, em alterações morais. Para tanto, consideraremos, inicialmente, o que é transumanismo analisando o texto de Bostrom: *In defense of posthuman dignity*; relacionando-o com as ideias de La Mettrie em sua obra *O homem máquina*, que afirma que o corpo não seria mais do que uma máquina cujo arranjo, ou desarranjo dos órgãos internos, especificamente o "cérebro", poderia ser causa de atitudes morais ou imorais.

Palavras-chave: Transumanismo; Aprimoramento; Moral; Corpo; Biotecnologia.

#### ABSTRACT

There is a current philosophical discussion, started more or less two decades ago, under the heading of "transhumanism" (Nick BOSTROM), and which has reinvigorated the need to debate morals (and ethics) in the field of biotechnological-scientific development, namely: the emergence of "Post humans" and/or "transhumans". Transhumanism proposes the idea of "enhancement", or

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC).

E-mail: wallace.sa@ufabc.edu.br

<sup>2</sup> Nick Bostrom, filósofo sueco, que leciona na University of Oxford, chefe do departamento "Centro para o Futuro da Humanidade" e que faz parte do *hall* de pensadores transumanistas.

improvement of the human body and also, as a result of this, a “moral” enhancement resulting from biotechnological adjustments specifically in the “brain”. The point is that this thought would not be totally “genuine” or “unprecedented”, as it might seem to deal with a context of high technological advancement to which we are currently willing. Nick Bostrom, exponent of this new philosophical current, in his text *In Defense of Posthuman Dignity*, admits that transhumanism can be seen as a consequence of the Enlightenment. In this sense, this article aims to contribute to this current philosophical debate by pointing out, precisely, an Enlightenment thinker who allows us to see the direct relationship between body (brain) and morals. According to Julien Ofray de La Mettrie, changes in the body would necessarily result in moral changes. To do so, we will initially consider what transhumanism is, analyzing Bostrom’s text: *In defense of posthuman dignity*; relating it to the ideas of La Mettrie in his work *The Machine Man*, which states that the body would be nothing more than a machine whose arrangement, or disarrangement of internal’s organs, specifically the “brain”, could be the cause of moral or immoral attitudes.

Keywords: Transhumanism; Enhancement; Moral; Body; Biotechnology.

## INTRODUÇÃO

O “transumanismo” propõe, especialmente para essa discussão moral/ética, a ideia de “melhoramento” (*Enhancement*) humano a partir do aperfeiçoamento físico (corporal) e “moral” resultado de melhorias biotecnológicas diretamente no “cérebro” humano (upload de consciência, potencialização dos cinco sentidos, aumento de memória etc.). Ou seja, um maior e mais avançado desenvolvimento biotecnológico, como se tem presenciado recentemente, que apresente diversas possibilidades de “melhora” do corpo, tais como próteses biomecânicas, órgãos sintéticos, alterações genéticas, inteligência artificial etc., implicaria, também, numa possível melhora na condição dos “valores” (*Values*) morais humanos.

Mas pensar essa interdependência “corpo-moral”<sup>3</sup> humana, seria uma “novidade” desse tipo de filosofia (transumanistas)? A moral pode, também, ser considerada um fenômeno físico (corpo), de tal forma que disposições (arranjos) genéticas pudessem fazer alguém “ser bom ou mal” (agir bem ou mal) sem necessariamente ter aprendido isso?

Na verdade, esse pensamento não é totalmente “genuíno” ou “inédito” – como talvez se possa pensar. Nick Bostrom, eminente pensador do transumanismo, em seu texto *Em defesa da dignidade pós-humana*, admite que o transumanismo tem

---

<sup>3</sup> Entenda-se a clássica dicotomia “corpo-alma”; “corpo-espírito”; “animal-racional” etc.

raízes no humanismo moderno, ou melhor, no próprio iluminismo, como bem destaca Murilo Vilaça: “[...] o transumanismo, como um movimento filosófico, intelectual, cultural e científico, pode ser compreendido como uma consequência do humanismo secular e do Iluminismo (BOSTROM, 2003).” (VILAÇA & PALMA, 2012, p. 1031). A vinculação entre “moral e a física” (DONATELLI, 2013, p. 843), realizando o que se pode chamar de “*fisicalismo moral*”, foi uma tarefa realizada por alguns pensadores da era moderna, em especial, por La Mettrie<sup>4</sup>.

Para La Mettrie, o “Corpo”, com sua *alma* inerente/imanente<sup>5</sup> (não imaterial e transcendente), não seria mais do que uma máquina, cuja organização interna (relação entre as “peças” – disposição mais ou menos harmônica entre “órgãos”), estaria destinada à “saúde” e, de modo mais particular, ao “prazer” (sexual, no caso). A partir de uma argumentação contumaz, La Mettrie intenta demonstrar a “materialidade” (ou corporeidade) da própria alma (entendida como “consciência”, mas também como “o menor princípio de movimento dos corpos” (LA METTRIE, 1982, p. 83) – aquilo que conferiria “vida” aos seres – animação da matéria); relacionando-a estritamente ao “cérebro”. Possivelmente, aqui, estaria o ponto de encontro com o transumanismo, pois que, para La Mettrie, a própria moralidade resultaria do fenômeno físico-material. Ao negar uma transcendentalidade moral (no sentido de exterioridade; de que a moral se “aprende” exclusivamente pela educação etc.), La Mettrie lança as “bases conceituais” (base esta que o presente artigo pretende demonstrar) daquilo que hoje se chama “transumanismo”.

Destaque-se que La Mettrie não aparece diretamente citado pelos transumanistas. Entretanto, por ter dito que o arranjo corporal humano (dos órgãos) conduziria a atitudes morais (ou imorais), colocando no corpo (matéria), e não mais na alma (enquanto substância apartada do corpo, como tradicionalmente se colocava), o “centro moral”, e sendo o transumanismo um pensamento que propõe o

---

<sup>4</sup> Mais adiante, de modo breve, far-se-á uma apresentação mais adequada desse pensador, mas, por enquanto, deve-se saber que se trata de um “Médico Filósofo” francês (um tanto quanto “desconhecido” de nós brasileiros) que em uma de suas obras, *O Homem-máquina*, apresenta alegações filosóficas de cunho materialista, segundos as quais o ser humano não seria, e nem poderia ser, moralmente falando, mais do que o seu próprio corpo o pode oferecer (e suportar).

<sup>5</sup> Não somente o humano (de todo ser vivo (orgânico)).

aperfeiçoamento dos corpos e, consecutivamente, da moral a partir de avanços biotecnológicos, fica, portanto, patente a relação.

## 1 O QUE É O TRANSMANISMO?

Antes mesmo de apresentar a ideia de melhoramento [*Enhancement*], seus valores e pensadores expoentes desse movimento filosófico, faz-se necessário entender “o que é”, ainda que de modo sucinto, o transumanismo. Para isso, Vilaça nos apresenta a seguinte síntese:

[...] Os transumanistas, grosso modo, creditam à biotecnociência o poder de ‘melhorar’ a vida humana, ainda que isso implique uma nova forma de vida: a pós-humana. Esta seria marcada pela superação dos limites humanos biologicamente estruturados (físicos, mentais, psicológicos, comportamentais) e pela conseqüente maximização de capacidades, visando ao prolongamento da vida, à elevação dos níveis de ‘saúde’ e ‘bem-estar’, evitando dor e sofrimento desnecessários e involuntários (BOSTROM, 2003). O transumanismo defende um amplo, mas normativamente responsável, desenvolvimento de biotecnologias, investindo nas ideias de Human Plus (humanos ‘mais’, ‘positivados’) e Human Enhancement (‘aperfeiçoamento’ humano). (VILAÇA & PALMA, 2012, p. 1027).

Trata-se, portanto, de uma: “[...] visão ousada de que os seres humanos devem explorar invenções tecnológicas que melhorem, aumentem e, possivelmente mudem a vida enquanto espécie [...]”<sup>6</sup> (BOSTROM<sup>7</sup>, 2005, p. 3). Segundo essa linha de pensamento, que tem ganhado recentemente arcabouço conceitual filosófico<sup>8</sup>, promove-se a ideia de “aprimoramento” ou “melhoramento” humano (corporal e, como veremos, moral). Afirma-se que devemos, enquanto espécie, “aproximarmos” evolutivamente, cada vez mais, e fazendo uso dos atuais avanços científico-tecnológicos, a fim de que se possa realizar: *um aumento do tempo de “vida*

<sup>6</sup> “[...] is the bold view that humans should exploit technological inventions that improve, lengthen, and yes, possibly change the lives of human kind.” (BOSTROM, 2005, p. 13).

<sup>7</sup> Todas as referências à BOSTROM, trata-se de traduções livre do texto original em inglês.

<sup>8</sup> Graças à adesão de filósofos de universidades renomadas pelo mundo, tais como Julian Savulesco (Oxford), Max Tegmark (MIT), James Hugles (Trinity College – Connecticut).

saudável" [*Lifespan*] (ou seja, não se trata de apenas *viver mais*, mas *viver "saudavelmente" mais*); um refinamento das experiências emocionais (um maior controle delas); e um aumento de bem-estar. Em suma, possibilitar um maior grau de controle sobre toda a vida humana.

Vale salientar que esse termo "transumano" supõe não apenas que possamos, enquanto humanos, ser melhores física e psiquicamente, mas do surgimento, muito em breve, de *novos seres*: os "pós-humanos". Seres de características muito similares às nossas (emoção, razão, memória, empatia etc.), porém "melhores" (evolutivamente) – não seriam "humanos" propriamente dito (exemplo, as Inteligências Artificiais). Nesse sentido, um transumano seria um estágio intermediário entre o humano atual e o futuro "novo ser", o pós-humano:

[...] A humanidade atual não precisa ser o ponto final da evolução. Os transumanistas esperam que, pelo uso responsável da ciência, da tecnologia e de outros meios racionais, consigamos finalmente tornarmo-nos pós-humanos, seres com capacidades vastamente maiores do que os seres humanos atuais. (BOSTROM, 2005, p. 4, *tradução nossa*).<sup>9</sup>

Para que se possa propor algum tipo de melhora ou mudança em alguma realidade, obviamente, faz-se necessário constatar *debilidades*, ou pelo menos graus elevados destas – a fim de que se justifique e se procure uma mudança. No caso do ser humano, para os transumanistas, a lista de "*limitações*" (BOSTROM, 2005, p. 5), à quais nossa existência estaria sujeita (quase que fatalmente), abarcaria a totalidade da vida humana. Segundo eles, entre essas debilidades/limitações, estariam: 1) tempo de vida útil e saudável (*Lifespan*); relativamente muito curto<sup>10</sup> (quando comparado à idade do planeta e, também, quando se percebe que não consegue realizar tudo o que deseja por causa desse curto período na existência; 2) capacidades intelectuais insuficientes (memória fraca, pouca inteligência ou

<sup>9</sup> Do original: "[...] Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become posthuman, beings with vastly greater capacities than present human beings have." (BOSTROM, 2005, p. 4).

<sup>10</sup> Cerca de setenta ou oitenta anos (herança de nossos ancestrais do Pleistoceno (BOSTROM, 2005, p. 5).

esperteza em muitas situações do dia a dia, incapacidade em responder às questões filosóficas etc.); 3) fragilidade do corpo (doença, disfunção metabólica etc.); 4) cinco sentidos muito inferiores a outros animais; 5) incapacidade de felicidade (por questões genéticas ou morais/educacionais, não se consegue ser feliz, ficar alegre constantemente, depressão etc.).

## 2 PARADIGMA DE UM "ENHANCEMENT" MORAL CORPORAL

Para o transumanismo, o "aprimoramento" do humano, em todas as suas dimensões, se daria, sobretudo, no âmbito moral:

O transumanismo promove a busca de um maior desenvolvimento, para que possamos explorar reinos de valor até então inacessíveis. O aprimoramento tecnológico do organismo humano é um meio que devemos buscar para esse fim. Existem limites para o quanto se pode alcançar através de baixas tecnologias tais como educação, contemplação filosófica, autoexame moral e outros métodos propostos por filósofos clássicos com tendências perfeccionistas, incluindo Platão, Aristóteles e Nietzsche, ou por meio da criação de uma sociedade mais justa e melhor, como previsto por reformistas sociais como Marx ou Martin Luther King. Isso não significa denegrir o que podemos fazer com as ferramentas que temos hoje. No entanto, os transumanistas esperam ir além. (BOSTROM, 2005, p. 9, *tradução nossa*).<sup>11</sup>

Diversas ideias/conceitos, desenvolvidos nesse trecho citado, podem ser destacadas, comentadas e criticadas (tais como "*reinos de valor até então inacessíveis*", ou "*baixas tecnologias como educação, contemplação filosófica, autoexame moral*" etc). Porém, para que não se corra o risco de desviar-se

---

<sup>11</sup> Do original: "Transhumanism promotes the quest to develop further so that we can explore hitherto inaccessible realms of value. Technological enhancement of human organisms is a means that we ought to pursue to this end. There are limits to how much can be achieved by low-tech means such as education, philosophical contemplation, moral self-scrutiny, and other such methods proposed by classical philosophers with perfectionist leanings, including Plato, Aristotle, and Nietzsche, or by means of creating a fairer and better society, as envisioned by social reformists such as Marx or Martin Luther King. This is not to denigrate what we can do with the tools we have today. Yet ultimately, transhumanists hope to go further." (BOSTROM, 2005, p. 9).



demasiadamente do presente objeto de reflexão, destacar-se-á a ideia segundo a qual o transumanismo entende que esse melhoramento humano somente seria possível a partir de um "*aprimoramento tecnológico do organismo humano*". Em outras palavras, reconhece-se que é preciso investir na manipulação do corpo (organismo) humano com fins de conduzir ao melhoramento (*Enhancement*) do próprio humano (sabendo-se que em detrimento de si mesmo) e que a educação, bem como a filosofia, e as teorias socialistas ou de "bem-estar" social são lentas (vagarosas) para isso. É como se afirmassem que tudo o que temos hoje, de humano, é muito pouco ou insuficiente frente ao que a biotecnologia pode proporcionar (e de modo mais rápido). Por isso mesmo, Vilaça afirma que: "A partir da(o) ideia/objetivo do 'humano mais' (Human Plus), os transumanistas apontam fundamentalmente que as características (biológicas) do humano devem ser alteradas, tornando-o mais 'feliz', 'saudável', longo." (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 347).

Fica cada vez mais clara a interligação/interdependência "corpo-moral" e, mais ainda, a ideia de que o melhoramento de um, advindo de avanços biotecnológicos, resultará num equivalente melhoramento do outro. O fundamento sólido sobre o qual se alicerça o *Enhancement* transumanista está exatamente na ideia de que tudo no ser humano, "capacidades mentais, corporais, morais e emocionais poderiam ser melhoradas, sendo ampliadas a um nível de eficiência ainda inimaginável." (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 344).

### 3 AS "RAÍZES" ILUMINISTAS DO TRANSHUMANISMO

Segundo um influente transumanista, Max More<sup>12</sup>, há um reconhecimento de algum vínculo ideológico entre transumanismo e iluminismo calcado na expectativa de progresso da razão e da ciência, (no caso, tecnociência):

---

<sup>12</sup> Filósofo estratégico reconhecido por seu pensamento sobre as implicações filosóficas e culturais das tecnologias emergentes. Suas contribuições incluem fundar a filosofia do transhumanismo, criar a filosofia transhumanista da extropia e co-fundar o Extropy Institute, uma organização crucial na construção do movimento transhumanista desde 1990. Disponível em: <<https://www.maxmore.com/about/>>.

[...] uma classe de filosofias que busca nos guiar em direção a uma condição pós-humana. Transumanismo compartilha muitos elementos do humanismo, incluindo o respeito pela razão e pela ciência, um compromisso com o progresso e uma valorização da existência humana (ou transumana) 'terrena', em vez de alguma pós-vida sobrenatural. [...]" (MORE, 1990, *tradução nossa*).<sup>13</sup>

Entretanto, de todas as relações listadas por More, a valorização da existência humana terrena, carnal, física (em detrimento de uma espiritual, abstrata etc.) seria a maior<sup>14</sup>, pois a crítica que os iluministas fizeram ao abstratismo, imaterialismo, religião e metafísica de seu contexto, transumanistas também o fazem quando propõem um futuro melhor (melhoramento) a partir da alteração/manipulação do corpo humano (material).

Assim, Vilaça explica:

[...] os transumanistas, ligados ao secularismo, rejeitando argumentos de cunho estritamente religioso, visam a promover uma nova forma de Iluminismo, de cunho biológico. À semelhança do Esclarecimento moderno, o humano deve sair da sua 'menoridade biológico-estrutural', corajosamente investindo na autotutoria. Por meio do cálculo racional, ampliando o potencial humano cibernético a um nível superior (...) e alterando a sua "natureza vulnerável", retirando aquilo que lhe prenderia à tutoria de uma natureza precária. Quer dizer, há uma dubiedade quanto à relação do humano com distintos traços da "natureza". Mas, em síntese, o humano deveria deixar de, por preguiça ou temor, ser tutorado pela natureza quanto ao seu processo evolutivo, assumindo, então, a responsabilidade de guiar o próprio melhoramento. Assim, a perspectiva transumanista pode ser entendida, de fato, como uma consequência do Humanismo secular e do Iluminismo. A união entre razão, ciência e técnica para um investimento no (pós-)humano justificaria o fato de os transumanistas se autodenominarem humanistas racionais (DUPUY, 2009; YOUNG, 2006). (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 347).

---

<sup>13</sup> Do original: "Transhumanism is a class of philosophies that seek to guide us towards a posthuman condition. Transhumanism shares many elements of humanism, including a respect for reason and science, a commitment to progress, and a valuing of human (or transhuman) existence in this life rather than in some supernatural "afterlife". (MORE, 1990).

<sup>14</sup> O que, na verdade, pode revelar um paradoxo uma vez que se entenda que prever um futuro sem "humanos" pode não ser uma valorização do mesmo.

Entretanto, se reconhece não ser possível apenas aproximações e influências do iluminismo no transumanismo, no sentido de que existam “raízes” claras e evidentes, como se o transumanismo fosse uma “consequência” (herdeira direta) do “século das luzes”. Entre os possíveis pontos de divergência, para além dos evidentes, como no caso do transumanismo ser “[...] um humanismo de cunho tecnocientífico [...]” (VILAÇA & PALMA, 2012, p. 1032); destaca-se a relação mesma com a própria Natureza que passa a ser objeto de alterações nunca (para o iluminismo) imagináveis: “Transumanismo difere do humanismo ao reconhecer e antecipar as radicais alterações na natureza e as possibilidades de nossas vidas resultantes de várias ciências e tecnologias.” (MORE, 1990, p. 1, *tradução nossa*).<sup>15</sup>

A despeito das proximidades (influências) e afastamentos (diferenças), acima declarados, arriscar-se-á supor (ou propor) que uma outra possível *raíz* iluminista do transumanismo pode ter sido, ainda que indiretamente (e o presente artigo contribui para a clareza dessa relação) o *fisicalismo* moral lamettriano – matriz de pensamento muito semelhante ao transumanismo (no que diz respeito a uma moral ligada/dependente do corpo), pois via no corpo um fundamento para a moral humana não em abstrações, princípios gerais imateriais – como afirmavam os teólogos e filósofos da idade média e moderna; mas em sua admirável harmonia e funcionamento enquanto “máquina”.

