

CADERNOS PET

Revista de Filosofia

VOLUME 16 – NÚMERO 32 – JUL-DEZ. 2025
ISSN: 2178-5880



VOLUME 16 – NÚMERO 32 – JUL-DEZ 2025
ISSN: 2178-5880



EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Gustavo Silvano Batista

EDITOR ASSISTENTE

Fábio Abreu dos Passos

EDITOR DE LAYOUT

PET FILOSOFIA UFPI

EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), CENTRO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA– PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Cadernos PET

Revista de Filosofia

VOLUME 16 – NÚMERO 32 – JUL-DEZ 2025

ISSN: 2178-5880

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta, UFT, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Félix Flores Pinheiro, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, UFPI, Brasil

Prof. Dr. João Batista Faria Júnior, IFPI, Brasil

Prof. Dr. José Elielton de Sousa, UFPI, Brasil

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Leandro de Araújo Sardeiro, UESPI, Brasil

Prof. Dr. Maurício Fernandes de Sousa, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa, UESPI, Brasil

Profa. Dra. Tamires Dal Magro, UFPI, Brasil



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8158>

EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista¹

O presente número do Cadernos PET Filosofia UFPI, segundo do ano de 2025, traz artigos de diversas temáticas, relacionados à pesquisa em filosofia e áreas afins no Brasil. São quinze artigos resultados de pesquisas filosóficas, tratando notadamente acerca de temas atuais; e uma poesia iniciando uma nova seção “Textos experimentais”.

Os presentes artigos refletem as diversas pesquisas, em nível de graduação e pós-graduação, de estudantes comprometidos com o trabalho reflexivo, próprio da natureza da filosofia e das áreas afins.

Faço votos que todos os leitores apreciem os trabalhos e também se sintam convidados a enviar contribuições à revista, tendo em vista que a mesma é um espaço de debate e troca de ideias.

Desejamos a todos boa leitura e bons estudos!

Gustavo Silvano Batista

Tutor do PET Filosofia – UFPI

Editor-chefe dos Cadernos PET Filosofia UFPI

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI. Tutor do PET Filosofia UFPI. E-mail: gustavosilvano@ufpi.edu.br
CADERNOS PET, V. 16, N. 32



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8000>

O CONCEITO DE FINITUDE: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE SER-PARA-A-MORTE HEIDEGGERIANO

The concept of finitude: an analysis of the concept of heideggerian being-towards-death

Maria da Paz Mendes dos Santos ¹

Carlíane Cruz Medeiros ²

RESUMO

Este artigo analisa a ontologia heideggeriana, com foco na investigação da finitude como estrutura fundamental da existência humana. O problema central reside na compreensão de como a morte, vista como possibilidade ontológica e não apenas um evento biológico, pode despertar o *Dasein* da dispersão inautêntica do cotidiano. A análise parte das categorias de ser-para-a-morte, como ruptura com a impessoalidade, e de temporalidade, compreendida em seus êxtases: o passado como facticidade, o presente como presença resoluto e o futuro como projeto. Conclui-se que a finitude não é uma limitação negativa, mas o horizonte que possibilita a liberdade e a autenticidade. Ao reconhecer a iminência do fim, o indivíduo é convocado a assumir a responsabilidade por suas escolhas e pelo sentido do seu ser, transcendendo a alienação técnica e social contemporânea em direção a uma existência autônoma e plena.

Palavras-chave: Finitude; Temporalidade; Dasein; Autenticidade.

ABSTRACT

This article analyzes Heideggerian ontology, focusing on the investigation of finitude as a fundamental structure of human existence. The central problem lies in understanding how death, viewed as an ontological possibility rather than merely a biological event, can awaken the *Dasein* from the inauthentic dispersion of everyday life. The analysis is based on the Heideggerian categories of being-towards-death, as a rupture with impersonality, and temporality, understood through its ecstasies: the past as facticity, the present as resolute presence, and the future as project. It concludes that finitude is not a negative limitation, but the horizon that enables freedom and authenticity. By recognizing the imminence of the end, the individual is called to take responsibility for their choices and for the meaning of their being, transcending contemporary technical and social alienation toward an autonomous and full existence.

Keywords: Finitude; Temporality; Dasein; Authenticity.