#### 4 LA METTRIE E O HOMEM-MÁQUINA<sup>16</sup>

Julien Offray de La Mettrie (1709 – 1751), Médico e Filósofo francês, considerado por muitos o primeiro Materialista<sup>17</sup> ou Fisicalista do Iluminismo, propunha,

<sup>15</sup> Do original: “[...] Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and Technologies [...]” (MORE, 1990, p. 1).

<sup>16</sup> “[...] o Homem não passa de um Animal ou de um conjunto de peças [ressorts] que se montam todas umas às outras sem que se possa dizer por que ponto do círculo humano começou a Natureza?” (LA METTRIE, 1982, p. 89).

<sup>17</sup> Num trecho de *O Homem-máquina*, ainda que brevemente, permitisse-nos ver a ligação que La Mettrie faz entre o materialismo e uma consideração consecutiva de que o homem é máquina: “[...] O materialista convencido – por muito que proteste sua vaidade – de que não passa de uma Máquina ou de um Animal [...]” (LA METTRIE, 1982, p. 100).

basicamente, que a moral seria um fenômeno físico, corpóreo, material<sup>18</sup>. Trata-se de enxergar os valores que guiam as ações humanas como resultantes típicos do corpo em suas reações químicas próprias, como a Bília, o Sangue etc., ou seja, uma visão mecânico-orgânica do homem.

Por ser médico, pode-se considerar que teve acesso privilegiado ao corpo e isso o conduziu a reflexões mais profundas sobre o comportamento humano: “[...] a medicina conduziu La Mettrie à filosofia através do reconhecimento do papel determinante da máquina corporal para a totalidade do comportamento humano, seja na relação do indivíduo com a natureza, seja nas relações sociais.” (MORILHAT, 1997, p. 14).

Pode se dizer que La Mettrie realiza uma “medicalização da moral” (WOLFE, Charles (cf. AUDIDIÈRE, 2006, p. 45-60)), ou seja, a moral passará a ser tratada como uma questão médica, sob o viés e referencial corpóreo cujas alterações medicamentosas, como no caso do ópio que “[...] muda a própria vontade [...]” (LA METTRIE, 1982, p. 55) provocariam as mais evidentes alterações nos humores/temperamentos, por tanto, alterações no comportamento:

O próprio Galeno teve conhecimento desta verdade que Descartes depois levou ainda mais longe, ao ponto de afirmar que só a Medicina, por meio do corpo, podia alterar quer o espírito quer os costumes. E a verdade é que a Melancolia, a Bília, a Fleuma, o Sangue etc., segundo a sua natureza, a abundância ou a diferente combinação destes humores, fazem de cada Homem um Homem diferente. (LA METTRIE, 1982, p. 53).

É em sua obra *O Homem Máquina*, clara referência à Descartes<sup>19</sup>, que se consegue enxergar esse “[...] entrelaçamento entre os pontos de vista médico, filosófico e moral” que “se mostra de forma inequívoca.” (DONATELLI, 2013, p. 850)

---

<sup>18</sup> É preciso frisar que não só no homem existe essa moral mecânica corporal, pois se trata de um fenômeno da Natureza, presente em todo ser vivo orgânico, ou em suas palavras, em toda “matéria organizada”.

<sup>19</sup> Utilizou o conceito “animal máquina” de Descartes, mas também criticou o cógito cartesiano: “[...] Descartes, no *Homem máquina*, é mencionado como aquele que possibilitou sua interpretação materialista do homem, mas no Tratado da alma, a rejeição ao filósofo aparece logo no início e permanece em vários capítulos no que diz respeito às concepções de alma e de matéria [...]” (DONATELLI, 2013, nota de rodapé, p. 842).

na relação corpo e alma.

Visando-se entender a noção de moral lamettriana – em sua ligação de interdependência com o corpo (matéria ou realidade física), partir-se-á para uma reflexão mais aprofundada daquilo que La Mettrie entende por “Alma”, pois seria nela e por ela que a Natureza<sup>20</sup> expressaria sua mais simples e basilar lei moral (não fazer aos outros o que não se quer que se não nos façam), a “Lei Natural”.

[...] A natureza orgânica nos dotou a todos, homens e animais, dessa *lei natural* em proporção adequada ao comportamento de nossos órgãos. Entendida como um sentimento que indica que não devemos fazer aos outros aquilo que não desejamos que nos façam [...]. (DONATELLI, 2013, p. 858, *grifo nosso*).

## 5 O CONCEITO/NOÇÃO DE ALMA<sup>21</sup> EM “O HOMEM-MÁQUINA”

Segundo La Mettrie, a racionalidade, enquanto característica que, para muitos pensadores, diferenciaria o ser humano de qualquer outro animal, não passaria de uma realidade comum e própria da materialidade (corpo) humana. Nesse sentido, sinonimizar razão e alma, seria o mesmo que recorrer a artifícios linguísticos vazios; recorrer ao uso de “uma palavra pomposa” (LA METTRIE, 1982, p. 50), que, na verdade, mais prejudicaria do que auxiliaria seu entendimento<sup>22</sup>. A alma é extensão do corpo, é “res extensa” (conceituação cartesiana). Nesse sentido, a razão não seria nada além de uma propriedade do próprio órgão “Cérebro”. Pensar seria uma ação físico-corporal (resultado da relação entre elementos bioquímicos). No corpo, mais

<sup>20</sup> Vale destacar, aqui, que o conceito de Natureza é de extrema importância para La Mettrie, pois ela seria a verdadeira referência (critério) moral para o homem. Entretanto, dados os objetivos do presente texto, não se expô-lo-á conforme está na obra de La Mettrie, *O homem máquina*.

<sup>21</sup> A fim de evitar estender-se por demasiado na exposição da questão, ressaltaremos aqui que a relação corpo e alma terá um enfoque na dependência da alma para com o corpo, ou seja, o viés de que fenômenos físicos provocam alterações nos humores e, por conseguinte, no comportamento moral. Entretanto, isso não significa que La Mettrie realize apenas a mesma ênfase. Em verdade, La Mettrie também se preocupa em destacar uma interdependência, interrelação que parta da alma para o corpo: “O espírito, como o corpo, tem suas doenças epidêmicas e o seu escorbuto.” (LA METTRIE, 1982, p. 58).

<sup>22</sup> O termo “alma” tradicionalmente designaria imaterialidade, coisa externa ao corpo, formal ou ideal, o que La Mettrie não aceita e considera superado. “A alma não passa, portanto, de um termo vão, de que não temos nenhuma ideia, e do qual um Espírito esclarecido só se deve servir para referir a parte que em nós pensa.” (LA METTRIE, 1982, p. 83).

especificamente no cérebro, reside a alma com toda sua "força, extensão e clarividência". (LA METTRIE, p 50). Ou seja, a alma não é a razão.

O que viria a ser, portanto, a alma? Em suas próprias palavras, a Alma seria:

[...] A Alma, portanto, é apenas um princípio de movimento ou uma Parte material sensível do Cérebro que se pode, sem medo de errar, considerar a peça principal de toda a Máquina, que exerce uma influência visível sobre todas as outras e que até parece ter sido feita em primeiro lugar; assim, todas as outras [peças] não seriam mais do que uma [sua] emanção [...]. (LA METTRIE, 2013, p. 90).

Alguns fenômenos ilustram bem a alma enquanto fenômeno corpóreo físico, tais como quando algum tipo de disfunção física/corporal (Febre, por exemplo) impede o sono; efeito de drogas medicamentosas etc. Evidenciam, esses fenômenos, com alto grau de certeza, que corpo e alma são uma única realidade:

[...] Com efeito, se o que pensa dentro do meu cérebro não é uma parte dessa víscera, e conseqüentemente de todo o corpo, porque é que quando, com toda a tranquilidade, esboço, deitado, o plano de uma obra ou desenvolvo um raciocínio abstracto, o meu sangue fica mais quente? Porque é que a febre do meu Espírito passa para as minhas Veias? [...] podereis conhecer a Unidade material do Homem [...] para quê duplicar o que é visivelmente uno? [...] A melhor das boas vontades ou o desejo mais violento conseguirão transmitir a um amante esgotado o seu vigor perdido? Infelizmente não! E ela é também a primeira a ser punida já que, dadas certas condições, não está em seu poder não desejar o prazer. (LA METTRIE, 1982, p. 88).

Sendo a alma uma coisa una com o corpo, entender os mecanismos de funcionamento maquinal da saúde e doenças ajudariam a entender, também, as noções de certo e errado, a possibilidade de se provocar mudanças significativas em caracteres, personalidades, subjetividades. Em síntese, a possibilidade um maior entendimento e manipulação da moral, ou a aceitação de um fatalismo.

Noções e valores morais tradicionais, como honra ou coragem, dependeriam de um pleno desenvolvimento do corpo (saúde, ou montagem da máquina corpo), ou

seja, para La Mettrie é o corpo que define o homem e seu caráter: “Nós pensamos ou somos Gente honrada da mesma maneira que nos podemos sentir com coragem ou bem dispostos: tudo depende da forma como a nossa Máquina tiver sido montada.” (LA METTRIE, 1982, p. 56). Ao que Donatelli complementa dizendo que: “Conforme a organização do cérebro, que é diferente entre os indivíduos, tem-se a determinação do caráter de cada um.” (2013, p. 853).

Nossa alma depende de nosso corpo. Ela é o corpo. De seus estados (doença ou saúde), depende e se justifica uma diversidade moral, no sentido de que pessoas estão destinadas fatalmente a fazer escolhas segundo sua organização interna (estrutura, disposição, arranjo dessa máquina “corpo”). Assim, saúde (qualidades morais) ou doença (defeitos morais) nada mais seriam do que o resultado de um bom ou mau “arranjo” e funcionamento das peças da máquina corpo. Segundo essa relação e disposição harmoniosa de suas peças se tem humores distintos; comportamentos distintos. Por isso, afirma que:

A organização constitui a primeira qualidade (mérite) do Homem. É em vão que os Moralistas não consideram qualidades dignas de nota as que nos vêm da natureza, mas apenas os talentos que se adquirem às custas da reflexão e do engenho; com efeito, pergunto-vos eu, de onde é que nos vêm a habilidade, a Ciência ou a virtude, senão de uma disposição [dos órgãos (NT)] que nos possibilita o tornarmo-nos hábeis, sábios ou virtuosos? E de onde nos vem também essa disposição, a não ser da Natureza? Todas as nossas qualidades dignas de apreço, vêm-nos dela. É a ela que devemos tudo o que somos. Porque deverei eu então ter menos apreços por aqueles que possuem qualidades naturais do que por aqueles que só dão nas vistas graças a virtudes adquiridas e como que de empréstimo? (LA METTRIE, 1982, p. 68).

Não se pode deixar de ressaltar o “fatalismo moral”, de cunho fisicalista (que de certa forma dispensa e despreza a ideia de mérito moral), a que chegariam “os Maus, os Criminosos”. Os imorais resultam de uma deformação – engendrada em seus próprios corpos, cuja solução, se e quando possível, só poderia advir de algum tipo de tratamento médico.

Ou seja, um possível ponto de encontro com o transumanismo aconteceria, justamente, na questão da consideração do cérebro como local privilegiado e único da alma, ou da moral, pois “[...] de acordo com alguns transumanistas, a moralidade humana não está fundamentada numa noção abstrata de natureza humana, mas sim na sua dimensão biológica, podendo, inclusive, ser ‘prejudicada’ por esta.” (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 352). Ainda que La Mettrie use a palavra “cérebro” como parte material e evidente da alma, e no transumanismo se diga “biológica”, entende-se que se transita pelo mesmo paradigma de um *fisicalismo moral*.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O atual debate moral em torno do transumanismo, que tem avançado ainda mais a partir de contribuições filosóficas, como a dos modernos, tem revigorado a questão da existência, ou não, da “natureza humana” em todas as suas implicações. Todos, transumanistas ou não, pressupõe-na para, então, propor todas os possíveis princípios morais que regeriam, ou que a deveriam reger (estruturar). Claramente, falar de “melhoramento” impossibilita qualquer tipo de crítica subsequente, pois a própria ideia de melhora supõe superação, evolução, sair de algo ruim para algo “melhor”. Ainda mais se o que se precisa melhorar for algo tão sensível, visível, imediato quanto o corpo (especialmente quando comparada aos de outros animais que, geralmente, estão prontos para a vida logo após nascerem). Talvez, a grande questão transumânica seja propor, como consequência lógica e inquestionável, que a melhora do corpo implicaria numa melhora moral, desconsiderando, quase que totalmente, o papel da educação (ou pelo menos menosprezando-a). Nota-se que esse pensamento, em alguma medida, tem relação estreita com o que foi postulado pelo pensador francês La Mettrie que via no corpo uma estrutura de engrenagem metricamente organizada e harmonizada (máquina) e que, por isso mesmo, teria no cérebro o local mesmo da alma humana, o que vale dizer que a fonte dos valores morais humanos nada mais seria do que algo material (físico) e que, por consequência, conduziria à clareza de perceber que disfunções físico-cerebrais poderiam explicar certas ações *erradas* (imorais) de alguns indivíduos.



Resta, ainda, na esteira desse debate, refletir se as bases segundo as quais o transumanismo e a filosofia lamettriana se alicerçam, a saber: a de que o corpo *precisaria* (segundo o transhumanismo) ou *poderia* (segundo La Mettrie) ser *melhorado* (*Enhancement*) ou *alterado* (nos arranjos internos dos órgãos - se bem arranjados, ações morais; se mal arranjados, ações imorais). Se de fato, tem algo de errado com o corpo, se o atual sistema moral é realmente falho, fraco e insuficiente. Seria a natureza humana, mas especificamente o universo simbólico (a moral estabelecida atualmente) pressuposto de quase toda discussão ético-moral, definitivamente má ou débil em si mesma?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDIDIÈRE, S. *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: PUF, 2006.

BOSTROM, N. et al. In: *Ethical issues for the twenty-first century*. Special supplement: journal of philosophical research, 2005a, p 3 – 14.

BOSTROM, N. *In defense of posthuman dignity*. 9600 Garsington Road, Oxford OX42DQ, UK, 2005b, p 202 – 214.

LEWIS, D; SMITH, M; JOHNSTON, M. *Dispositional Theories of Value. Proceedings of the Aristotelian Society Supp.*, v. 63, p 89 – 174, 1989.

DONATELLI, M. C. de O. Franco. *Filosofia e medicina em La Mettrie*. Scientiæ zudia, São Paulo, v. 11, n. 4, 2013, p. 841 - 871.

LA METTRIE, J. O. *O homem-máquina*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.


MORE, M. *Transhumanism: toward a futurist Philosophy*, 1990. Disponível em: <<https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf>>. Acesso em: 31 de julho de 2020.

MORILHAT, C. La Mettrie. *Un matérialiste radical*. Paris: PUF, 1997.

VILAÇA, M. M. & DIAS, M. C. M. *Transumanismo e o futuro*. PHYSIS Revista de Saúde Coletiva, 24, 2, 2014, p. 341-362. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/physis/v24n2/0103-7331-physis-24-02-00341.pdf>>. Acesso em: 31 de julho de 2020.

VILAÇA, M. M.; PALMA, A. *Biological limits, biotechnoscience and transhumanism: a revolution in Public Health?*. Interface - Comunic., Saude, Educ., v.16, n.43, p. 1025 - 1038, out./dez. 2012.

## 16. SOBRE O AMOR COMO EXPERIÊNCIA DO MUNDO A PARTIR DO DOIS, CONFORME A OBRA *ELOGIO AO AMOR* DE BADIOU

 <https://doi.org/10.36592/9786554600095-16>

Leo Maltchik<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente trabalho aborda o elogio e a defesa do amor realizados por Alain Badiou, temática desenvolvida em seu livro *Elogio ao amor*. O amor, segundo Badiou, é, ao lado da ciência, da arte e da política, uma das quatro condições da filosofia. Porém, dentre todas as condições da filosofia, o amor é o mais acessível, pois é o único que pode ser praticado por todas as pessoas. Badiou distingue o amor verdadeiro ou legítimo de três concepções falsas ou ilegítimas do amor: a romântica, focada no êxtase do encontro; a comercial ou jurídica (ou concepção securitária do amor), que o entende como um contrato, usado para assegurar a "igualdade da relação" ou um "sistema de benefícios recíprocos" e impedir o sofrimento amoroso; e a cética, que "considera o amor uma ilusão". O amor verdadeiro é o amor que consiste em uma "construção de verdade sobre um aspecto bem específico, a saber: o que é o mundo quando o experimentamos a partir do dois (da diferença), e não do um (da identidade)?".

Todavia, Badiou assinala que este amor verdadeiro está ameaçado no mundo de hoje pela convicção de que cada um deve seguir apenas o seu próprio interesse. Essa ameaça a tal amor traduz-se tanto na concepção securitária do amor, como na ideia ou atitude de negar-lhe toda a importância. Badiou chama a atenção também para o fato de que no amor verdadeiro existem sete aspectos fundamentais: a diferença (a separação), o encontro, a declaração do amor, a duração, a entrega do próprio corpo (o "cumprimento do desejo sexual"), a fidelidade (o compromisso) e o aspecto do "ponto". Para que os dois amantes possam experimentar o mundo a partir da diferença, é necessário o encontro. No entanto, Badiou defende que o aspecto mais importante do amor é a duração, a construção de um mundo a partir da diferença. Badiou também analisa as semelhanças e diferenças entre o amor e a política e o amor e a arte. Por fim, realizar-se-á uma breve comparação entre as concepções de amor em Badiou, Erich Fromm e Zygmunt Bauman.

Palavras-chave: Amor; Verdade; Diferença; Encontro; Duração.

### INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda o elogio e a defesa do amor realizados por Alain Badiou, temática desenvolvida particularmente em seu livro *Elogio ao amor*, obra que

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: leomaltchik12@gmail.com

teve origem em um diálogo e entrevista pública realizados em 2008 pelo também filósofo Nicolas Truong.

O amor, segundo Badiou, é, ao lado da ciência, da arte e da política, uma das quatro condições da filosofia, ou também um dos quatro procedimentos de verdade. Como ele, explica, o filósofo deve exercer vários papéis: ser um "cientista instruído, um amante da poesia e um militante político", ao lado de exercitar o amor erótico (BADIOU, 2013, p 9).

A escolha do tema do amor erótico justifica-se precipuamente pelo fato de que tal amor é o mais acessível desses procedimentos de verdade (amor, política, arte e ciência), pois é o único que pode ser praticado por todas as pessoas que tenham coragem de assumir os riscos da aventura amorosa. A arte e a ciência exigem habilidades específicas difíceis de adquirir, enquanto a política exige condições mínimas de sobrevivência ou igualdade material, a fim de que possa ser exercida, de fato, a cidadania.

O objetivo geral consiste em demonstrar a originalidade do pensamento de Badiou que apresenta o "amor como a construção de verdade sobre um aspecto bem específico, a saber: o que é o mundo quando o experimentamos a partir do dois (da diferença), e não do um (da identidade)?", distinguindo este amor verdadeiro da concepção romântica do amor, da concepção securitária do amor e da concepção cética do amor, concepções estas que podem ser consideradas predominantes em nossa cultura ocidental contemporânea (BADIOU, 2013, p. 20).

Os objetivos específicos são demonstrar as coincidências e as divergências das concepções de amor de Badiou, Fromm e Bauman.

Para Badiou, existem três concepções filosóficas principais do amor. A primeira, a "concepção romântica" do amor ou "concepção fusional do amor", baseada no êxtase do encontro. A segunda concepção, a "concepção securitária do amor" ("concepção comercial ou jurídica"), em que se pretende uma diminuição do risco do sofrimento amoroso pela escolha cuidadosa do parceiro, de suas qualidades e afinidades, tentando garantir uma "igualdade na relação e um sistema de benefícios recíprocos". E a terceira concepção, a concepção cética, "que considera o amor uma ilusão". Esta última concepção nega a existência do amor, "só existe de fato o

desejo", sendo que "o amor não passa de uma construção imaginária, agregada ao desejo sexual" (BADIOU, 2013, p. 20.27).

Conforme Badiou, o amor verdadeiro não se reduz a nenhuma dessas três concepções. Todavia, este amor verdadeiro, que consiste em experimentar o mundo a partir da diferença, "está ameaçado no mundo de hoje pela convicção amplamente divulgada de que cada um deve seguir apenas o seu próprio interesse" (BADIOU, 2013, p. 17). Essa ameaça a tal amor verdadeiro traduz-se tanto na concepção securitária do amor, bem como na ideia ou atitude de negar-lhe toda a importância, substituindo o amor legítimo pelo "conforto dos prazeres limitados" (BADIOU, 2013, p. 13).

É de notar-se que a nossa sociedade ocidental contemporânea, fundamentada no individualismo, no capitalismo e no liberalismo econômico, em que todas as coisas devem ter valor de mercado e trocadas segundo esse valor, não favorece a experiência amorosa entendida como construção de verdade (processo de verdade ou procedimento de verdade), na medida em que "o amor, como todo processo de verdade, é essencialmente desinteressado e seu valor reside apenas nele mesmo", valor que "vai além dos interesses imediatos dos dois indivíduos envolvidos" (BADIOU, 2013, p. 47). Assim, em uma cultura ou sociedade comunista, em lugar de uma cultura ou sociedade capitalista, o amor terá mais condições de realização, porquanto um mundo não entregue "aos apetites da propriedade privada", ou seja, "um mundo de livre associação e de igualdade" permitirá novas e melhores condições de possibilidade para a realização ou reinvenção do amor (BADIOU, 2013, p. 47).

Na primeira parte deste trabalho proceder-se-á um estudo sucinto da abordagem do amor como uma forma de "experimentar o mundo a partir do dois (da diferença), e não do um (da identidade)". No amor verdadeiro (a experiência da "cena do Dois") existem sete aspectos fundamentais: os aspectos da diferença (separação), do encontro, da declaração do amor, da duração, da entrega do próprio corpo ("cumprimento do desejo sexual"), a fidelidade (o compromisso) e o aspecto do "ponto" (BADIOU, 2013, p. 23-28.30-32.35-36). O amor trata ou parte de um elemento que é a separação, a diferença entre duas pessoas com base nas subjetividades infinitas presentes em cada ser humano. Posteriormente, para que os

dois amantes possam experimentar o mundo a partir de uma maneira nova, a partir da diferença, é necessário o encontro, o momento do êxtase, do milagre iniciador do amor entre duas pessoas completamente diferentes. No entanto, Badiou sustenta que o aspecto mais importante do amor é a duração, a construção de um mundo a partir da diferença e a capacidade de tornar tal diferença criativa, apesar das inúmeras dificuldades de tornar o amor um compromisso eterno no tempo da existência humana. Ao lado disso, existem aspectos importantes desse amor verdadeiro que são a declaração do amor (que implica o anúncio da intenção de "amar para sempre"), a entrega do próprio corpo ou o "cumprimento do desejo sexual" (a prova corporal ou material do amor), o aspecto do "ponto", bem como a fidelidade ou o compromisso. Este último aspecto designa "essa passagem de um encontro casual para uma construção tão sólida quanto fosse necessária" (BADIOU, 2013, p. 32), um compromisso que dura eternamente dentro do tempo da existência humana. Aqui é interessante salientar que, para Badiou, amar para sempre seria possível mesmo depois da morte do ser amado, enquanto um dos amantes continua vivo. No mesmo sentido, Kierkegaard inclusive chega a mencionar que "a obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida é uma obra do amor mais desinteressado", porquanto "o morto não retribui em sentido algum", nem há qualquer correspondência (KIERKEGAARD, 2013, p. 390).

Além disso, na primeira parte do trabalho, igualmente, realizar-se-á uma análise concisa das relações entre amor e política e entre amor e arte, assuntos que foram objeto de estudo nos dois últimos capítulos do livro *Elogio ao amor*.

Na segunda parte do trabalho realizar-se-á uma breve comparação entre as concepções de amor em Badiou (defendida em sua obra *Elogio ao amor*), em Erich Fromm (defendida em sua obra *A arte de amar*) e em Zygmunt Bauman (defendida em sua obra *Amor líquido*).

Para finalizar essa introdução, vale a pena mencionar a regra de Heidegger que afirma "que as coisas só se revelam à consciência por meio da frustração que provocam, fracassando, desaparecendo, comportando-se de forma inadequada ou negando sua natureza de alguma outra forma" (*apud* BAUMAN, 2004, p. 9). Esta regra aplica-se, perfeitamente, aos relacionamentos atuais, sejam amizades, parcerias amorosas, laços, convívio social, ou seja, as atenções humanas na atualidade

dirigem-se para os relacionamentos humanos e as "satisfações que esperamos obter das relações precisamente porque, de alguma forma, estas não têm sido consideradas plena e verdadeiramente satisfatórias" (BAUMAN, 2004, p. 9). Desse modo, surge um infindável número de especialistas, como sociólogos, psicólogos e psicanalistas que pretendem ensinar a arte de amar, oferecendo um "treinamento amoroso" que garanta a satisfação amorosa e, ao mesmo tempo, elimine o risco no amor (inclusive seus momentos difíceis e penosos). Todavia, como será detalhadamente exposto nas seções (itens) *Dois* (2) e *Três* (3) deste trabalho, o amor "com risco zero" é impossível e irrealizável, seria "algo como a solução do problema da quadratura do círculo, comer o bolo e ao mesmo tempo conservá-lo." (BAUMAN, 2004, p. 9).

## **1 O AMOR COMO EXPERIÊNCIA DO MUNDO A PARTIR DO DOIS E SUA RELAÇÃO COM A POLÍTICA E A ARTE**

Para Badiou, o amor é uma construção de verdade sobre "o que é o mundo examinado, praticado e vivenciado a partir da diferença, e não da identidade?" (BADIOU, 2013, p. 20). A expressão "construção de verdade" é "feliz por inicialmente afirmar que há um regime de verdade que se revela no interior de relações amorosas." (SAFATLE, 2010, p. 2).

Nessa mesma perspectiva, o grande interesse de um público tão amplo pelas histórias de amor presentes em filmes, romances, peças teatrais e músicas demonstra que há no amor algo universal (BADIOU, 2013, p. 20). Outrossim, o amor oferece uma nova experiência de verdade sobre o que é ser dois, e não um, de vivenciar o mundo "de outra forma que não seja por uma consciência solitária", além de que as pessoas amam o amor e a filosofia porque são verdades, ainda "que não saibam que as amam" (BADIOU, 2013, p. 30).

Como já foi exposto e desenvolvido na introdução deste trabalho, o amor como construção de verdade, tem sete aspectos fundamentais. Segundo Badiou, os aspectos são a separação, o encontro, a declaração do amor, a duração, a entrega do próprio corpo ou o "cumprimento do desejo sexual" e a fidelidade ou o compromisso (que marca a intenção de que a declaração de amor inicial - "eu te

amo" - se converta em um compromisso de construir uma duração, de maneira que o encontro seja liberado do seu acaso). Há ainda um outro aspecto do amor que se denomina "ponto". Um "ponto" se expressa ou ocorre "quando as consequências de uma construção de verdade, seja ela política, amorosa, artística, ou científica, nos obrigam de repente a refazer uma escolha radical" (BADIOU, 2013, p. 35), escolha que foi fixada pela declaração do amor que permitiu passar do encontro para o começo de uma construção de verdade.

O caso do nascimento de um filho é um exemplo de um ponto para o amor, porquanto sendo ele Um implica a redefinição do Dois (a "cena do Dois"), construindo desafios e dificuldades para a continuidade do amor como experiência do mundo a partir da diferença, e não da identidade (BADIOU, 2013, p. 35). Podemos citar que ao longo da relação amorosa, como na política, que também é um procedimento ou construção de verdade, há inúmeros pontos além do filho. Há o ponto da fidelidade sexual, o ponto da satisfação ou invenção sexual entre os parceiros, o ponto do exercício da liberdade sexual em relações abertas, o ponto da escolha ou não de formar casais semiseparados e os limites dessa separação, o ponto do trabalho, das amizades, das escolhas políticas e morais altamente contraditórias, e tudo que se possa imaginar e que põe em dúvida o encontro e a declaração inicial do amor. Por isso, por causa dos pontos, o amor pode exigir a redeclaração do amor inúmeras vezes ao longo da relação amorosa (BADIOU, 2013, p. 31).

Todos os sete aspectos do amor estão situados no intervalo de tempo da existência humana dos dois amantes ou parceiros amorosos, visto que a eternidade do amor não ultrapassa além do tempo, não dura no "mundo do pós-morte" (BADIOU, 2013, p. 34).

A diferença principal entre os amantes, na maioria dos casos, é a diferença sexual, mas há também diferenças que vão além das qualidades e traços de personalidades dos indivíduos, como as de classe social, grupo, país e religião, ou mesmo a diferença existente quando os amantes "pertencem a mundos inimigos entre si", como é o caso de Romeu e Julieta (BADIOU, 2013, p. 23-24). Um aspecto importante é que "a superação de uma impossibilidade é o começo do amor" (BADIOU, 2013, p. 44) e "o amor sempre se inicia com o encontro" (BADIOU, 2013, p. 23), sendo que este "encontro entre duas diferenças é um evento, algo contingente e



surpreendente" (BADIOU, 2013, p. 24), algo improvável e que poderia não acontecer. Na concepção cristã, qualquer impossibilidade terrena do amor é relativa, porquanto "o que é impossível neste mundo não o será necessariamente no outro" (BADIOU, 2013, p. 45). Essa "cena do Dois", o amor como experiência do mundo a partir do dois, na concepção cristã, dura mesmo no mundo do pós-morte.

Badiou aproxima todas as construções de verdade (procedimentos de verdade), ou seja, a ciência, a política, a arte e o amor, visto que todos estes procedimentos quando bem sucedidos são a prova de que o "tempo pode acolher a eternidade". Evidentemente, esta eternidade corresponde tão somente ao tempo da existência humana e não no pós-morte. Deste modo, a "felicidade amorosa", o entusiasmo político de participar de uma ação revolucionária, o prazer de produzir ou apreciar uma obra de arte e a alegria de compreender uma teoria científica a fundo são as provas de que a "eternidade pode existir no próprio tempo da vida" (BADIOU, 2013, p. 34). Apesar da possibilidade da felicidade amorosa, não se deve deixar de reconhecer que o amor não é sempre pacífico, incluindo "brigas violentas, sofrimentos verdadeiros, separações que superamos ou não" (BADIOU, 2013, p. 41). Há inclusive "assassinatos amorosos, suicídios amorosos e, guardadas as proporções, o amor não é mais pacífico que a política revolucionária" (BADIOU, 2013, p. 41). Por isso, as pessoas adotam uma concepção securitária do amor (o amor "com risco zero"), em que os parceiros são previamente e cuidadosamente selecionados com base nas qualidades físicas e mentais, visando a eliminação do risco do sofrimento amoroso pela escolha cuidadosa do parceiro.

## **2 COINCIDÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS CONCEPÇÕES DE AMOR DE BADIOU, FROMM E BAUMAN**

É importante referir que a obra de Fromm é de 1956, a de Bauman é de 2003 e a de Badiou é de 2009. Portanto, representam obras da maturidade destes autores. Fromm tinha cinquenta e seis anos quando publicou *A arte de amar*, Bauman tinha setenta e oito anos quando publicou *Amor líquido* e Badiou tinha setenta e dois anos quando publicou *Elogio ao amor*. Bauman conhece muito bem a obra de Fromm e o cita inúmeras vezes para apoiar os seus pontos de vista. Entretanto, Bauman não

poderia conhecer a obra de Badiou, porquanto a obra deste último autor foi publicada, posteriormente, seis anos depois do livro de Bauman. Badiou não faz qualquer referência a Fromm em sua obra *Elogio ao Amor*. Já quanto à obra de Bauman, Badiou cita apenas uma ideia do referido autor, ideia que fundamenta a crítica à concepção securitária do amor, o “amor com risco zero” (BADIOU, 2013, p. 12).

Apesar do fato de Badiou não mencionar a obra de Fromm e fazer tão somente uma pequena referência à obra de Bauman, o ponto importante é que há uma enorme coincidência de pontos de vista e perspectivas sobre o amor erótico nos trabalhos destes autores. Todos concordam que na sociedade contemporânea, fundada na “fúria capitalista”, há uma tendência no sentido de que todas as coisas, mesmo os objetos de amor (os parceiros) sejam escolhidos com base em “uma troca mutuamente favorável”. O parceiro “atraente” é o que tem um conjunto de qualidades que sejam apreciadas e “muito procuradas no mercado da personalidade”, qualidades físicas e mentais que dependem do gosto de cada época (FROMM, 1971, p. 21). Essas qualidades que são exigidas do parceiro amoroso, como iniciativa, sucesso pessoal, poder e riqueza social, ou tantas outras virtudes apreciadas no mercado da personalidade, visam diminuir o risco da experiência ou da aventura amorosa. Além disso, em uma cultura fundada na orientação mercantil, as “pessoas se apaixonam quando sentem haver encontrado o melhor objeto disponível no mercado, considerando as limitações de seus próprios valores cambiais” (FROMM, 1971, p. 22). Portanto, nada mais natural que uma pessoa rica, poderosa e com sucesso pessoal escolha um parceiro que apresente as mesmas características. Do mesmo modo, uma pessoa inteligente e bela escolhe um parceiro que também tem estes atributos.

Nesse sentido, Badiou cita os sites de relacionamento em que os parceiros são previamente e cuidadosamente selecionados com base nas qualidades físicas e intelectuais, visando uma diminuição ou eliminação do risco do sofrimento amoroso pela escolha cuidadosa do parceiro. Apesar disso, e das promessas de um site de relacionamento referido por Badiou (tais como os slogans “Tenha o amor sem ter o acaso!”, “Você pode amar sem cair de amores”, ou ainda “É perfeitamente possível se apaixonar sem sofrer!”), não se pode eliminar o risco no amor, ainda que se proceda um “treinamento amoroso”, conforme promete o site em questão (BADIOU,

2013, p. 11). A razão da impossibilidade de eliminação do risco no amor é que, primeiramente, não se pode mencionar, determinar e delimitar todas as qualidades do parceiro amoroso a ser escolhido. Em segundo lugar, as pessoas costumam mencionar, normalmente, na convivência com outras pessoas e nos sites de relacionamento, suas qualidades, e não seus defeitos. Em terceiro lugar, há um grande número de qualidades ou potencialidades ocultas no candidato a parceiro amoroso que não podem ser reveladas *a priori*, sendo que o conhecimento dessas qualidades ocultas exige um longo período de tempo, ou mesmo todo o intervalo da relação amorosa. É possível, seguindo a argumentação de Fromm, sustentar que o conhecimento absoluto ou pleno do parceiro amoroso não se realiza no tempo de uma relação, por mais longa que seja a duração do relacionamento, e por mais que cada um dos parceiros se esforce no conhecimento do outro. Assim, o conhecimento absoluto de si e do outro, o parceiro amoroso, permanece um segredo insondável para si mesmo e para seus semelhantes (FROMM, 1971, p. 53). Em quarto lugar, a impossibilidade da eliminação do risco no amor, mesmo adotando-se a concepção securitária do amor, resulta do fato de que sempre existe a possibilidade que o parceiro amoroso escolha outro objeto de amor, abandonando o compromisso da duração eterna do amor no tempo da existência humana, além do fato de que o parceiro amoroso pode ser perdido, a qualquer momento, pela morte.

Considerando os três autores, tão somente no tema do amor ao próximo há uma grande divergência entre a posição de Fromm e Bauman sobre essa questão em relação à posição adotada por Badiou.

Fromm defende que o amor ao próximo (contido no mandamento "Tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo") é "a mais fundamental espécie de amor, que alicerça todos os tipos de amor", inclusive o amor erótico (FROMM, 1971, p. 72). Já Bauman, primeiramente, no capítulo intitulado *Sobre a dificuldade de amar o próximo*, de seu livro *Amor líquido*, apresenta a crítica de Freud ao amor ao próximo. Essa crítica de Freud parte do princípio que só se pode amar o próximo se ele merecer esse amor, se ele tiver um "valor próprio ou significação para a minha vida emocional" (*apud* BAUMAN, 2004, p. 99). Ademais, é mais difícil ou incômodo seguir o mandamento do amor ao próximo quando o estranho a quem devo amar "não me ama ou não demonstra por mim a mínima consideração" (BAUMAN, 2004, p. 99).