¹ Graduanda em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), membro do Programa de Educação Tutorial (PET Filosofia UFPI). Email: maria.paz.mp@ufpi.edu.br

² Graduanda em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), membro do Programa de Educação Tutorial (PET Filosofia UFPI). Email: carliane.medeiros@ufpi.edu.br



INTRODUÇÃO

Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão nascido em Messkirch, desenvolveu sua trajetória intelectual no contexto da fenomenologia husserliana, rompendo progressivamente com o mestre para fundar uma ontologia existencial radical. Ordenado sacerdote católico em 1914, abandonou o sacerdócio para se dedicar à filosofia acadêmica, lecionando em Freiburg e Marburg, onde influenciou pensadores como Hannah Arendt e Karl Löwith. Sua adesão ao nazismo em 1933, como reitor da Universidade de Freiburg, gerou controvérsias éticas e rigorosas, mas não ofuscou sua contribuição filosófica. A obra principal, *Ser e Tempo* (1927), permanece inacabada, dividida em duas partes: a analítica existencial do *Dasein*³ e a temporalidade como sentido do ser, propondo uma hermenêutica do ser que questiona a metafísica ocidental desde Platão.

O problema central deste artigo reside no conceito de finitude como estrutura constitutiva da existência humana em Heidegger: como compreender a morte não como evento biológico, mas como possibilidade ontológica que revela a danos contra a dispersão impessoal do cotidiano? A finitude tradicionalmente tratada pela filosofia, de Heráclito a Kant, obscurece o ser-próprio, fere rapidamente o humano como ente entre entes. Este trabalho justifica-se pela relevância contemporânea de questionar, em uma era de prosperidade tecnológica e alienação digital e dispersão filosófica, e resgatar a finitude heideggeriana como ponto de reflexão sobre angústia, temporalidade e responsabilidade, contribuindo para ética fenomenológica e ontologia.

O artigo estrutura-se em dois tópicos principais para resolver essa questão. A primeira, "Heidegger e o Ser-Para-a-Morte", delinea o *Dasein* como ser-no-mundo lançado, contrastando a inautenticidade decadente com a individuação mortal, contextualizada pelo panorama histórico das concepções filosóficas da morte. A segunda, "Temporalidade e Finitude", desdobra as dimensões extáticas do tempo, ter-sido, porvir e presença, como horizonte liberador da angústia para projeto autêntico e cuidado mundano, culminando em implicações éticas da coexistência finita.

HEIDEGGER E O SER-PARA-A-MORTE

Para compreender o conceito heideggeriano de ser-para-a-morte como chave para a existência autêntica, é indispensável partir da questão ontológica fundamental proposta em *Ser e Tempo*: o que é o ser? Este não se reduz nem a um ente particular, como o *Dasein*, o ente que se questiona pelo ser, nem à totalidade de entes, mas constitui a possibilidade mesma de existência do

³ O conceito de *Dasein* em Heidegger designa o ente privilegiado que se questiona pelo ser, literalizando "ser-aí" (Da-sein) como modo existencial primordial do ser humano: não substância isolada, mas ser-no-mundo lançado na facticidade, projetivo para possibilidades e constitutivo do cuidado. Sinônimo ontológico de "ser-aí", enfatiza a espacialidade ek-stática e temporalidade originária, distinguindo-o de "homem" como categoria zoológica ou Metafísica tradicional (Heidegger, 2005, § 4-27).



Dasein, inaugurando uma ontologia fundamental que rompe com a metafísica tradicional. Heidegger propõe um estudo radical da ontologia, partindo do *Dasein* como ente privilegiado, cuja essência não precede, mas reside na existência: “A essência do *Dasein* reside na sua existência” (Heidegger, 2005, § 9).

No estudo da Filosofia Heideggeriana, entendemos que a situação existencial do ente é diretamente relacionada com a temporalidade, ou seja, o caráter transitório das coisas no decurso do tempo. Pois o existir é decorrente das possibilidades do ente, sempre um projeto na construção de um futuro. E isso é o que diferencia então o ser humano dos demais entes, pois o humano sempre pode ir além do seu ser, a partir do seu parâmetro de entendimento acerca do passado, presente e do futuro, pode-se vislumbrar o ser em suas possibilidades futuras, não sendo assim o humano somente um amontoado de momentos, mas um construto. Essa capacidade de retomada ao passado e antecipação ao futuro em paralelo à noção consciente de temporalidade e existência, dá ao humano a prerrogativa de se reconstruir, de recomeçar sua vida a partir das suas questões existenciais, temporalizar-se e principalmente assumir suas responsabilidades para com os seus deveres e possibilidades.