Essa dificuldade de amar o próximo atinge o seu ponto extremo quando se entende que tal mandamento implica inclusive o dever de amar os inimigos. Entretanto, Bauman discorda de Freud e assinala que o amor ao próximo é a “passagem decisiva do instinto de sobrevivência para a moralidade”, ainda que tal amor exija um “salto de fé” (BAUMAN, 2004, p. 100). Portanto, quando amamos o próximo como amamos a nós mesmos, respeitamos a singularidade de cada ser humano, “o valor de nossas diferenças que enriquecem o mundo que habitamos em conjunto e assim o tornam um lugar mais fascinante e agradável” (BAUMAN, 2004, p. 103). Segundo o mesmo autor, mesmo o amor-próprio depende do amor ao próximo, na medida em que precisamos ser amados para ter amor-próprio, precisamos sentir que temos importância para o outro, que fazemos diferença, que não somos alguém substituível, ou descartável, que o mundo à minha volta se tornaria “mais pobre, menos interessante e promissor se eu subitamente deixasse de existir ou fosse para outro lugar” (BAUMAN, 2004, p. 102 - 103).

Questão interessante e de extrema importância é se, por exemplo, estando diante de alguém como o oficial nazista Eichmann, que participou ativamente da deportação de milhões de judeus e de outros povos para os campos de extermínio, podemos mesmo assim reconhecer os seus valores e mesmo amá-lo, ainda que tal indivíduo não pareça manifestar em sua ação os valores genuinamente humanos ou princípios éticos. Arendt, em seu livro *Eichmann em Jerusalém* (que teve origem na cobertura para a revista *The New Yorker* do julgamento deste oficial nazista, realizado em 1961), defende que, como Eichmann “apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações” (sendo que ninguém tem “o direito de determinar quem deve e quem não deve habitar o mundo”), considera que “nenhum membro da raça humana haverá de querer partilhar a Terra” com tal assassino (ARENDR, 1999, p. 302). Nessa situação, Arendt defende ser plenamente justificável a pena de morte para Eichmann.

Essa posição de Arendt parece estar de acordo com o entendimento de Bauman, porquanto ele defende que devemos amar o próximo porque este porta valores singulares, “o próximo de fato representa esses valores, até prova em contrário” (BAUMAN, 2004, p. 103). Em outros termos, poderia se entender que Bauman defende que as ações do próximo devem manifestar valores positivos ou

bons, sendo que estes valores apresentam uma diversidade. Em caso contrário, se o próximo manifestar valores negativos ou contrários à ética, não necessitamos ou temos o dever de amá-lo.

Já segundo Badiou, o amor ao próximo está intimamente relacionado com o amor a Deus, com uma busca de contato com a transcendência divina. Assim, ele descreve o amor ao próximo ou o autêntico amor cristão:

O cristianismo diz: se vocês se amarem uns aos outros, o conjunto dessa comunidade de amor se orientará para a fonte última de todo amor, que é a própria transcendência divina. Há, portanto, a ideia de que a aceitação da experiência do amor, da experiência do outro, do olhar dirigido ao outro contribui para esse amor supremo, que é ao mesmo tempo o amor que devemos a Deus e o amor que Deus tem por nós. (BADIOU, 2013, p. 42.43).

Nessa perspectiva, como Deus é amor, o homem só pode, verdadeiramente, assemelhar-se a Deus por meio do amor ao próximo, mandamento que deve ser seguido, corretamente, para alcançar a vida eterna. Badiou não concorda com este amor cristão (amor ao próximo), na medida em que ele visa uma unidade absoluta com Deus, o "Todo-Outro", estando situado no campo da "cena do Um". Ele defende o amor como construção de verdade, que está situado na "cena do Dois", que consiste em experimentar e vivenciar o mundo a partir da diferença, assumindo tal diferença e tornando-a criativa. Ele chega mesmo a afirmar que o cristianismo substituiu o amor como construção de verdade, "amor combatente, criação terrena do surgimento diferenciado de um mundo, felicidade conquistada ponto a ponto, por um amor passivo, devoto, curvado", sendo que tal "amor ajoelhado" sequer seria amor (BADIOU, 2013, p. 43 - 44).

Além disso, como já foi mencionado na introdução deste trabalho, a nossa sociedade ocidental contemporânea, fundamentada no individualismo, no capitalismo e no liberalismo econômico, não favorece o amor como uma construção de verdade sobre um ponto ou um aspecto bem específico, a saber, "o que é o mundo quando o experimentamos a partir do dois, e não do um, visto que o amor, como todo procedimento ou processo de verdade, é essencialmente desinteressado". Este é o

entendimento de Badiou que chega a sustentar que em uma cultura ou sociedade comunista, em lugar de cultura ou sociedade capitalista, há melhores condições para a realização ou reinvenção do amor (BADIOU, 2013, p. 47).

Fromm também entende que o sucesso ou o desenvolvimento (existência) do amor na cultura ocidental contemporânea está intimamente vinculado “à estrutura social da civilização ocidental e o espírito dela resultante” (FROMM, 1971, p. 113). O capitalismo moderno e também o capitalismo contemporâneo criaram homens alienados de si mesmos, de seus semelhantes e da natureza (FROMM, 1971, p. 116). Estes homens, segundo Fromm, são autômatos alienados que não podem amar, podendo apenas realizar “uma troca mutuamente favorável” de seus atributos ou virtudes apreciadas no mercado da personalidade e esperando fazer “um bom negócio”.

Desse modo, apesar de o amor ser uma arte, não se pode ensinar a amar, sendo que amar é uma experiência pessoal que só pode ser vivenciada de forma singular, e que todos têm, no mínimo, uma experiência rudimentar como criança, adolescente ou adulto (FROMM, 1971, p. 141).

Esse entendimento de Fromm de que não se pode ensinar a amar é compartilhado por Badiou e Baumann. Badiou sustenta que o amor é uma construção de verdade sobre o que é o mundo quando o experimentamos a partir do dois. Ora, viver essa aventura de experimentar o mundo a partir do dois exige esforço, obstinação, compromisso, paciência, mas tais qualidades não podem ser ensinadas. Baumann também assinala que os relacionamentos estão entre os principais motores do atual “boom do aconselhamento”, mas tal aconselhamento não ensina, verdadeiramente, a amar. Na verdade, esse aconselhamento está relacionado com a concepção securitária do amor, oferecendo um “treinamento amoroso” que garanta o sucesso amoroso e, ao mesmo tempo, elimine o risco no amor. Entretanto, o amor “com risco zero” ou o “amor securitário” é impossível e irrealizável e, “como tudo que tem a segurança por norma, significa ausência de riscos para aquele que possui um bom seguro, um bom exército, uma boa polícia, uma boa psicologia do prazer pessoal, e todos os riscos para aquele que se encontra à sua frente” (BADIOU, 2013, p. 13).

Na questão do sexo, ou do desejo sexual, ou ainda da relação sexual, igualmente, há uma convergência de opiniões entre Badiou, Fromm e Bauman. Badiou cita o entendimento de Lacan sobre a relação sexual e, com pequenas retificações, concorda com tal entendimento. Lacan aponta que na sexualidade cada um está preocupado com o seu próprio gozo, "o sexual não une, separa, o gozo nos conduz para longe, para muito longe do outro" (apud BADIOU, 2013, p. 18). Lacan conclui que "não existe relação sexual e que o amor é aquilo que surge no lugar dessa não relação" (apud BADIOU, 2013, p. 18). Além disso, Lacan afirma que no amor o "sujeito procura abordar o 'ser do outro', o sujeito vai além dele mesmo, além do narcisismo" (apud BADIOU, 2013, p. 18). Essa concepção de Lacan vai ao encontro do entendimento de Badiou, que critica a posição cética em relação ao amor, posição que entende que o amor seria "uma construção imaginária, agregada ao desejo sexual". Já Fromm defende que a "atração sexual cria no momento a ilusão de união, mas, sem amor, essa união deixa os estranhos tão afastados quanto antes se achavam" (FROMM, 1971, p. 81). O ponto fundamental aqui também está no amor e este é o responsável pela união, e não a relação sexual. Bauman também concorda com Fromm, inclusive afirmando que para este último autor o "sexo só pode ser um instrumento de fusão genuína - em vez de uma efêmera, dúbia e autodestrutiva impressão de fusão - graças a sua conjunção com o amor" (BAUMANN, 2004, p. 64).

No tocante à questão do amor erótico, Badiou critica a tradição religiosa, segundo a qual o amor seria "um sentimento ético" (BADIOU, 2013, p. 21). Desta maneira, como já foi visto, o amor ao próximo não seria um amor, mas seria um mandamento fundador de uma espécie de moral, a moral cristã. Todavia, ele menciona também o princípio ou a ideia da fraternidade, princípio que estaria ligado "à questão das diferenças" e teria uma "presença amigável no seio do processo político", tendo como limite essencial a questão do inimigo (BADIOU, 2013, p. 42). Nesse sentido, lembrando que Fromm utiliza a expressão "amor fraterno" no sentido equivalente de amor ao próximo, pode-se entender que a ideia de fraternidade defendida por Badiou, apesar de ser situada no campo da política, tem alguma semelhança como o mandamento do amor ao próximo, conforme defendido por Fromm e Bauman.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Badiou, o amor é um gesto ou uma experiência que vai além “da competitividade, do ódio, da violência, da rivalidade e da separação”, do egoísmo, que são as leis predominantes do mundo (BADIOU, 2010, p. 3). A existência da outra pessoa, do parceiro, passa a ser uma preocupação suprema, que se manifesta ou exige “uma espécie de confiança absoluta no outro, posto que vamos aceitar que esse outro esteja totalmente presente em nossa própria vida, que nossa vida esteja ligada de maneira interna a esse outro” (Badiou, 2010, p. 3). Ele complementa que a “ideia de soberania individual é pobre, porque exclui as atividades interessantes da vida humana”, como o amor, a política, a arte e a ciência, onde tudo que fazemos é compartilhado com os outros (BADIOU, 2010, p. 3).

No entanto, o amor como experiência do mundo a partir do dois está ameaçado tanto pela concepção securitária do amor, como pela concepção que substitui o amor pelo conforto dos prazeres limitados (esta última concepção que chega até mesmo, conforme Bauman, a utilizar a expressão “fazer amor” para referir-se a “noites avulsas de sexo”), bem como pela concepção romântica do amor, que consoma o amor no encontro. Finalmente, deve-se ressaltar que Badiou sustenta que o amor verdadeiro, comprometido, desinteressado, e que pode durar eternamente no tempo da existência humana, é uma forma de resistência a uma sociedade individualista e que ele ainda é praticado por muitas pessoas. Já Fromm e Bauman afirmam que o amor comprometido e desinteressado é uma raridade na sociedade atual.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, H. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BADIOU, A. A felicidade é uma ideia fundamental. Tradução de Moisés Sbardelotto. In: (Instituto Humanitas Unisinos) *EcoDebate* e *IHU ON-LINE*, Novo Hamburgo, p. 1-3, publicado em 08-11-2010. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br>>. Acesso em: 28 de agosto de 2022.



BADIOU, A. *Elogio ao amor*. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FROMM, E. *A arte de amar*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.

KIERKEGAARD, S. A. *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SAFATLE, V. Alain Badiou discute o papel político e social do amor. In: *Folha de São Paulo (Ilustrada)*, São Paulo, p. 1-2 publicado em 06-03-2010. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0603201012.htm>>. Acesso em: 28 de agosto de 2022.



## 17. A REORGANIZAÇÃO DA POLÍTICA A PARTIR DAS IMAGENS DIGITAIS

### THE REORGANIZATION OF POLITICS FROM DIGITAL IMAGES



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-17>

Alex da Rosa<sup>1</sup>

#### RESUMO

O presente estudo busca investigar as mudanças ocorridas no campo da estratégia política de orientação de consciência oriundas das modificações dos meios midiáticos de produção e reprodução de informação, contemporâneos e digitais, em especial as redes sociais. Investigando a partir do método indutivo, por revisão bibliográfica, analisaremos o problema em questão, uma efetiva mudança no campo da estratégia dos processos de subjetivação, e aventamos a hipótese de que há nas imagens técnicas - digitais -, como propôs Flusser (2007), características específicas referente aos processos de significação que ativam uma espécie de refundação do pensamento mágico no sujeito em contato com tal e que conseqüentemente afetam o campo político, produzindo imaginários e formando decisões no campo político.

Palavras-chave: Digital; Redes Sociais; Política; Imagem Técnica; Flusser.

#### ABSTRACT

The present study seeks to investigate the changes that have taken place in the field of the political strategy of orientation of conscience arising from the changes in the mediatic means of production and reproduction of information, markedly contemporary and digital. Regarding the problem in question, an effective change in the field of the strategy of the processes of subjectivation, the hypothesis is raised that there are technical -digital - images, as proposed by Flusser (2007), have specific characteristics referring to the processes of signification that activate a kind of refoundation of magical thinking in the subject in contact with it and which consequently affect the political field.

Keywords: Digital; Social Networks; Politics; Technical images; Flusser.

---

<sup>1</sup> Graduado em direito, filosofia, graduando em sociologia, mestre em direitos humanos pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – Bolsista CAPES. Membro do grupo “Guattari, leitor de Lacan”. Foi professor e coordenador do curso pré-vestibular comunitário navegar, hoje atua como professor de Filosofia em unidades prisionais e ensino CEJA. Estuda, dentre outros temas, cosmopolíticas, esquizoanálise e filosofia da ciência.

## INTRODUÇÃO

A discussão envolvendo os estudos de mídia tem sua forma mais clássica com McLuhan, seguido de Thompson, Flusser etc, que situam a questão dos meios de comunicação como decisivos para a configuração social. Sobretudo, busca-se compreender os modos de produção social, de produção de vida, de comunicação, conhecimento, a partir das interfaces tecnológicas disponíveis, destacadamente as correlações políticas com as formas de mídia.

Casos como o da *Cambridge Analytica* em 2016 o impacto que as mídias digitais, em especial as redes sociais, tem hoje na política, assim como na urgência em abordar e refletir sobre essa reorganização. No caso em questão, a situação envolveu a coleta de informações sigilosas de usuários do *Facebook* e o uso sem o seu consentimento para fins políticos, numa articulação que envolveu políticos e empresas (ROSENBERG; CONFESSORE; CADWALLADR, 2018).

O uso político das redes sociais é elemento decisivo na política contemporânea, inevitável, e vem se generalizando e multiplicando, inclusive no Brasil, de acordo com levantamento da BBC o número de empresas que oferecem serviços de análise de dados e uso de *bots* no Brasil vem crescendo exponencialmente, assim como empresas de assessoria, que em 2018 estiveram envolvidas na campanha brasileira de sessenta candidatos ao governo de estado e de cinco candidatos à presidência. A atuação dessas empresas envolve uma espécie de análise comportamental-psicológica que permite identificar qual o tipo de anúncio mais efetivo para conquistar o voto de determinado eleitor (MOTA, 2017).

Esquemáticamente, a classificação entre mídias tradicionais e as novas mídias<sup>2</sup> pode ser útil para compreendermos a existência múltipla e simultânea de diferentes formas de proceder com processos de subjetivação. Assim, aquelas seriam os meios de comunicação oriundos do século XX (digitais ou não) como jornais, telejornais, rádios etc.; enquanto estas seriam as redes sociais e os meios pertencentes exclusivamente à esfera digital como *WhatsApp, Facebook, Twitter etc.*

---

<sup>2</sup> Por mídia tomamos a definição: meio de comunicação de cunho informativo – falaremos sobre o informativo. Podemos ainda fazer algumas partições, quanto às mídias físicas e mídias digitais, assim como mídias formais e informais. Ressaltamos que esse cruzamento é múltiplo e independente. Sobretudo, argumentamos aqui novas mídias enquanto redes sociais digitais.

Propomos organizar estas implicações em três estratos: (a) *dimensão sensível*, estética, acerca da percepção sobre a arte, a difusão de determinadas imagens/informações sobre uma superfície plana e física; (b) *econômica*, há uma certa quebra do monopólio da informação por parte da igreja (antiga dona dos meios de distribuição de informação) e uma certa acessibilidade da classe burguesa aos meios de produção e difusão do conhecimento; (c) *política*, necessariamente, que envolve inclusive os dois pontos anteriores e vai reorganizar o agir político a partir da distribuição e informação e percepção sobre esta.

Para isso, realizaremos uma investigação de cunho indutivo por meio de revisão bibliográfica, propondo uma resposta satisfatoriamente sólida acerca do que constitui a particularidade das novas mídias e como por meio desta singularidade pode-se modificar todo um processo político de formação de vontade do eleitor.

## 1 AS INSTITUIÇÕES ESTÃO FUNCIONANDO NORMALMENTE?

Partirmos das contribuições de Magalhães (2019) de que há uma quebra fundamental entre o século XX e XXI no que diz respeito ao processo de formação de consciência dos indivíduos a partir da interação com instituições oficiais. Essa mudança é assinalada em diversos tipos de trabalho e áreas, podendo ser apontada como o início da era neoliberal a partir da década de 1980, como realização do Capital Mundial Integrado, como transição da sociedade disciplinar para do controle etc.

Definitivamente o que está em jogo é um problema relativo à colonização do inconsciente (ROLNIK, 2019). O problema acerca da integração do capital em esfera global, das formas de manutenção da colonialidade na modernidade, são formas de dizer: como a dominação pode continuar ocorrendo? A essa pergunta, os meios tradicionais, “disciplinares”, do séc. XX, não dão mais conta de conter e de continuarem exercendo domínio.

Se houve uma reorganização das estratégias de poder para manutenção do domínio colonial, como é destacado por múltiplas áreas, assevera-se que o controle do fluxo de informações passou a ser cada vez mais importante principalmente porque elas – as informações – passaram a ter um outro papel na formação de vontade dos sujeitos. O que esquematizamos é que, como espécie de produto das

revoluções e insurreições do século XX, as estratégias de manutenção da dominação modificaram-se. Anteriormente, os meios de comunicação tradicionais eram não tão variados, dependentes de um investimento financeiro tremendo e de uma aliança (no mínimo, autorização) governamental para existir numa determinada região.

Esses meios tradicionais de comunicação tinham como fonte primária de informação locais/estruturas/órgãos oficiais de informação, ocupados por membros de carreira e formalmente vinculados a algo, o que inclusive se mantém até hoje. Por exemplo, a cobertura jornalística no Brasil (BUDÓ, 2013) acerca da questão criminal é majoritariamente monopolizada por um roteiro específico que envolve quase sempre apenas a palavra do policial, a inviabilização das partes e a criação de um estereótipo. A fonte do jornal, o órgão formal, é a polícia, um órgão institucional.