Este *ser-no-mundo* é sempre situacional, lançado em um contexto histórico-cultural de *intramundandade*, onde o *Dasein* se projeta intencionalmente para além de si mesmo, superando as dicotomias sujeito-objeto herdadas da tradição filosófica, que pressupõem uma substancialidade do pensamento incompatível com sua dinâmica estática (Casanova, 2013, p. 26; Galeffi, 2000, p. 16). O entendimento do humano como indefinição, abre precedente à compreensão da característica de transcendência imanente, ou seja, a capacidade de nos projetarmos para além do que somos, de conceber possibilidades para além do presente, estipular e analisar as probabilidades futuras, nos preocupar, estabelecer prioridades, responsabilidades e nos antecipar. Exatamente o nexo entre existência e transcendência do presente que nos faz evidenciar a correlação inerente do ser com o tempo, pois revela sua dimensão como faticamente existente e a uma situação existencial no mundo sujeita à temporalidade.

O *Dasein* caracteriza-se, assim, pela intencionalidade fenomenológica, radicalizada por Heidegger a partir de Husserl: a consciência é sempre consciência de algo, um movimento para fora que nega qualquer substância isolada da mente, configurando o *Dasein* como dinâmica e indeterminação ontológica, pois não é possível estagnar e definir a existência no decurso do tempo. Lançado factualmente no mundo sem fundamento o *Dasein* tende primordialmente à inautenticidade (Heidegger, 2005, § 29). Essa facticidade não é mera contingência ocasional, mas constituição ontológica própria do *Dasein*: uma imersão nas preocupações cotidianas, uma fuga da angústia



perante o nada, sob a tutela anônima que aliena as responsabilidades individuais e temporaliza o tempo como mera sucessão vazia, absorvida no hoje sem projeção autêntica para o ser-próprio. A inautenticidade manifesta-se como decadência, através da tagarelice, da curiosidade e da ambiguidade, onde o *Dasein* se alegra e se diverte como as pessoas se alegram e se divertem, e acha revoltante o que as pessoas acham revoltante, esquecendo assim sua finitude iminente e reduzindo o cuidado fundamental a uma manipulação instrumental de utensílios intramundanos (Heidegger, 2005, p. 178-179; Fernandes, 2015, p. 32-57).

O ser-no-mundo heideggeriano configura-se, portanto, como uma interação constante com entes afetivos, desejos, preocupações e o vasto contingente de conhecimentos que circundam o *Dasein*, constituindo-o por seu cenário relacional, sempre aberto à transcendência imanente: a capacidade de se projetar para além do presente, de se preocupar com probabilidades futuras, de estabelecer prioridades e responsabilidades temporais. Essa estrutura diferencia o *Dasein* dos demais entes intramundanos, que simplesmente são em sua presença disponível, enquanto o *Dasein* existe como projeto, como lançar-se para possibilidades. No entanto, essa dinâmica existencial é obscurecida pela inautenticidade cotidiana, que dispersa o *Dasein* em uma leitura impessoal do mundo, anulando suas responsabilidades próprias e terceirizando deveres e pendoros ao anônimo, em uma alienação tentadora que alivia o peso da liberdade individual.

Pareceria fácil, se naturalmente não estivéssemos imersos ao mundo da existência inautêntica, uma leitura de mundo completamente impessoal, onde somos anulados de nossas responsabilidades para com o nosso próprio ser, nossos deveres e pendoros são atribuições terceirizadas e alienação. Assim, e defronte de questões necessárias e iminentes, como a morte, que sabemos que é a maior de todas as certezas humanas. Ela é evidente e nos aflige profundamente. Por estarmos no mundo, sabemos que iremos morrer, e isso lança as bases à busca necessária do movimento de autenticação da vida. A morte é uma possibilidade do ser, uma estrutura ontológica possível do *Dasein*. Na cogitação da morte o *Dasein* sente a ameaça de não poder mais ser o que é, um indivíduo situado, rico em possibilidades contingentes de se cumprir através de futuros alternativos e dependentes de sua atuação direta (Nunes, 2002, p. 17).

A existência inautêntica pode se entender como a uma vida que não é genuinamente vivida pelo indivíduo, onde se vive conforme as expectativas dos outros e as normas sociais. Em contraste, a existência autêntica é aquela em que o indivíduo reconhece sua própria singularidade e faz escolhas conscientes, assumindo a responsabilidade por sua vida e sua morte.

Para situar o ser-para-a-morte como ruptura com essa inautenticidade, é revelador um panorama histórico da concepção da morte na filosofia, unificado pela constante fuga humana ante a finitude: “O humano como ser cadente não cessa de fugir da morte” (Nunes, 2002, p. 19). Em



Heráclito, o devir entrelaça inseparavelmente vida e morte como *logos* perene, tal como afirma em “os imortais vivem a nossa morte, e nós vivemos a morte deles” (Reale; Antiseri, 2006, p. 410). Prenunciando heideggerianamente a finitude como *devir* constitutivo, sem apelo à imortalidade socrática, em uma dualidade entre o instante preso da alma corporal e a liberdade ansiada que se desfecha na morte do corpo. Platão, no Fédon, postula a reminiscência órfica da alma suprassensível, elevando a morte a passagem purificadora para o mundo inteligível: “aprender a recordar” nega a realidade mundana da morte em favor de uma salvação escatológica, um “belo risco” de encantamento imortal e moral, onde a alma pré-existente transcende o corpo corruptível rumo à verdade eterna (Reale; Antiseri, 2006, 412).

No helenismo epicurista, a morte é dissolvida em privação sensível, sem angústia ontológica: “onde eu estou, a morte não está; onde está a morte, eu não estou”, trazendo-a a ausência de sensação que não aflige o ser vivo. Na Idade Média cristã, vencer a morte equivale ao alcance do incorruptível suprassensível, via teologia negativa que impede descrever o inefável divino: “Não sabemos quando e que horas o ladrão virá”, eclipsando a finitude humana pelo eterno, onde os deuses vivem a oposição aos mortais e a morte surge como simples retorno ao Criador, substituindo sua onipotência inescapável por promessas de sofrimento ou alegria eterna. Na modernidade, Immanuel Kant delimita o entendimento à finitude fenomênica, distinguindo existência como predicado não teológico, causal ou teleológico; seu eu transcendental puro “não morre”, mas o humano habitante do mundo da vida perece, um limite que, segundo Heidegger, Kant não transcendeu plenamente por se restringir ao tempo do senso comum, impedindo vislumbrar na morte e no tempo os princípios metafísicos do ser mundano (Heidegger, 1999, p. 15; Loparic, 2004).

Heidegger rompe seguramente com essas fugas metafísicas: a morte não é devir cósmico heraclitiano, salvação platônica, privação epicurista, retorno divino medieval ou limite kantiano fenomênico, mas a possibilidade existencial mais própria, intransferível e não regionalizável do *Dasein*: “A morte é a possibilidade própria mais própria do *Dasein*” (Heidegger, 2005, § 50). Diferente do falecer biológico factual ou do morrer dos outros, o ser-para-a-morte é a “possibilidade da impossibilidade da existência”, o horizonte que revela a totalidade do *Dasein* como ser-para-fim, cerrando todas as possibilidades pendentes em uma concretude individuante. A angústia perante essa nulidade absoluta, o nada sem suporte em nenhum ente, individualiza o *Dasein*, rompendo o anonimato cotidiano para uma antecipação resoluta: “o ser-para-a-morte é a antecipação da totalidade” (Heidegger, 2005, §55). Essa antecipação não configura morbidez, mas liberação radical: o *Dasein* assume sua facticidade como horizonte finito, projetando-se em um projeto próprio, livre da tutela impessoal, temporalizando-se existencialmente em retraimento do passado, presença resoluta e futuro antecipado em desvantagem (Dastur, 2002; Junior, 2022, p. 141-155).