Essa configuração também é atinente à "função do intelectual", conforme destaca Guilherme Magalhães (2019), ou seja, o professor universitário como fonte fiel e fidedigna de informações acerca de determinado assunto, o especialista acerca de que é consultado pelas mídias tradicionais quando desejam obter uma orientação referente a um conteúdo específico. Essa reorganização tática, se retomarmos o nosso esquema, parte de um certo desprendimento das instituições oficiais e da circulação de informação de maneira aparentemente mais livre. É uma mudança que participa da modulação geral das estratégias de dominação que passam não mais a exclusivamente disciplinar, mas controlar a população, por meios mais sutis e múltiplos.

Seguindo nossa hipótese a "fonte" da informação deixa de ser as instituições oficiais, sejam os órgãos ou os especialistas do saber e passa a concentrar-se nos orientadores de consciência. A figura do orientador de consciência não é moderna, na verdade compõe uma tática de governo de origem cristã (FOUCAULT, 2008) que foi replicada como estratégia governamental (FOUCAULT, 2010). O foco passou a ser governar as almas dos indivíduos, configurar o seu desejo, processo que havia sido relativamente abandonado em detrimento das políticas do corpo. Na contemporaneidade, com a aparente "quebra" do monopólio da informação dos meios de comunicação, no final do século passado – até que se estabelecessem os novos deuses -, novos personagens surgiram e passaram a integrar o horizonte das

fontes de informação, sem que houvesse algum critério que validasse esse saber, ou seja, uma fonte institucional.

A circulação da informação na cadeia que propomos tem como etapa uma parte que parece invisível: a existência de uma classe que controla e determina o que você tem acesso nesse espaço virtual aparentemente livre. Apesar de você ter a possibilidade de acessar tudo sem que ninguém lhe diga nada diretamente, há um direcionamento que se retroalimenta e forma um mundo virtual a partir de correlações estabelecidas entre os conteúdos consumidos, correlação que apesar de ser clicada com seu dedo, lhe é proposta por um conjunto de códigos que determina uma rede possível de interesses seus.

Com essa proposta de um abalo aos sistemas institucionais e o estabelecimento no mesmo mundo das novas e tradicionais mídias, nas suas relações de conflito e aliança, facetadas às resistências que participam tanto dos esquemas tradicionais como novos, vamos esmiuçar o elemento (b) econômico que articula o (a) sensível para uma outra forma de (c) política.

## **2 ESFERAS: CLASSE VETORIAL E ALGORITMOS**

A expressão “furar a bolha” ou “sair da bolha” é, ao menos no Brasil, quase que uma espécie de dito popular. Se não se enquadra, a rigor, na categoria de dito popular, é certamente uma expressão utilizável tanto por veículos de comunicação como por grupos de amigos, e pode se referir tanto a questões relativas ao mundo digital quanto à dinâmicas sociais mais “físicas”.

Isso porque já antecipamos que é inútil pontuar uma diferença entre o real e o virtual. Pode-se afirmar diferenças relativas ao físico e ao digital, mas o condão de “realidade” é denominador comum entre ambas as categorias. Então quando se pensa o que seria uma “bolha” social, e conseqüentemente a questão do que viria a ser furar a bolha, temos isso como uma certa territorialização, um certo espaço – tanto mental quanto físico – que serve de delimitação para o sujeito, seja na constituição da sua intimidade ou na constituição de um espaço social.

Para Sloterdijk (2016) a condição esférica é constituinte do próprio sujeito. Constitui a sua intimidade, delimita a dimensão interior e a percepção sobre si,

sempre com dois polos dentro dessa circunferência: o espírito e a matéria. A formação de esferas é condição extensível, modifica-se, alarga-se, mas nunca deixa de ter como uma característica essencial a distinção entre o dentro e o fora. É a condição imunológica, segundo o autor, uma das principais características da nossa condição esférica. Isso porque não só a constituição da intimidade sendo referida à delimitação esférica, o compartilhamento de uma bolha comum é o compartilhamento de um certo mínimo múltiplo comum, é condição para a solidariedade.

A formação de um mundo interno (a nível individual) ou de uma base comum compartilhada (a nível coletivo) é algo que precisa constantemente se reafirmar, se refazer, recompor, e intensificar a própria existência a partir das resistências às pressões que vem de fora da bolha (SLOTTERDIJK, 2016). É um processo mais ou menos violento e solidário na medida em que a solidariedade interna à bolha é facetada à rivalidade com o ambiente externo.

Agora as bolhas digitais têm para nós uma outra significação fora do uso corriqueiro, ou talvez o uso corriqueiro em si já demonstre a profundidade da significação. O interessante é que num primeiro momento a internet não apresenta de imediato toda essa delimitação esférica. Sua expansão, a conexão entre largas distâncias na terra, a conexão do globo, aparece primeiro como uma multiplicidade, e mesmo a integração da terra em conexão não fornece a circuncisão própria às bolhas - isso tendo em vista o uso da internet e da tecnologia de satélites para comunicações espaciais.

A rede mundial de computadores faz jus ao termo, a dimensão de rede e o tipo de espraiamento próprio a essa diagramação não tem em si nada de esférico, mas rizomático. Isso faz pensar que a constituição de uma bolha virtual é um processo que em partes é realizado pelo indivíduo e que vai novamente formar o paradigma imunológico e delimitará a constituição de uma bolha própria em oposição ao exterior. No mundo digital, há atores específicos capazes de realizar modulações e organizar esse espaço livre em um espaço estriado, mantendo a aparência de liberdade que a dimensão digital e virtual expressa. Aqui estamos falando de dois atores essenciais: a classe vetorial e os algoritmos, ambos decisivos para a formação de bolhas.



A classe vetorial é a tese central de *Capital is Dead*, de McKenzie Wark (2019), e condensa diversas abordagens da autora sobre a problemática de pesquisa ao longo das duas últimas décadas. Como hipótese, a autora argui que o contemporâneo modo de produção é pautado pela comodificação da informação – fornecido livremente pelo usuário nas mais diversas plataformas - e a transformação do sujeito em mercadoria.

Esse novo modo de produção de informação sobre os indivíduos se dá por meio de dispositivos tecnológicos e aparatos virtuais que fornecem espaços, serviços, jogos, programas e outras funções em troca de informações sobre o usuário. O indivíduo funciona como *feedback* ao abastecer espontaneamente o sistema: fornece seus gostos, marca num rol de imagens quais contém carros, diz filmes que lhe são caros, em suma, livremente fornece ao algoritmo as informações necessárias para defini-lo um perfil.

A classe vetorial é a classe que controla esse fluxo de informações, chamado de vetor por Wark, fluxos que compõem os caminhos de circulação da informação (WARK, 2019) e fomentam certa estrutura, certa cadeia de dispositivos que controlam os dados no tempo e no espaço cibernético. Google, Amazon, Apple, grandes empresas de tecnologia não trabalham apenas com a produção de produtos, mas sim com o controle do fluxo de informações e de dados que captam por meio de seus sites, dispositivos e plataformas.

Esse controle de informações, dos fluxos de informações, dos vetores, se dá pela posse delas. Não apenas dos meios, mas da própria posse das informações. Agora a partir da posse de informações a classe vetorial encontra uma maneira de fazer continuar o fluxo de dados, de acelerar cada vez mais a circulação das informações, ela depende dessa constância: a existência do mundo virtual só existe na medida em que os seres efetivamente habitam esses espaços. Assim também morrem redes sociais ou empresas de tecnologia.

É nesse momento, nesse manter o indivíduo ativo nas redes, manter a constância dos fluxos de informação, é nesse preciso interim em que a atividade da classe vetorial modula o campo no qual o sujeito habita e passa a dobrar os circuitos, modificar suas arestas e redirecionar as intenções. Pouco a pouco, quanto mais o sujeito está ativo no mundo virtual, quanto mais insere ali suas informações, ou

simplesmente segue seus desejos e pesquisa sobre X ou Y, tudo é dobrado sobre ele mesmo, redirecionado e modulado para manter uma circularidade.

O que em tese seria um processo natural acerca de um estabelecimento rotineiro por parte do sujeito de um hábito, principalmente tendo em vista o infinito que é a internet, é realizado de maneira intencional, por parte daqueles que controlam o fluxo de informações. E claro, dado tanto ao volume de usuários quanto ao volume de conteúdo, todo esse processo de inteligência e redirecionamento, de formação de um circuito delimitado, de constituição com efeito de uma bolha, é realizado de maneira automatizada, robótica, a partir de códigos previamente inseridos que orientam a ação desses dispositivos: são os algoritmos.

Na verdade, é com facilidade que atualmente se percebe a existência de algoritmos. Estamos bem acostumados, ao entrar em plataformas de *streaming* como *Netflix* ou *Spotify*, a sermos servidos de conteúdos que nos interessam. Inclusive, expressamos insatisfação com as indicações quando não apresentam resultados esperados por nós. A partir disso, cada vez que você interagir com a plataforma buscando aquilo que você deseja esse conteúdo vai ser redirecionado para você a partir de conteúdos similares segundo a classificação do programa - o que se chama de *string* na linguagem da programação. Cada vez que você recusa uma indicação do programa, ou cada vez que aceita uma das recomendações, o programa pega essa sua informação, essa decisão, e torna ainda mais preciso o redirecionamento, cada vez mais próximo um conteúdo do outro.

Algoritmos nada mais são que modelos. Você insere as informações, define os parâmetros, condições, variáveis, e por fim na saída você tem os dados a partir das informações. Em seguida vem o usuário e faz uso desse modelo, habita esse espaço criado, interage com seus elementos, recusa uns, aceita outros, enfim, decisões que vão desembocar em informações sobre o processo decisório, os acertos e erros. Por fim, os resultados vão reparametrizar as condições e as variáveis, modificá-los de maneira a deixá-los mais assertivos e próximos do desejo do usuário, que reinicia o processo e alimenta o ciclo.

Essa modelização automatizada por máquinas e programas é inclusive lógica geral contemporânea. As pesquisas são cada vez mais complexas e demonstram o perigo desse tipo de funcionamento. Catherine O' Neil (2016) chamou, no título, os

algoritmos de “dispositivos de destruição matemática” (*Weapons of Math Destruction*) e demonstrou como esse procedimento é aplicado em múltiplas áreas da sociedade: da concessão de crédito, da triagem de currículos, da distribuição de verbas para escolas, de seguros de saúde, enfim, a utilização de algoritmos é cada vez mais popular e cada vez mais massificada.

Acontece que esses algoritmos são desenvolvidos e utilizados por empresas que compõem a referida classe vetorial. Não bastando, nesse processo de funcionamento, de inserir os dados, retirar os dados, reinseri-los, há uma enorme caixa preta que para nós permanece um mistério. Efetivamente, não sabemos quais critérios as empresas utilizam para classificar algo como conteúdo relacionado, ou que elementos usam para classificar algo como do seu interesse.

Mostramos até então como elemento econômico (b) tem uma importante reorganização a partir da dinâmica digital, na constituição de uma nova classe possuidora das informações. Não obstante, o desenvolvimento tecnológico permitiu que essas empresas construíssem ferramentas que automatizassem os processos e trabalhassem de maneira cada vez mais eficaz em manter o usuário envolvido num mundo de interesses.

O paradigma imunológico mostra como a construção de esferas é influenciada e alimentada principalmente por elementos econômicos, mas estes são inseparáveis de seu fim – que é ao mesmo tempo sua origem constituinte - que é o desejo daqueles envolvidos. Produzir esferas é produzir e investir sobre o sujeito em seus níveis mais profundos, é produzir seus desejos, com o agravante de apresentar-se como neutras e livres. É um comprometimento que limita consideravelmente “o quão livre” é o desejo e demonstra alguns dos procedimentos de investimentos sociais (econômicos, artísticos etc.) que distribuídos e organizados pela dinâmica digital tornam a constituição das esferas um procedimento político que envolve a economia e o desejo.

### **3 A POLÍTICA DAS IMAGENS**

Flusser (2018) traça entre e pré-história, a história e a pós-história uma relação de classificação a partir da linguagem escrita e imagética. Objetivamente

falando, o primeiro período seria o anterior a escrita (pré-histórico ou povos ágrafos), o segundo o descobrimento da escrita linear e o terceiro a popularização das imagens técnicas (imagens virtuais) em sobreposição a escrita.

Para ele, as imagens são a redução dimensional que pela abstração permitem aquele que as visualiza o processo de recodificação, ou seja, de imaginar e recompor a imagem. Isto porque elas não são espaço de pura significação inequívoca, possuem um espaço interpretativo que se refere a imaginação (FLUSSER, 2018). Diferentemente da escrita que obriga o leitor a uma ordem, a imagem tem no olhar do intérprete significante. O olhar que passa pela superfície na qual repousa a imagem pode fluir, desordenadamente, em relações reversíveis e imprevisíveis de significação.

Para Flusser (2018), as imagens pré-históricas têm o propósito primeiro de representar o mundo, serem mapas do mundo. Todavia, segundo o autor, rapidamente acontece uma espécie de inversão: o homem, em vez de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função das imagens. Não mais decifra as cenas das imagens como significados do mundo; mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas.

Tal inversão da função das imagens é idolatria e nesse sentido a escrita é a luta contra a idolatria. A escrita é uma forma de decompor as imagens em códigos lineares alfanuméricos, de rasgar as imagens que representam o mundo; é a diferença entre a consciência mágica e a consciência histórica. A escrita compõe conceitos que significam ideias. Descodificar textos é descobrir as imagens significadas pelos conceitos. Nas palavras do autor, a escrita é metacódigo das imagens. (FLUSSER, 2018)

Se num dado momento a escrita linear veio a combater as imagens, tirar o homem da consciência mágica, hoje, a imagem técnica vem a superar a escrita, o que implica numa série de consequências como a volta da consciência mágica em detrimento da consciência histórica. (FLUSSER, 2018; FLUSSER, 2007). A escrita como fenômeno entrópico veio a estabelecer uma espécie de subordinação do pensamento, uma inscrição do pensamento na ordem da lógica chamada racional. Huberman (2021; 2020) sugere, nas imagens, uma certa dimensão de não exclusiva significação, mas uma medição de efeitos que as imagens produzem, especialmente

com o advento da arte sacra. Um certo uso político das imagens, que não apenas representariam, mas estabeleceriam com aquele que a vê uma espécie de diálogo, estabelecendo assim a chave entre o que nos vemos e o que nos olha. Esse deslocamento no campo da arte, no estudo das imagens, é referido por Huberman (2021) como inaugurada especialmente na arte sacra, na arte cristã, momento em que toma como objeto de análise o quadro Anunciação, de Fra Angélico.

É uma proposição dupla, a primeira de que o uso das imagens, a construção destas, os materiais, as formas, estilos, junto com o que é representado em si, passam a ter uma função política que é se comunicar com aquele que olha para a imagem. A segunda é identificar que dentro das religiões, principalmente a partir do cristianismo, foi quando esse uso político das imagens se tornou principal prática do que chamamos aqui de estratégia de governo, seguindo a formulação de Foucault (2008) sobre o poder pastoral.

#### **4 SENSIBILIDADE AS IMAGENS**

Isso porque a objetividade da escrita é oposta a subjetividade imagética. A leitura de um texto, sua ordenação, o significado objetivo de seus conceitos, por mais "abstratos" que sejam, compõem uma ordenação rija, ou seja, saber ler, juntar letras e símbolos que não permitem outras significações que não as ali expressas. Já os códigos imagéticos são baseados em convenções não aprendidas conscientemente e que igualmente permitem aquele que visualiza a posição de significante (atribuir significado a cena) (FLUSSER, 2007).

Existem, todavia, importantes distinções quanto às imagens pré-históricas e as imagens técnicas. Enquanto nas primeiras as imagens tinham função de interpretar o mundo, as atuais imagens são compostas por códigos escritos, e, se a função da escrita é a criação de conceitos, as imagens técnicas são interpretações dos conceitos e teorias referentes ao mundo (FLUSSER, 2007).

As imagens técnicas então retomam a forma mágica de pensar o mundo (inversão do vetor de significação do significado para o significante), escapando a consciência que tais imagens são construídas em superfícies por códigos (escritos).

A programação dos códigos que virão a constituir as imagens é o dispositivo constituinte da percepção da "realidade de hoje".

O caráter aparentemente não simbólico, objetivo, das imagens técnicas faz seu observador olhá-las como se fossem janelas e não imagens. O observador confia nas imagens técnicas tanto quanto confia em seus próprios olhos. Quando critica as imagens técnicas (se é que as critica), não o faz enquanto imagens, mas enquanto visões de mundo. Essa atitude do observador em face das imagens técnicas caracteriza a situação atual, em que tais imagens se preparam para eliminar textos. Algo que apresenta consequências altamente perigosas. A aparente objetividade das imagens técnicas é ilusória, pois na realidade são tão simbólicas quanto todas as imagens. (FLUSSER, 2017, p. 22).

As coisas ficam interessantes: alienação sob crença de verdade. Ao consumir conteúdo midiático, o espectador participa ativamente na "livre escolha" daquilo que assiste, sendo que o meio pelo qual toma contato com o mundo, com a informação, é através das imagens, justamente elas que passam por "janelas" da realidade, escondendo a dimensão simbólica que carregam.

Isso implica a dificuldade no estabelecimento de diálogo. A informação adquirida subjetivamente no processo de visualização das imagens apresenta-se como "objetiva" para o intérprete, como espelho da realidade. Nesse sentido preciso, todas as críticas são ideológicas. Perda de confiança nos textos, conhecimento por "empíria" dos próprios sentidos a partir da visualização da realidade pelas imagens:

Isso é o que consideramos como "crise dos valores": O fato de termos retornado do mundo linear das explicações para o mundo tecno-imaginário dos "modelos". Não é o fato de as imagens eletrônicas se movimentarem, nem o de serem "audiovisuais", nem o fato de irradiarem nos raios catódicos que determina sua novidade revolucionária, mas o fato de que são "modelos", isto é, significam conceitos. Um programa de TV não é uma cena de uma circunstância, mas um "modelo", a saber, uma imagem de um conceito de uma cena. Isso é uma "crise" porque, com a superação dos textos, os antigos programas (por exemplo, a

política, a filosofia, a ciência) serão anulados, sem que sejam substituídos por novos programas. (FLUSSER, 2007, p. 136).

O aparelho possui um programa, uma espécie de sistema organizado, encadeado, que escapa aos seus próprios controladores, ou até mesmo "criadores" de um início primitivo. O programa inicialmente criado pelo homem passa a programá-lo. (FLUSSER, 2017). Igualmente, noutras palavras, se noutras épocas o homem era a constante enquanto os instrumentos e artefatos a seu dispor eram substituídos, as máquinas passam a ser a constante, o homem é expulso da própria cultura (FLUSSER, 2007, p. 38).

O caráter "mágico" das imagens tem como função tirar o homem de sua consciência histórica, inseri-lo numa "realidade" virtual a partir da informação. A informação, principal característica da mídia, tem como função dar forma a matéria. Fabricar algo é informar. A informação, esse processo de comunicação, trata-se em suma de formação das subjetividades com finalidade. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a magicização da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função imaginística e remagicizam a vida (FLUSSER, 2018).

## CONCLUSÃO

Nosso objetivo foi refletir sobre como o uso de dados e as novas mídias impactam na formação da vontade do eleitor, momento em que esmiuçando as características das novas mídias e as singularidades dos componentes, elementos que aglutinamos em três vértices. Acerca da modificação do elemento *(a) sensível* das novas mídias, destacamos a inversão sensorial dada ao caráter "zero" dimensional das imagens virtuais. Seguindo os apontamentos de Flusser (2007), há uma inversão própria ao meio virtual que afeta a maneira de sentir e perceber, é a função mágica das imagens técnicas que funcionam como criadoras da realidade. A filosofia da fotografia, ou da caixa-preta, como aponta o autor, trata dessa inversão da nossa maneira de sentir e perceber as imagens técnicas, imagens que chegam a nós por maneiras incognoscíveis.

Essa caixa-preta, esse processo técnico pelo qual as imagens se formam virtualmente, pode ser expandido pelo igual mistério do processo de distribuição de informação e redirecionamento, ou seja, os códigos aos algoritmos que automatizam esse procedimento nos são vedados. Esse rearranjo da sensibilidade a partir do digital comunica-se como formação de uma esfera digital, de uma certa manipulação das informações, uma certa organização dos dados, tudo isso implica num problema duplo que diz tanto sobre os algoritmos, seus usos, e as empresas que possuem e utilizam esses dados.

Trata-se também de um problema *(b) econômico* na medida que a posse das informações, a posse de dados sobre os indivíduos – geralmente fornecidos de maneira espontânea -, vai constituir uma outra classe, chamada de “classe vetorial” (WARK, 2019), que pode não deter os meios de distribuição ou produção, mas controla os fluxos de informação. Isso inclusive parece instaurar um aparente e eventual conflito: por um lado as mídias tradicionais são vinculadas às oligarquias, famílias, que detém redes de comunicação e destas fazem seu uso; por outro lado, as novas mídias formam uma outra classe que detém informações e que não devem nada e tampouco tem interesse nas mídias tradicionais, estabelecendo-se uma estranha relação que permite uma estratégia política de crítica aos meios tradicionais enquanto investe-se nas novas mídias.

Essa conjuntura afeta diretamente a *(c) sensibilidade* acerca do político, a maneira de percebê-lo, e acentuou-se na última década, seja nas organizações de protestos via *Twitter* e redes sociais no oriente médio, numa fuga ao controle governamental dos meios tradicionais, como seja na estratégia política de Trump e Bolsonaro em colocar-se como uma “alternativa *anti-stabilisment*” e investir na crítica às mídias tradicionais e no uso das novas mídias, lançando mão de uso de dados, *fake News* e afins.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: L&PM, 2017.



- BUDÓ, M.N. *Mídias e Discursos do Poder: A Legitimação Discursiva do Processo de Encarceramento da Juventude Pobre no Brasil*. Tese Doutorado. Universidade Federal do Paraná, 2013.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Diante da Imagem*. São Paulo: Editora 34, 2020.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- FLUSSER, V. *Mundo Codificado*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FLUSSER, V. *O Último Juízo: Gerações II*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- FLUSSER, V. *A Filosofia da Caixa Preta*. São Paulo: É Realizações, 2018.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M. *(Governo dos vivos)*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.
- GALDINO, V. Aquilombamento imaginal/realismo esclarecido. In: MEDEIROS, Cláudio; GALDINO, Victor. *Experimentos de filosofia pós-colonial*. São Paulo: Politeia, 2020.
- GUATTARI, F. *As três ecologias*. São Paulo: Editora Papyrus, 2020.
- O'NEIL, C. *Weapons of Math Destruction: how big data increase inequality and threatens democracy*. New York: Crown, 2016.
- MOTA, Camilla Veras. Robôs e 'big data': as armas do marketing político para as eleições de 2018. *Jornal BBC News Brasil*, São Paulo, 26 set. 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41328015>>. Acesso em: 25 maio 2022.
- ROLNIK, S. *Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- ROSENBERG, M; CONFESSORE, N; CADWALLADR, C. (2018) *How Trump Consultants Exploited the Facebook Data of Millions*. The New York Times, 17 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2018/03/17/us/politics/cambridge-analytica-trump-campaign.html>>. Acesso em: 20 de maio de 2022.
- SLOTTERDIJK, P. *Esferas*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2016.
- WARK, M. *Capital is dead*. London: Editora Vers0, 2019.



**SEÇÃO 5**  
**FILOSOFIA DA LINGUAGEM**



## 18. SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUÍSTICA DE FERDINAND DE SAUSSURE



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-18>

Camila Pilotto Figueiredo<sup>1</sup>

### RESUMO

Sabe-se que a obra a qual conferiu maior notoriedade a Ferdinand de Saussure foi denominada *Curso de Linguística Geral*. O livro póstumo, publicado em 1916, foi assim nomeado devido aos cursos ministrados pelo linguista em Genebra entre 1907 e 1911. Sabe-se também que o nome "linguística geral" era institucional, frequente no século XX, mas que Saussure entendia sua reflexão como uma "filosofia da linguística" (BOUQUET, 2004). O presente trabalho tem como objetivo trazer elementos visando a auxiliar na compreensão de que aspectos da teoria saussuriana podem caracterizar uma filosofia da linguística. Primeiramente, será feita uma busca acerca do que se compreendia como a filosofia da linguística ao longo do século XIX. Em seguida, será apontada uma conexão entre a filosofia da linguística saussuriana e o projeto da linguística geral desenvolvido no século XIX. Por fim, será explicado que a filosofia da linguística saussuriana diz respeito a reflexões de fundamento necessárias para a fundação da linguística como ciência, as quais envolvem princípios gerais de método. A busca por princípios permite que entendamos por que a reflexão saussuriana é por ele entendida como uma filosofia da linguística e, também, uma reflexão epistemológica.

Palavras-chave: Ferdinand de Saussure; Filosofia da linguística; Epistemologia.

### INTRODUÇÃO

Sabemos que a obra a qual conferiu maior notoriedade a Ferdinand de Saussure foi denominada *Curso de Linguística Geral*. O livro póstumo, publicado em 1916, foi assim nomeado devido aos cursos ministrados pelo linguista em Genebra entre 1907 e 1911. Sabe-se também que o nome "linguística geral" era institucional, frequente no século XX, mas que Saussure entendia sua reflexão como uma "filosofia da linguística" (BOUQUET, 2004). Não é claro, todavia, sob que aspectos poderíamos qualificar o pensamento do genebrino como uma filosofia da linguística.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: [figueiredo.camilapilotto@gmail.com](mailto:figueiredo.camilapilotto@gmail.com)

Tendo em mente o que foi dito, o presente artigo tem por objetivo trazer elementos visando a auxiliar na compreensão de que aspectos da teoria saussuriana podem caracterizar uma filosofia da linguística. Abordaremos, num primeiro momento, como era compreendida a filosofia da linguística no século XIX; em seguida, introduziremos a noção de linguística geral, buscando explicar sua conexão com a filosofia da linguística. Será explicitado, dentro dessa reflexão, que a filosofia da linguística saussuriana tange a reflexões de fundamento necessárias para a fundação da linguística como ciência, as quais envolvem princípios gerais de método, caracterizando-se com o que vem a ser entendido por epistemologia.

A metodologia será de cunho bibliográfico. Na investigação do *corpus* saussuriano, terá centralidade o *Curso de Linguística Geral*, sendo utilizadas como complementares a obra *Les Sources Manuscrites de Ferdinand de Saussure* de Robert Godel e os *Escritos de Linguística Geral* (ELG). Ainda, será feito uso de obras que possam esclarecer a temática do artigo sobre algum aspecto específico relevante, como o *Dictionnaire de l'académie française* e o artigo de Claudine Normand intitulado *La généralité des principes* (2000b).

## 1 DESENVOLVIMENTO

Na obra *Les Sources Manuscrites de Ferdinand de Saussure*, Robert Godel reproduz uma entrevista concedida por Saussure a seu aluno Albert Riedlinger em 19 de janeiro de 1909. No documento produzido a partir da entrevista, o aluno escreve, acerca do pensamento do mestre:

A introdução que Saussure fez até aqui de seu curso de linguística geral foi só uma primeira conversa. Se o curso tivesse prosseguido, ele seria diferente. Saussure tratará este ano das línguas indo-europeias e dos problemas que colocam. Isso será uma preparação para um curso filosófico de linguística. Saussure não se recusa categoricamente a experimentá-lo dentro de dois anos; penso que caberá aos alunos decidir.<sup>2</sup> (GODEL, 1969, p. 30).

---

<sup>2</sup> Do original: "L'introduction que M. de Saussure a faite jusqu'ici dans son cours de linguistique générale n'est qu'une causerie. Si le cours avait suivi, elle aurait dû être toute autre. M. de Saussure

A expressão *um curso filosófico de linguística* torna evidente que Saussure, apesar de ter suas reservas quanto alguns pensamentos filosóficos<sup>3</sup>, considerava a mesma necessária para o fazer linguístico. Entretanto, a expressão não explica em que sentido a filosofia se manifesta em seu pensamento, que perspectivas de sua teorização se qualificam efetivamente como filosóficas.

Paul Regard, outro aluno de Saussure, no prefácio de sua obra intitulada *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament* (1919), faz uso de palavras mais precisas para caracterizar o aspecto filosófico da obra saussuriana:

A natureza da língua, os princípios e os métodos da linguística - as verdades cujo conjunto constitui, para empregar uma expressão que o próprio Ferdinand de Saussure usava e que poderia servir de título a esta parte de seu ensinamento, a *filosofia da linguística* - foram colocados numa luz surpreendente [por este ensinamento]. (REGARD, 1919 *apud* BOUQUET, 2004, p. 77, *grifo nosso*).

Aqui, o uso da expressão *filosofia da linguística* estreita consideravelmente o papel dado ao pensamento filosófico na teorização de Saussure. Todavia, como bem ressalta Simon Bouquet (2004), tal perspectiva deve ser contextualizada dentro do século XIX.

Bouquet menciona a edição de 1935 do *Dictionnaire de l'Académie française*, o qual, no verbete *filosofia*, encontramos o ponto comum entre as áreas de conhecimento que surgem a partir da locução "filosofia da história". Tanto na primeira edição quanto na sétima, de 1978, o verbete permanece o mesmo, o que informa que nesse período não houve mudança significativa no sentido da expressão. Consideremos, então, duas definições importantes contidas na sétima edição do dicionário:

---

traitera cette année des langues indo-européennes et les problèmes qu'elles posent. Ce sera une préparation pour un cours philosophique de linguistique."

<sup>3</sup> Uma das críticas mais famosas é a da visão filosófica da língua como uma nomenclatura. Cf. SAUSSURE, 2006.

Diz-se ainda de um sistema de ideias gerais que pertencem a uma ciência, a uma arte. Há uma filosofia da química, uma filosofia da física. A filosofia da história. Os fatos históricos considerados em sua generalidade e em seu encadeamento. Diz-se também de Obras compostas sobre alguma ciência, sobre alguma arte em particular, e que contêm as primeiras verdades, os princípios fundamentais. A filosofia da botânica. A filosofia da química. A filosofia da arte da guerra. (ACADÉMIE FRANÇAISE, 1878, p. 410, *tradução nossa*).<sup>4</sup>

A partir dessas definições, pode-se deduzir que a filosofia da linguística seria compreendida, no século XIX, como o sistema de ideias ou as obras que tratam dos princípios fundamentais da linguística enquanto ciência. Aqui, percebe-se que as diversas locuções apontadas seriam filosofias da ciência particulares.

É bastante interessante que a definição de filosofia da linguística aponte para uma ciência que busca princípios fundamentais porque, no século XIX, apesar do sucesso da gramática comparada, a linguística passava por uma crise de fundamentos, sendo incapaz de definir o que seria a língua e de situá-la dentre as outras ciências. A busca por uma solução a essa crise leva, então, ao desenvolvimento de um projeto denominado "linguística geral", o qual teve força do último terço do século XIX até a metade do século XX e cujo objetivo principal seria estabelecer a linguística como ciência autônoma (AUROUX, 2000).

A linguística geral se apresenta, ao longo desse período, como uma ciência heterogênea e programática, de modo a encontrar dificuldades significativas para se consolidar. Dentro da diversidade de perspectivas em linguística geral, destacamos duas, que possuem pontos de vista bastante distintos acerca do que é necessário para tornar a linguística uma ciência.

A primeira, corrente dominante, caracteriza-se por partir da síntese dos resultados da gramática comparativa e da linguística histórica, visando a estabelecer leis linguísticas amparadas em uma generalização empírica (NORMAND, 2000). O

---

<sup>4</sup> Do original: "Il se dit encore d'un système d'idées générales qui appartiennent à une science, à un art. Il a une philosophie de la chimie, une philosophie de la physique. La philosophie de l'histoire. Les faits historiques considérés dans leur généralité et leur enchaînement. Il se dit en outre d'Ouvrages composés sur quelque science, sur quelque art en particulier, et qui en renferment les vérités premières, les principes fondamentaux. La philosophie de la botanique. La philosophie de la chimie. La philosophie de l'art de la guerre."



que se entende por lei, os critérios que a qualificam como tal, diverge de acordo com o que era considerado necessário dentro da linguística geral, mas parte considerável de linguistas buscava leis universais, válidas para todas as línguas em todos os tempos<sup>5</sup>, tendo como base o modelo das leis provenientes das ciências da natureza. Nessa perspectiva, a metodologia indutiva imperava:

Quando nós tivermos os dados adequados sobre muitas línguas, nós devemos retornar ao problema da gramática geral e explicar essas similitudes e divergências, mas esse estudo, na medida em que se desenvolve, não pode ser especulativo, mas indutivo [...]. As únicas generalizações úteis sobre a linguagem são as generalizações indutivas. (BLOOMFIELD, 1933, p.24 *apud* NORMAND, 2000, p. 446, *tradução nossa*).<sup>6</sup>

Essa passagem, além de trazer de modo claro o método considerado necessário para formulação das leis de mudança linguística, expressa um temor presente em diversos linguistas desse período, que é o de adentrar o terreno das especulações filosóficas. Claudine Normand (2000) explica que esse medo se torna uma obsessão por grande parte dos linguistas do século XIX.

Sabe-se que a inspiração positivista era premente dentro da linguística, sendo o projeto da linguística geral uma demonstração dessa influência. Como ressalta Cruz (1950, p. 363), o positivismo "se traduz numa aversão pronunciada por toda a especulação que ultrapassa a experiência". Assim, a metafísica é relegada ao espectro que elimina a possibilidade de que uma área do saber seja compreendida como científica. Evidentemente, o método positivista é limitado por essa crença acerca do que é o científico. Cruz explica, então, que o positivismo renuncia aos métodos *a priori*, eliminando do escopo filosófico quaisquer soluções transcendentais ou que excedam os limites da verificação empírica.

---

<sup>5</sup> Além de Leonard Bloomfield, podemos citar, por exemplo, Antoine Meillet e Louis Hjelmslev.

<sup>6</sup> Do original: "Quand nous avons des données adéquates sur de nombreuses langues, nous devons retourner au problème de la grammaire générale et expliquer ces similitudes et ces divergences, mais cette étude, lorsqu'elle survient, ne doit pas être spéculative, mais inductive [...]. Les seules généralisations utiles sur le langage sont des généralisations inductives." (NORMAND, 2000. p. 446).

Assim, na visão dominante da linguística geral, a busca da generalidade nessa perspectiva parte da observação dos fatos - entendidos como apreensíveis em si-mesmos -, de modo que a generalização seria *a posteriori*. As generalizações estariam, pois, salvaguardadas do perigo de especulações filosóficas que prejudicariam a apreensão dos fatos linguísticos e, por conseguinte, as próprias generalizações daí decorrentes.

Além da mencionada corrente dominante, existiam grupos menores, dentre eles, uma corrente minoritária composta por outros linguistas, como V. Henry e Baudoin de Courtenay, que primavam não por uma síntese de resultados, mas tinham como preocupação principal questões teóricas e metodológicas, englobando reflexões sobre os princípios da linguística. Nessa corrente, a reflexão sobre os fundamentos da linguística ultrapassa o medo de adentrar as especulações filosóficas; V. Henry, por exemplo, deixa clara a necessidade de princípios *a priori* como fundamentais para a autonomia da linguística (NORMAND, 2000b).

Entendemos que é nessa corrente minoritária que Saussure está situado, o que se manifesta em uma de suas reflexões mais significativas presentes no CLG: “[...] bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto; aliás, nada nos diz de antemão que uma dessas maneiras de considerar o fato em questão seja anterior ou superior às outras” (SAUSSURE, 2006, p. 15). De acordo com o linguista genebrino, sempre que se examina a língua, investiga-se a partir de um ponto de vista anterior:

Ora, há de primordial e inerente à natureza da linguagem o fato de que, por qualquer lado que se tentar abordá-la - justificável ou não - não se poderá jamais descobrir, aí, indivíduos, ou seja, seres (ou entidades) determinados em si mesmos sobre os quais se opera, *depois*, uma generalização. Mas há, ANTES DE TUDO, a generalização e nada além dela; ora, como a generalização supõe um ponto de vista que serve de critério, as primeiras e mais irredutíveis entidades com que se pode ocupar o linguista já são o produto de uma operação latente do espírito. (SAUSSURE, 2002, p. 26, *grifo do autor*).

Aqui, então, há uma perspectiva significativamente diversa em comparação à dominante da linguística geral, no que diz respeito à generalidade. Saussure não se encontra no domínio das sínteses generalizantes, mas no terreno da generalidade dos princípios, inserindo-se na corrente minoritária acima mencionada. Princípios semiológicos *a priori* são, pois, os pontos de partida a partir dos quais se explica o funcionamento da língua para Saussure. Aqui, a abstração se faz necessária, visto que serão os princípios que guiarão o modo de descrever as línguas, sendo a elas aplicadas.

Princípio de arbitrariedade do signo, princípio de alteração e continuidade do signo, princípio de diferenciação e princípio do mecanismo linguístico são apenas alguns dos diversos princípios semiológicos denominados explicitamente como tais no CLG, os quais explicarão como ocorre o funcionamento da língua, sendo fundamentos de método na medida em que apontam para a necessidade de um olhar prévio à análise das línguas e que descartam a possibilidade de, em linguística, observarmos os fatos em si-mesmos. É nessa perspectiva, então, que a linguística saussuriana se faz epistemologia (NORMAND, 2000b).