O ser-para-a-morte funda, assim, a finitude como estrutura ontológica constitutiva, onde “a morte, como possibilidade constante e iminente, individualiza o *Dasein* até a morte” (Heidegger, 2005, § 53). Paradoxalmente última em sua realização, pois quando se concretiza, faltam ao ser-aí suas possibilidades contingentes, a morte completa a vida como um todo potencial virado atual, alcançando uma individuação que antes permanecia fragmentada no mundo. Somente o confronto angustiado com essa nulidade transcende o referencial anônimo dos outros entes, responsabilizando o *Dasein* pelo sentido próprio de seu ser e superando o deslocamento fundamental da existência inautêntica. Contra a dispersão e a fuga do cotidiano, onde o tempo se esgota em sucessos presentes sem abrangência, a moderna catalisa escolhas conscientes, singularidade assumida e acessível mortal, permitindo uma vida plena, autárquica e original. Heidegger fundamenta a morte como essencial à estrutura mundana: estamos no mundo para uma morte iminente, que cresce com a temporalidade existencial, revelando o nexos inseparável entre existência, transcendência e tempo fatídico (Dias, 2019, p. 93-108; Fernandes, 2015).

Esses conceitos interligam-se em uma ontologia existencial enfatizando a reflexão pessoal e a acessibilidade da mortalidade como via para a existência autêntica. Rompendo as fugas históricas da filosofia, Heidegger reposiciona a finitude não como limite negativo ou escapatória supramundana, mas como horizonte liberador ontológico: “A morte é o horizonte *ontológico-daseinlich* do ser-no-mundo” (Casanova, 2013, p. 63). Tal estrutura revela o *Dasein* como ente tensionado para um projeto finito, onde a angústia confronta liberdade e responsabilidade, individualizando-o contra a dominação anônima. A existência atual surge, portanto, como ideal a ser buscado: uma vida consciente de possibilidades e finitude iminente, enquanto ser-para-a-morte, que integra o ser humano em sua temporalidade existencial plena, diferenciando-o radicalmente dos entes meramente presentes e pavimentando a análise da finitude como condição primordial da danos (Jonas, 2004; Loparic, 2008, p. 99-122)

A partir do momento em que o ente lançado na existência, questiona a si mesmo e o sentido próprio do ser, configura o Ser-no-mundo, mundo aqui é referente a uma generalidade de entes participantes do espaço interacional, afetos, desejos, preocupações de diferentes tipos e o imenso e vasto contingente de conhecimento que o cerca, ou seja, o Ser-no-mundo sempre está interagindo com algo ou alguém, ele é constituído pelo cenário que o envolve, apesar de não ser necessariamente preso à situação que lhe cerca, mas sim aberto à suas possibilidades.

O entendimento do humano como dinâmica e indefinição, abre precedente à compreensão da característica de transcendência imanente, ou seja, a capacidade de nos projetarmos para além do que somos, de conceber possibilidades para além do presente, estipular e analisar as probabilidades futuras, nos preocupar, estabelecer prioridades, responsabilidades e nos antecipar. Exatamente o



nexo entre existência e transcendência do presente que nos faz evidenciar a correlação inerente do Ser com o Tempo, pois revela sua dimensão como fatidicamente existente e a uma situação existencial no mundo sujeita à temporalidade. É a morte que finda o encerramento do ser-aí, por isso dela se tem angústia. A angústia, para Heidegger, é uma experiência existencial que surge da confrontação com a liberdade e a responsabilidade de viver autenticamente. É um estado que revela a falta de fundamento e a incerteza da existência, fazendo com que o indivíduo se sinta deslocado. Essa angústia é um catalisador para a busca de um sentido mais profundo na vida e pode levar à realização de uma existência autêntica. Esta existência autêntica é idealmente o que devemos buscar para nos realizarmos enquanto seres cientes de nossas possibilidades e nossa finitude iminente, no caso, enquanto Ser-para-a-morte (Nunes, 2002, p. 16).

Neste conceito se trata a consciência da finitude da vida humana, sua escassez. Heidegger fundamenta que a morte é uma parte essencial da existência, pois estamos no mundo de certa forma, para uma iminente morte, e que ela não está distante, ao contrário à medida em que vivemos de acordo com a temporalidade, o conceito de morte é uma definição que cresce e se desenvolve na nossa busca de entendimento existencial. E reconhecer essa realidade possibilita que o indivíduo viva de maneira mais autárquica, original, racionalizada ou autêntica em si. O ser-para-a-morte implica uma aceitação da mortalidade, o que leva a uma vida mais plena e significativa. Pois,

quem morre é a gente, não eu. Esquivo-me da morte no anonimato da gente. Fujo dela enquanto possibilidade própria. Mas se não fujo, exercito-me diante da mais extrema e radical possibilidade de mim mesmo. E assim exercitando-me antecipo-a, assumindo-a; e, portanto, decidindo. (Loparic, 2002, pág. 19)

A morte é então uma possibilidade presente constantemente, não algo distante, mas paradoxalmente é a última em que o humano realiza, pois quando ela se concretiza falta ao ser algo, que são suas possibilidades pendentes, logo a vida humana encontra-se completa, um todo, por intermédio da morte. Tal ponto de concretude é nomeado por Heidegger como individuação, é o alcance da totalidade da sua vida, já que antes da morte no mundo, a completude do ser é potencial e contingente, na morte sim ela se conclui. Somente quando o indivíduo enfrenta seu sentimento profundo de angústia, que o tira do referencial da totalidade dos outros entes quanto aos seus sentidos, é possível transcender o mundo e a existência inautêntica, responsabilizando-se pelo sentido do seu ser e conseguindo superar seu deslocamento. Esses conceitos interligam-se e formam a base da análise heideggeriana sobre a condição humana, enfatizando a importância da reflexão pessoal e da aceitação da própria mortalidade na busca por uma vida autêntica.



TEMPORALIDADE E FINITUDE

Heidegger propõe que o *Dasein* é essencialmente temporal, de modo que sua existência se estrutura por uma relação primordial com o tempo, elevando a temporalidade a categoria central em *Ser e Tempo*, especialmente na segunda seção, onde ela emerge não como característica acessória, mas como o horizonte ontológico no qual toda compreensão do ser e da existência se desenvolve. Para o filósofo, o ser humano é temporal e finito em sua constituição mais própria, desafiando a noção tradicional de tempo como linha sucessória mensurável, o tempo do relógio e do calendário, para revelar a temporalidade existencial como forma fundamental de existir, que possibilita ao *Dasein* compreender-se a si mesmo, determinar-se no mundo e conquistar a existência. Essa temporalidade não é um enquadramento externo, mas o significado originário do cuidado, integrando passado, futuro e presente em unidade extática: o *Dasein* temporaliza-se ao mesmo tempo que se projeta, tornando possível a abertura às possibilidades (Heidegger, 2005, § 61-66; Fernandes, 2015, p. 32-57).

A temporalidade heideggeriana compõe-se de três dimensões interligadas, inseparáveis da finitude existencial. O passado, ou ter-sido, não se resume a um acúmulo de acontecimentos cronológicos, mas constitui o horizonte de facticidade no qual o *Dasein* se sempre se encontra lançado: um contexto histórico-social e cultural carregado de influências, disposições afetivas e heranças que moldam o ser-aí sem que ele as tenha escolhido, configurando como modo existencial do ter-sido que pesa sobre toda projeção futura. O futuro ou porvir define o *Dasein* em sua primordialidade projetiva: “o ser futuro é o ser característico mais próprio do *Dasein*” (Heidegger, 2005, §63). Pois o ente se antecipa a si mesmo em possibilidades próprias, não como expectativas vazias, mas como existência para o que ainda não é, diferenciando-o radicalmente dos entes intramundanos que já são presentes. O presente, ou momento atual, surge como interceptação extática entre ter-sido e porvir, o lugar da decisão resoluta onde o *Dasein* se faz presente em suas ocupações cotidianas, fazendo sentido do passado e abrindo o futuro em atos concretos de cuidado ((Heidegger, 2005, §64). Hans Jonas sintetizou magistralmente essa tríade:

Existe o passado de onde viemos e o futuro para onde os encaminhamos, mas o presente é apenas um momento do próprio conhecimento, o ponto crítico da mudança de um para o outro na extrema crise do agora. A facticidade, o haver-sido, o ser lançado, a necessidade, a culpa, são modos existenciais do passado; o estar-aí, o auto-antecipar-se, a preocupação, o projeto, a resolução, o caminhar para a morte, são modos existenciais do futuro. Saltando do seu passado, a existência lança-se no projeto do seu futuro, vê-se confrontado com seu limite extremo, a morte, e deste olhar para o nada ela retorna à sua mera facticidade (Jonas, 2004, p.



248, 250).