Assim, retomando a definição encontrada no *Dictionnaire de l'Académie française* que nos permite compreender o que seria uma filosofia da linguística, lembremos que essa área aborda justamente os princípios fundamentais da linguística. Tais princípios são, no pensamento saussuriano, os princípios semiológicos. No CLG, sua importância fica evidente: "o objeto da linguística sincrônica geral é estabelecer os princípios fundamentais de todo sistema idiosincrônico, os fatores constitutivos de todo o estado de língua." (SAUSSURE, 2006, p. 117).

Simon Bouquet (2004) ressalta que, impulsionado pelo movimento da crítica das ciências efervescente ao final do século XIX, a locução "filosofia das ciências" adquire um valor que culmina em seguida na existência do termo epistemologia. Raquel Basílio (2010) corrobora a perspectiva do linguista, explicando que aquilo que se entendia como filosofia das ciências, passou, no início do século XX, a ser chamado epistemologia<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> O leitor pode estranhar a associação entre filosofia das ciências e epistemologia quando, em geral, identifica-se teoria do conhecimento a epistemologia. Acerca desse ponto, Léna Soler explica que

Assim, percebe-se que, nessa perspectiva, linguística geral, filosofia da linguística e epistemologia se encontram e se confundem, visto que a filosofia da linguística, nesse contexto, pode ser compreendida como uma vertente da linguística geral e que a filosofia da linguística se identifica ao que será denominado posteriormente epistemologia da linguística.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ferdinand de Saussure, ao empregar a expressão filosofia da linguística, manifesta suas preocupações acerca do que constitui objeto e método dessa ciência. Para tal, necessitava realizar uma das tarefas primordiais da linguística: "delimitar e definir a si própria" (SAUSSURE, 2006, p. 13), o que só poderia ser feito investigando o que é a língua: "A língua é um sistema de signos que exprimem ideias" (SAUSSURE, 2006, p. 24).

Assim, com suas preocupações de fundamentos, o linguista genebrino afasta-se da corrente dominante da linguística geral, a qual, mesmo visando a autonomia da linguística, concentra-se na formulação de leis a partir de generalizações empíricas, e insere-se em uma perspectiva minoritária, menos conhecida, da linguística geral. Considerando que essa corrente menor da linguística geral se caracterizava pelas reflexões sobre fundamentos, faz sentido a afirmação de que "se, para propor nos seus cursos uma reflexão epistemológica, ele [Saussure] mantinha o nome fornecido pela instituição (Curso de linguística Geral), em privado, pelo o que se sabe, ele empregava antes o termo filosofia da linguística." (NORMAND, 2000b, p. 468, tradução nossa).

O *Curso de Linguística Geral*, em consonância com outras obras do corpus saussuriano, permite com que percebamos que o fazer do linguista vai além de procurar formular leis a partir de descrições das línguas. É tarefa necessária "ensinar ao linguista o que ele faz" (SAUSSURE, 1894 *apud* BENVENISTE, 1964, p. 95), o que inclui considerar questões de fundamento que implicam uma tomada filosófica.

---

dada a etimologia da palavra epistemologia, podemos compreendê-la tanto como teoria do conhecimento quanto teoria/filosofia da ciência. A primeira perspectiva, mais conhecida, é comum em países anglófonos; a segunda, em países francófonos. Cf. SOLER, 2000, p. 14.

Assim, a perspectiva aqui apresentada, apesar de ainda ser introdutória, acena para a interpretação de que Saussure considerava fundamental para o fazer do linguista, fazer uma filosofia da ciência, no caso, uma filosofia da linguística.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie française* : dans laquelle on a reproduit pour la première fois les préfaces des six éditions précédentes. Tome 2. Paris: Institut de France, 1878.

AUROUX, S. Les antinomies méthodologiques. In.: *Histoire des idées linguistiques*: Tome 3: L'hégémonie du comparatisme. Sylvain Auroux (dir.). Sprimont: Mardaga, 2000, p. 409 - 440.

BASÍLIO, R. Saussure: uma epistemologia da linguística? *ReVEL*, vol. 8, n. 14, 2010.

BOUQUET, S. *Introdução à leitura de Saussure*. Tradução de Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia. Franco. São Paulo: Cultrix, 2004.

BENVENISTE, E. Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 21, p. 93 - 130, 1964.

CRUZ, J. Augusto Comte e as origens do Positivismo. *Revista de História, [S. l.]*, v. 1, n. 3, p. 363 - 382, 1950.

FIORIN, J; FLORES, V. Saussure - a invenção da linguística. São Paulo: Contexto, 2017.

GODEL, R. *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. Geneve: Droz, 1969.

NORMAND, C. La question d'une science générale. In.: *Histoire des idées linguistiques*: Tome 3: L'hégémonie du comparatisme. Sylvain Auroux (dir.). Sprimont: Mardaga, 2000, p. 441 - 448.

NORMAND, C. La généralité des principes. In.: *Histoire des idées linguistiques*: Tome 3: L'hégémonie du comparatisme. Sylvain Auroux (dir.). Sprimont: Mardaga, 2000b, p. 463 - 472.

REGARD, P. *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1919.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SAUSSURE, F. *Escritos de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

SOLER, L. *Introduction à l'épistémologie*. Paris: Ellipses, 2000.

## 19. LINGUAGEM E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: UMA ONTOLOGIA DA SINGULARIDADE EM LUDWIG FEUERBACH



<https://doi.org/10.36592/9786554600095-19>

Kelvin Melo<sup>1</sup>

### RESUMO

Temos como objetivo desse trabalho compreender como a sensibilidade como ferramenta de restituição da linguagem pode colaborar favoravelmente para a integralização entre razão e sensibilidade de acordo com a filosofia de Feuerbach que fora outrora perdida por conta do posicionamento hegeliano com a encarnação de um puro logos. Em sua obra *Para a Crítica a Filosofia de Hegel* Feuerbach veio a contribuir para uma filosofia centralizada na sensibilidade, visto que o mesmo propõe uma aproximação entre o ser da coisa que é dita com a vivência sentida no corpo/coração, no sensível, admitindo a possibilidade de uma ontologia da singularidade na qual o indivíduo experimenta o ser do objeto através de sua sensibilidade. Assim, como a filosofia de Feuerbach pode contribuir para uma aproximação entre pensamento e sensibilidade? Entre aquilo que é dito e compreendido pelo pensamento e aquilo que é tido como vivência concreta no cotidiano? Assume-se aqui o problema da linguagem tanto no cristianismo quanto na filosofia por conterem elementos linguísticos que destoam a realidade humana numa super-realidade "sensível" apenas na mera imaginação.

Palavras-chave: Feuerbach; Sensibilidade; Linguagem; Conhecimento; Ontologia da Singularidade.

### ABSTRACT

We aim to understand how sensitivity as a tool for the restitution of language can contribute favorably to the integralization between reason and sensitivity according to Feuerbach's philosophy, which was once lost due to the Hegelian positioning with the incarnation of a pure logos. In his work *For Criticism Hegel Feuerbach's Philosophy* contributed to a philosophy centered on sensitivity, since it proposes an approximation between the being of the thing that is said with the experience felt in the body/heart, in the sensitive, admitting the possibility of an ontology of singularity in which the individual experiences the being of the object through its sensitivity. So how can Feuerbach's philosophy contribute to an approximation between thought and sensitivity? Between what is said and understood by thought and what is seen as a concrete experience in everyday life? Here is assumed the problem of language both in Christianity and in philosophy because they contain linguistic elements that disface human reality in a superreality "sensitive" only in mere imagination.

Keywords: Feuerbach; Sensitivity; Language; Knowledge; Ontology of Singularity.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia Ética e Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: kelvin.melo@edu.pucrs.br

## INTRODUÇÃO

Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) desenvolveu inúmeras críticas ao pensamento moderno filosófico em relação a metafísica e contribuiu imensamente para a formação do pensamento ateísta antropológico contemporâneo. Esse ateísmo antropológico tem como objetivo resgatar o homem de sua condição de infantilidade psíquica ao torná-lo disposto a enfrentar sua realidade como imanência e não como transcendência, de afirmar o ser humano acima de qualquer coisa como ser sensível e que nessa sua condição é que está a possibilidade da realização de si mesmo como ser acima de tudo material (SOUZA, 1994).

Feuerbach foi um importante pensador do século XVIII e sua filosofia influenciou posteriormente diversos pensadores notáveis tais como Marx e Freud. O descobrimento de Feuerbach da Filosofia ainda se deu enquanto cursava Teologia em Heidelberg em 1823 com Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761 – 1851) e posteriormente passou a conhecer a filosofia hegeliana junto de Karl Daub (1765 – 1836) ainda no curso de Teologia. Feuerbach iniciou sua faculdade de filosofia no ano de 1824 na cidade de Berlim onde se torna um grande entusiasta do pensamento hegeliano.

Feuerbach perseguiu seu objetivo em descobrir mais sobre o conhecimento filosófico voltando-se principalmente para a filosofia representada na época pelo nome de “filosofia especulativa” (SERRÃO, 1999). Ainda teve como professores Hegel (1770 – 1834), Schleiermacher (1768 – 1834) e Marheineke (1780 – 1846). Em 1828, conseguiu seu doutoramento com a sua dissertação intitulada *Über die eine, Allgemeine und unendliche Vernunft* (Da razão una, universal, infinita) (WARTOFSKY, 2011). Por conta de problemas financeiros precisou se mudar de cidade e ir estudar em Erlangen para lecionar algumas disciplinas de filosofia tais como História da Filosofia, lógica e Metafísica, no entanto, em 1832 perdeu sua cátedra. Von Feuerbach já havia avisado ao filho que o seu pensamento, para a época, poderia lhe render consequências devastadoras para a sua carreira como professor, o que de fato ocorreu (TOMASONI, 2015, p. 62).

Segundo Souza (1998) Anselm Ritter von Feuerbach (1775 – 1833), pai de Ludwig, possuía algumas ressalvas em relação ao posicionamento do filho em



estudar filosofia pois queria vê-lo formado em teologia e como pastor luterano. Von Feuerbach foi um jurista bastante influente e considerado por muitos como reformador do Direito Penal na Baviera, e sua atuação e destaque se espalhou pela Europa posteriormente, e ainda é estudado até hoje no direito penal, inclusive no Brasil. Assim, apesar da notória objeção de seu pai por conta da condição financeira não tão boa que a filosofia proporcionava, Ludwig Feuerbach ainda prosseguiu em sua empreitada nos estudos em Filosofia, mas isso lhe rendeu muitas consequências negativas além da financeira, como seu pai já havia lhe conferido.

Por conta da publicação de uma obra, ainda em formato anônimo em 1830, intitulada *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Pensamentos sobre morte e imortalidade da alma) acabou por colher consequências negativas pela exposição de seu pensamento, como havia antevisto von Feuerbach. Essas retaliações sofridas se devem ao conteúdo do livro, que colocava em dúvida a possibilidade da imortalidade da alma e, também, da existência de um Deus dotado de pessoalidade e objetividade. Assim, sofreu retaliações dos intelectuais e dos monásticos sendo impedido de permanecer por muito tempo na universidade em Erlangen como professor.

As críticas desferidas por Ludwig Feuerbach à religião foram bastante ácidas e trouxeram, assim, bastante visibilidade para o autor, no entanto, essa visibilidade adquirida por Feuerbach no meio intelectual era recepcionada negativamente por conta de sua crítica ao cristianismo. É possível perceber tal repercussão na *A Essência do Cristianismo* (1841) pois ao verificarmos os prefácios às suas três edições, se percebe a contestação a comentários de outros pensadores através de notas explicativas para aqueles que pareciam não compreender ou não aceitar as teorias defendidas pelo filósofo em relação ao cristianismo e a filosofia especulativa. Feuerbach considerava que tanto o cristianismo quanto a filosofia especulativa arrancavam o homem da sua realidade concreta por tratarem de assuntos supraterrâneos e antinaturais.

As críticas desferidas também à igreja católica tiveram como intuito promover a discussão sobre o poder da Igreja, que se autointitulava intermediária de Deus, a qual atribuía suas decisões à sua proximidade com poder divino. Assim, o discurso vazio de sensibilidade da religião quanto da filosofia especulativa afastava os humanos de sua verdadeira linguagem, ou seja, a sensível que os reúne em

comunidade. Falar sobre conceitos de amor, felicidade, justiça ou de Ser, moral, ética distanciados da sensibilidade humana é compreendido por Feuerbach como nenhum esclarecimento acerca do real, ou seja, mera abstração do pensamento.

Nesse sentido, temos como objetivo desse trabalho compreender como a sensibilidade como ferramenta de restituição da linguagem pode colaborar favoravelmente para a integralização entre razão e sensibilidade de acordo com a filosofia de Feuerbach que fora outrora perdida por conta do posicionamento hegeliano com a encarnação de um puro logos. Em sua obra *Para a Crítica a Filosofia de Hegel* Feuerbach veio a contribuir para uma filosofia centralizada na sensibilidade, visto que o mesmo propõe uma aproximação entre o ser da coisa que é dita com a vivência sentida no corpo/coração, no sensível, admitindo a possibilidade de uma ontologia da singularidade na qual o indivíduo experimenta o ser do objeto através de sua sensibilidade. Assim, como a filosofia de Feuerbach pode contribuir para uma aproximação entre pensamento e sensibilidade? Entre aquilo que é dito e compreendido pelo pensamento e aquilo que é tido como vivência concreta no cotidiano? Assume-se aqui o problema da linguagem tanto no cristianismo quanto na filosofia por conterem elementos linguísticos que destoam a realidade humana numa super-realidade "sensível" apenas na mera imaginação.

Dessa forma, no primeiro tópico desse trabalho tratamos acerca da sensibilidade e do conhecimento ontológico. Defende-se aqui que a sensibilidade possui primazia sobre o conhecimento ontológico, visto que é através da sensibilidade que se inicia o conhecimento sobre qualquer objeto descrito pelo ser humano, no entanto, é importante ressaltar que se compreende também que essa primazia da sensibilidade não diz fatalmente o que é o objeto, pois seu conteúdo passa pela razão, pela consciência, que elabora o conteúdo daquilo que é sentido.

No segundo tópico tivemos como objetivo tratar sobre como a linguagem afeta a questão do conhecimento, visto que o indivíduo que diz a informação sentida a compreende de forma singular, única e que essa sensação está atrelada a características individuais construídas socialmente, biologicamente. Também se destacou que a linguagem e o problema do conhecimento no que diz respeito ao distanciamento entre o sentir e o pensar, condições de suma importância para o desenvolvimento do conhecer sobre determinado objeto. Assim, quanto mais

distante a sensibilidade está da linguagem, mais longe está o conhecimento do objeto e da sensação fornecida pelo objeto. Nesse sentido, torna-se mais difícil a compreensão humana acerca da sua realidade em seus diversos aspectos incluindo aqueles subjetivos.

No terceiro e último tópico foi possível compreender que a solução para o problema do distanciamento entre sensibilidade e conhecimento ontológico tem como base o fato de que conceitos foram distanciados de sua realidade sensível, como no caso da filosofia, especialmente da hegeliana tanto como do pensamento religioso, que também provoca essa distância do sentimento e da sensação como no caso do amor, justiça, felicidade as quais são praticamente vividas apenas no pensamento enquanto que desconsideram os dados fornecidos pela sensibilidade, ou invertem a compreensão do conteúdo sensível, de acordo com as suas intenções meramente subjetivas.

## **1 SENSIBILIDADE E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO ONTOLÓGICO**

O conhecimento humano perpassa por três principais momentos históricos: saber filosófico, saber teológico e saber científico (DOMINGUES, 1991). Em períodos históricos distintos da humanidade, passou-se por diferentes compreensões acerca da constituição do mundo em seus diversos aspectos fundamentados de saberes com a possibilidade de alcance da verdade situada dentro de seus próprios momentos históricos entre subjetividade e objetividade.

O problema do conhecimento já trabalhado em diversos pensadores da filosofia moderna, entre os mais destacados estão Kant e Hegel, ainda rende muitas questões ao pensamento filosófico contemporâneo. Feuerbach retoma o problema do conhecimento como um tema importante em sua obra aqui analisada, onde passa a dar uma nova conotação para a relação entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido, ou seja, sobre a questão da subjetividade e da objetividade. Assim, "sob o ponto de vista prático, disse eu, o homem relaciona as coisas somente consigo mesmo, com sua vantagem e proveito; sob o teórico, ele relaciona as coisas com elas mesmas" (FEUERBACH, 2009, p. 21).

Para Deranty (2015) esse movimento pode se intitular de *relações-objeto* visto que enfatiza a vulnerabilidade do sujeito a partir das condições de acesso ao objeto em que as condições sensíveis e cognoscentes que são interpostos entre um e outro possibilitam o humano de conhecer a exterioridade. A aproximação entre o sensível e o pensamento, dentro das condições materiais-históricas do humano, através da apreensão dos objetos pelo indivíduo a partir das próprias condições sensíveis que lhe dá conhecimento, fornece para ele as condições de entendimento dos objetos. Assim, resta somente discutir o distanciamento provocado pelo entendimento puro cristão acerca do mundo e do filosófico especulativo como oposição da sensibilidade e, defendê-la como fundamento da subjetividade humana real.

Para Lima-filho (2019), a filosofia anti-metafísica de Feuerbach junto de seu posicionamento materialista, buscou, acima de tudo, não dar um maior valor à empiria, mas sim na primazia do material diante do pensamento, visto que a forma mais verdadeira do humano conhecer é através da sensibilidade integrada ao diálogo com o pensar<sup>2</sup>.

[...] Para Feuerbach parece mais ou menos estabelecido: em primeiro lugar, porque admite uma ontologia da singularidade que sustenta sua concepção de realidade; mas também porque compreende que *o conteúdo do pensamento seja determinado materialmente – do ponto de vista do entendimento sensível, por meio de uma intuição empírica que lhe dê origem, e, do ponto de vista da razão em geral, que sua abstração genérica seja consequência da reunião de semelhanças a partir do que é oferecido empiricamente ao ser humano, pela sensibilidade.* (LIMA FILHO, 2019, p. 30, *grifo do autor*).

O critério para a verificação e validação das proposições da verdade é a sensibilidade, a qual tem primazia sobre as operações mentais que ocorrem

---

<sup>2</sup> Cf. LIMA-FILHO, 2019, p. 24: "O pensamento seria, portanto, uma capacidade subjetiva, de um ser humano em particular, mas também uma capacidade humana em geral. Como quer que seja, no entanto, a noção do pensamento parece ser recepcionada como algo de estrutural, formal, isento de conteúdo categorial, uma vez que este só lhe seja concedido pelo seu ser-outro, pelo ser 'adversário' (*Gegner*), pela sensibilidade. Trata-se aqui de defender a prioridade da sensibilidade frente ao entendimento do ponto de vista material ou, para dizer de outro modo, de reconhecer que o conteúdo do entendimento é sempre derivado e não originário."