Essa temporalidade originária contrasta com a intratemporalidade, que designa a experiência concreta do tempo no modo inautêntico do cotidiano: o tempo dos relógios, calendários e sucessão objetiva de eventos, no qual o *Dasein* se absorve nas preocupações do cotidiano, liberando-se provisoriamente da angústia da finitude ao medir a existência em sequências factuais mensuráveis. Na intratemporalidade, o tempo vulgariza-se como fluxo linear entre o ontem, o hoje e o amanhã, obscurecendo a êxtase primordial e permitindo ao ser-aí fugir de sua temporalidade própria, imerso em tarefas instrumentais que postergam o confronto com o fim (Heidegger, 2005, § 65).

Contudo, é precisamente a finitude que irrompe com a condição constitutiva dessa temporalidade: o *Dasein* projeta-se em múltiplas possibilidades, mas todas elas se encerram na morte, a “possibilidade da impossibilidade” que não é evento eventual, mas horizonte constante do porvir, individualizando o ente e exigindo. A finitude não limita qualidades, mas possibilita, sem ela o projeto existencial dispersar-se-ia na infinitude vazia; com ela, o *Dasein* assume suas possibilidades finitas em antecipação resoluta, mudando a temporalidade em via para o ser-próprio (Dias, 2019, p. 93-108).

Diante dessa iminência mortal, o ser-aí autêntico experimenta a angústia, experiência crucial que desnuda a nulidade de todos os projetos intramundanos: diferentemente do medo, que tem objeto definido, a angústia é essa posição existencial diante do nada, que retira o *Dasein* da decadência pública para seu poder-ser originário.

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. A angústia retira pois, do *Dasein* a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesmo a partir do mundo e na interpretação pública. Ela remete o *Dasein* para aquilo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. Se projeta essencialmente para possibilidades (Heidegger, 2005, p. 251).

Essa angústia revela o “nada” como falta de fundamento, confrontando o *Dasein* com sua liberdade arrojada e responsabilidade finita: viver sem a preocupação relativa ao fim traz tranquilidade ilusória, absorto nas coisas a fazer, mas a angústia pensa a existência para além do agora presente, reconhecendo a precariedade de todo projeto e catalisando a volta à temporalidade.

Essa estrutura temporal-finitária funda implicações éticas profundas, desconstruindo éticas infinitistas tradicionais. Como aquelas fundamentadas em coações prazerosas, autorização



determinista ou justiça finais coletivas para revelar a moralidade no mistério do ser-para-com-os-outros e ser-no-mundo. Como ecoa Heráclito, “o ético no homem é o demônio, o tormento” (Reale, Antiseri, 2006, p. 114), um confronto com o não-poder-ser que o humano ignora em sua presunção de controle total. Benedito Nunes descreveu: Mas essa deficiência não é estranha à nossa condição. O déficit fica a cargo do não-ser que já somos e pelo qual responde a liberdade fundada na transcendência. Dessa forma, a genealogia da consciência moral remonta ao cuidado e a seus suportes, a disposição, o projeto e o discurso. Forçoso é concluir que as dimensões da abertura são as da consciência moral (Nunes, 2002, p. 20). A consciência moral nasce, assim, das dimensões de abertura temporal: facticidade do passado, projeto do futuro e cuidado presente, convocando o *Dasein* a coexistir em ritmo frenético com os outros, sem temeridade ante a morte, distinguindo a existência humana não por definição coletiva aristotélica – o animal político em sociedade exclusiva –, mas por sua essência temporal-finitária.

A compreensão da transitoriedade emerge como inferência impreterível: morar num mundo projetado significa deixar manifestar-se o ser através do cuidado, onde “estar aí no mundo, como deixar acontecer o que tem-que-ser?” (LOPARIC, 2004, p. 10). O *Dasein*, obrigado pela imposição do ser, carrega o peso meticuloso da morte sem medida, em um agir que é imperativo por ter-que-agir, esforçando-se por sua humanidade. Transcender o externo torna-se liberdade autêntica: a finitude temporal não aprisiona, mas liberta para o projeto próprio, integrando angústia, cuidado e coexistência em existência plena. Contra éticas que submetem à infinitude ilusória, Heidegger universaliza a essência do ser em abertura mundana, onde a temporalidade finita como passado lançado, futuro antecipado na morte, presente resolutivo constitui o fundamento metafísico-moral da condição humana, pavimentando a análise da finitude como da capacidade existencial (