*necessariamente* através dessa sensibilidade. O diálogo entre a realidade sensível e a intuição elaborada pelo pensamento devem estar em consonância entre aquilo que é dito com o que é sentido. A linguagem é uma representação simbólica das coisas exteriores as quais os humanos as tomam pela reunião de suas semelhanças e no afastamento de suas diferenças para assim entender a exterioridade.

A contradição entre o nome e a coisa, entre a representação e o conceito da especulação, nada mais é do que a antiga contradição teológica entre as determinações da essência divina e as determinações da essência humana, determinações que, em relação ao homem, se tomam no sentido genuíno e efectivo (*sic*), e em relação a Deus, porém, apenas num sentido simbólico ou analógico. (FEUERBACH, 1988, p. 67).

A comunidade é o local que o humano comum assume para si a universalidade dentro de sua própria singularidade. Lima-filho (2019) sustenta esse princípio chamando-o de "ontologia da singularidade" em que o ser existe na corporalidade, na individualidade que apreende conceitos universais.

A essência do homem, para o filósofo [Feuerbach] está na comunidade e na união do homem com o homem, fundada na distinção eu/tu, a qual representa a espécie e a supressão do pensamento individual. O homem se constitui física e psicologicamente pelo diálogo com outros homens, sendo o diálogo que faz surgirem as ideias. [...] O pensamento não pertence apenas ao "eu", nem ao "tu", mas ao "nós", da mesma forma que a dialética consiste não em monólogo especulativo, mas em diálogo entre a especulação e o empírico. (VELIQ, 2020, p. 62).

O humano é determinado pelas condições naturais para a sua existência. A sensibilidade possibilita aos humanos o conhecimento objetivo da natureza da forma que os sentidos conseguem descrevê-la, dizê-la da forma que são compreendidos materialmente. Assim, é possível recepcionar em Feuerbach a possibilidade da existência da coisa externa ao pensamento e aos sentidos, mas também compreender que os sentidos e as coisas externas passam pelo crivo da

razão, que, no entanto, a mesma ocupa aqui a posição de derivação dos sentidos, mas não subordinada dos mesmos, que são condicionados também às sujeições naturais aos quais eles descrevem.

Feuerbach caracteriza-se pela busca de fundamentar seu pensamento na objetividade imediata. É o objeto o ponto de partida para o processo do conhecimento. O objeto real, concreto e material [...] [como] o homem e a natureza, e não a realidade derivada da pura ideia. Não é possível abstrair a partir do nada, pois, do nada, nada se abstrai. Portanto, só resta o homem e a natureza como objeto da abstração. A natureza, pelo seu aspecto puramente natural e o homem, por dois aspectos, o natural e aquele que o afasta e distingue da natureza, do puro mundo físico e animal. (STEPANHA, 2020, p. 53).

Feuerbach nos dá um exemplo interessante sobre essa perspectiva da relação entre os objetos e da dependência mútua que um possui do outro para que assim possa ser caracterizado a sua singularidade e universalidade entre aquilo que recebe a sensação e de como a recebe em suas perspectivas individuais e únicas. Dessa forma, afirma que:

Assim é o sol objeto comum dos planetas, mas da maneira que ele é objeto para Mercúrio, para Vênus, Saturno ou Urano ele não o é para a Terra. Cada planeta tem o seu próprio sol. O sol que e como ilumina e aquece Urano não tem existência física (somente astronômica, científica) para a Terra e o sol não só aparece de outra forma, ele é realmente em Urano um sol diferente do da Terra. Por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo tempo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, porque a proporção da grandeza e da intensidade de luz com a qual o sol é um objeto para a Terra é a proporção da distância que determina a natureza própria da Terra. Todo planeta tem por isso no seu sol o espelho da sua própria essência. (FEUERBACH, 2012, p. 38).

O sujeito, ou seja, aquele que recebe as impressões sensíveis possui suas peculiaridades da compreensão do objeto ao qual se apresenta para ele. Da mesma forma que o mesmo sol se apresenta de diferentes formas para os diferentes

planetas também as sensações provocam diferentes percepções nos seres humanos quando experimentam alguma coisa através de sua sensibilidade. Cada indivíduo e cada singularidade podem ter para si o mesmo objeto, mas a experimentação apenas ocorre a nível subjetivo.

O real é equivalente ao ser, não ao seu conceito, na medida em que o elemento conceitual reencaminha à atividade do pensamento. Admite-se a realidade como algo distinto do pensar e, não apenas isto, como seu antecedente necessário e como instância independente do puro pensar. Isso significa que o pensamento não pode ser compreendido como fechado em e por si mesmo, pois assim ela apenas expõe e reenvia a si mesmo não à realidade; este é o caso do "pensar sistemático ou do que Feuerbach chama de "pensamento interior" (*Innerlichen Gedanken*). (LIMA FILHO, 2019, p. 22 - 23).

Isso não quer dizer que exista uma adequação do conteúdo sentido à sensibilidade humana, mas sim, das condições disponíveis para a percepção. Como por exemplo os olhos precisam de luz para enxergar, mas pode enxergar diversas coisas, o que depende de onde a luz e a intenção do indivíduo estão direcionadas. A sensibilidade precede o entendimento da coisa, pelo menos em nível primário, pois não se pode negar que o entendimento também elabora seu conhecimento sobre algo, mas que, no entanto, só pode ser possível através da percepção sensível.

## **2 A LINGUAGEM E SENSIBILIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DO CONHECIMENTO**

"A linguagem não é outra coisa senão a realização do gênero, a mediação do Eu com o Tu, a fim de apresentar a unidade do gênero graças a supressão do seu isolamento individual." (FEUERBACH, 2012, p. 33). A linguagem serve para a ampliação do conhecimento do indivíduo que, ao comunicar-se com os outros, vê na diferença a possibilidade de seu fortalecimento e afirmação enquanto ser real e efetivo que vive no mundo para a ocorrência da ampliação das potencialidades de sua essência. É através da linguagem que ocorre a superação do que é meramente

singular para a efetivação do humano enquanto ser comunitário, onde as representações que ele compreende como verdadeiras são (des) afirmadas por outros que, de alguma forma, o compreendem nesse movimento dialógico.

Neste caso, ao que parece, Feuerbach está assumindo um vínculo possível entre linguagem e pensamento, este último compreendido neste momento como algo que permite superar a mera singularidade e ter em vista o universal. Pelo pensamento podemos nos aproximar do gênero, superando as singularidades por meio de uma representação mais abrangente, possível por meio apenas pela reunião de semelhanças presente à existência real numa conceitualização mais ampla. (LIMA FILHO, 2019, p. 27).

É importante destacar que não se pode conceber que a realidade se conforma com as exigências subjetivas dos indivíduos, visto que aquilo que se deseja pode estar em desacordo com as leis naturais/objetividade, ou em outros termos, a realidade não se adequa aos desejos do indivíduo. Nesse sentido, busca-se o contato dialógico entre as diferentes perspectivas que compreendem a realidade de diferentes formas para que assim chegue-se a um consenso acerca da realidade ou do objeto que é compreendido afirmando assim, uma espécie de ética consensualista. Dessa forma, trata-se apenas de uma mudança de perspectiva individual, mas não em um sentido concreto do objeto que é referido por aqueles que o conhecem e o retratam através da linguagem<sup>3</sup>.

Qualquer demonstração não é por isso uma mediação do pensamento no e para o próprio pensamento, mas uma mediação através da linguagem entre o pensar, na medida em que é meu, e o pensar do outro, na medida em que é o dele – onde dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu, a razão, a verdade no meio de vós -, uma mediação do Eu e do Tu com vista ao conhecimento da identidade

---

<sup>3</sup> Cf. LIMA-FILHO, 2019, p. 28: "O que está em debate é a (su)posição de uma relação entre pensamento e linguagem em razão da qual se estabelece o ato comunicacional: a linguagem é o meio que demonstra, simultaneamente, que o pensamento seja 'um princípio comum, uma medida comum' e que, por isso mesmo, é possível comunicar a interioridade, algo que permite determinar um entendimento alheio, uma vez que este último pode realizar em si mesmo o percurso reflexivo para esta determinação."



da razão, ou uma mediação graças à qual eu atesto que o meu pensamento não é meu mas pensamento em si e para si, que por isso pode ser, tanto quanto o meu, o pensamento do outro. (FEUERBACH, 2012, p. 34).

Nesse ponto, Feuerbach não defende a existência de uma verdade única, mas de um consenso criado dentro da história da humanidade acerca do que é considerado como algo verdadeiro ou falso diante das capacidades do sentir e do pensar. Os seres humanos não são completos e acabados, e sua História prova isso, mas sim, seres em constante construção e mudança, e nesse sentido é que a defesa desse caráter do diálogo entre individualidade e comunidade penetra na humanidade como forma de seu fortalecimento ontológico-singular que desemboca no pensamento comum.

A conjunção real tem de ser levada a cabo por operações da sensibilidade, pois se é sensível o modo de a realidade ser e se dar, ela apenas poderá ser apreendida por um pensamento aberto e tendencialmente coincidente com aquilo que existe. À medida que a categoria *Sinnlichkeit* se vai consolidando, Feuerbach vai também conferindo à sensibilidade um estatuto específico que, por um lado, a afasta do modelo da ciência e que, por outro, ultrapassa a função de faculdade auxiliar do conhecimento. (SERRÃO, 1999, p. 113).

Se faz necessário a possibilidade de uma reflexão que traga de volta a condição sensível contida na linguagem, onde aquilo que é dito por meio das palavras esteja o mais próximo da experiência sensível. A sua crítica a filosofia especulativa, ao cristianismo e as demais religiões é por inverterem o papel a sensibilidade terrena em "sensibilidade" transterrena, o que desmaterializa a realidade e suas condições necessárias para o sentir.

### **3 O ATO COMUNICACIONAL E POLÍTICA COMO EFETIVAÇÃO DO HUMANO INTEGRAL**

Segundo Lopes (2015) a questão da religião é amplamente discutida na bibliografia brasileira sobre a literatura de Feuerbach e que apesar de ser bastante

discutida e de ser uma questão central, ainda existem outros temas de bastante relevância que foram tratados pelo filósofo para chegar até sua crítica a religião. É importante destacar que a crítica a religião desenvolvida por ele busca promover também uma discussão linguística e de como a crença em deus mostra sua influência nas questões terrenas, políticas, pois só é possível resolver a questão da restituição do humano integral primordialmente através do político, pois só é possível fazer a verdadeira política através da linguagem integrada com as condições sensíveis, materiais.

Para resolver a inquietação parece relevante considerar que o desenvolvimento da postura aguerrida por Feuerbach em relação à política vem articulada com sua crítica tanto da religião quanto da filosofia de sua época. O argumento que sustento é, para mais, que é possível compreender que estas críticas são, elas mesmas, também críticas políticas. (LIMA FILHO, 2019, p. 15).

Essa postura, em relação as questões políticas também possuem caráter ecológico, de defesa da natureza (*physis*) visto que os humanos necessitam dela para promover sua existência e felicidade<sup>4</sup>. Somente nela e por ela é possível a aparição e vivência dos seres. Assim, a crítica política vem no sentido de dizer que o ser humano precisa reclamar seus direitos integrais para ter garantida a sua condição de ser existente como um humano em sua totalidade e integralidade.

A essência da nova filosofia é caracterizada não mais com um discutir rígido entre a narrativa teórica e a prática. A vida não está fundamentada apenas em suas características orgânicas e biológicas, mas também sob o estatuto da moral, ou seja, daquilo que é prático. Toma-se o conceito de moral atrelado as fundamentais ordens práticas que o humano toma para si através das relações humanas. Assim, a unificação entre filosofia e vida traz a convicção dos conteúdos que a verdade

---

<sup>4</sup> Cf. LIMA-FILHO, 2021, p. 09: “[...] vislumbra-se a relevância da natureza manifesta, inclusive, na defesa de sua independência, na medida em que ela é recepcionada por algo que subsiste à revelia da subjetividade ilimitada e que, por isso mesmo, não pode admitir um tratamento absolutamente coisificante e descartável. Nessa perspectiva, ainda no século XIX, Feuerbach revela certa dimensão de respeito pela natureza, algo que inclusive justificaria a atualidade de sua posição filosófica face às demandas contemporâneas.”.

apresenta, mas somente dentro das limitações sensíveis que o humano possui como um corpo todo, apresentando um novo caminho de filosofar.

Quando insiste no *novo*, Feuerbach não acentua apenas a ruptura com o antigo, a fim de evidenciar um espaço teórico e uma orientação próprias. A *neue Philosophie* é necessariamente a negação do saber já constituído e consciência assumida da impossibilidade de trilhar os velhos caminhos, na mesma medida em que a afirmação e valorização da realidade recusada pela filosofia passada. Quando reabilita o que fora abandonado ou depreciado, não visa qualquer redução, mas uma ampliação. [...] A nova filosofia tem de ser entendida como uma filosofia positiva, em torno da qual se reúnem os princípios teóricos prévios à fundamentação de toda a filosofia e, por extensão, a antropologia [...]. (SERRÃO, 1999, p. 93).

A nova filosofia tem como objetivo reestruturar a velha compreensão do ser humano traçando um novo caminho que não dependa da velha filosofia, mas utilize-a apenas como forma de fundamentação crítica. A busca por essa ampliação reconduz a filosofia para a própria compreensão do humano mesmo, em todas as suas qualidades. A antropologia humanista como proposta de uma nova filosofia se insurge como necessidade de reconstrução do pensamento acerca do próprio ser humano junto de suas qualidades essenciais tanto corporais quanto de pensamento não existindo uma separação qualitativa entre os dois.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ludwig Feuerbach mostra suas contribuições a filosofia com maestria compondo seu repertório teórico de variados temas que parecem sempre culminar no humano. Assim, suas críticas a filosofia moderna e crítica ao cristianismo, renderam consequências negativas para sua pessoa através de retaliações por conta de seu pensamento radical, e aqui referimo-nos no sentido de tratar o assunto pela sua raiz, ou seja, o ser humano.

Sua filosofia admitiu a universalidade que é representada no humano através de sua singularidade sensivelmente. De fato, a universalidade também penetra o indivíduo, mas de maneira singular, única. Como foi ressaltado, essa singular percepção do universal coloca o indivíduo em contato com sua realidade plena, com a facticidade. Aqui a linguagem aparece como componente essencial da crítica feuerbachiana, uma vez que ele retoma a compreensão de linguagem como aquela capacidade de ter dentro de si o universal particularizado e a capacidade de repassá-lo para “um outro” para que haja compreensão, e que tome o sentido de linguagem.

A problemática com o distanciamento entre sensibilidade e razão é colocado pelo filósofo entre duas origens: filosofia especulativa e cristianismo. Em ambos os casos, Feuerbach defendia que neles há um distanciamento da realidade, da sensibilidade por tratarem de assuntos que fogem da materialidade, que é parte constituinte dos humanos. Suas ressalvas à especulação hegeliana tratava-se por abordar a consciência como princípio experienciador da realidade ao invés da sensibilidade como sendo esse princípio. Ao cristianismo, suas críticas são diversas, mas também se toca em uma em relação a ideia de imaterialidade, de uma consciência que não precisa de corpo para existir, o que é completamente contraditório.

Assim, concluiu-se com esse trabalho que os estudos da literatura feuerbachiana nos fornece também uma epistemologia, uma teoria do conhecimento, que vê que os limites do conhecimento humano estão na sua própria constituição física e psíquica numa relação do homem e a natureza que ele vive e existe. Feuerbach percebe a existência de uma singularidade que percebe o mundo na sua fidelidade, admite também a perspectiva do indivíduo em relação ao mundo, na qual reconhece que percepção subjetiva há o reconhecimento do Ser do objeto assumindo assim, uma ontologia da singularidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEIXO, A. *Ludwig Feuerbach. Um manifesto antropológico*. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2009. (Coleção: Artigos LusoSofia).

CHAGAS, E. F. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach. In.: *TRANS/Form/AÇÃO: Revista de Filosofia, [S. l.]*, v. 44, n. 3, p. 51 - 68, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.04.p517>>. Acesso em: 18 de julho de 2022.

DERANTY, J. P. Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications. In.: BUBBIO, P. D.; REDDING, P. (editors). *Religion after Kant: God and culture in the idealist era*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012. p. 147 - 171.

DERANTY, J. P. Feuerbach's theory of object-relations and its legacy in 20th century post-hegelian philosophy. In.: *The Southern Journal of Philosophy*. v. 53, n. 3, 2015, p. 286 - 310.

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradução de Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1988. (Textos Filosóficos).

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. 3ª edição. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

VELIQ, F. O conceito de alteridade em Feuerbach. In.: *Synesis*, v. 12, n. 2, p. 54 - 66, ago/dez 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2038>>. Acesso em: 31 de outubro de 2022.

LIMA FILHO, J. E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839). *Revista El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, Buenos Aires, v. 7, p. 19 - 33, 2019. Disponível em: <[https://368bdf4-3f4b-4be7-9f78-9a6dab83271e.filesusr.com/ugd/bcbcd6\\_a575945fc0264b27be2fb82e235e031d.pdf](https://368bdf4-3f4b-4be7-9f78-9a6dab83271e.filesusr.com/ugd/bcbcd6_a575945fc0264b27be2fb82e235e031d.pdf)>. Acesso em: 31 de outubro de 2022.

LIMA FILHO, J. E. Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828). *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 4, p. 149 - 160, jul-dez. 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/169449>>. Acesso em: 31 de outubro de 2022.

LIMA FILHO, J. E. Sobre o conhecimento em Ludwig Feuerbach: uma investigação a partir dos *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830). In.: *Filos. Unisinos*, São Leopoldo, v. 22, n. 2, p. 1 - 14, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fun/a/Sh7KRqL5Gm4bPTxV5GQxFhP/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 31 de outubro de 2022

LOPES, J. L. C. A Política como Fundação de uma Comunidade Ecológica em Feuerbach. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 245 - 258, 2015. Disponível em: <<https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/676/621>>. Acesso em: 31 de outubro de 2010.

SERRÃO, A. *A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto para uma Antropologia Integral*. Portugal: Fundação Calouste e Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 1999.

SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção Filosofia).

SOUZA, D. G. Zur Ethik Ludwig Feuerbachs. Als Dissertation vom Fachbereich Erziehungswissenschaft, Humanwissenschaften angenommen am 22. Juni 1998. Tag der mündlichen Prüfung: 15. Juli 1998.

TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Coleção Leituras Filosóficas).



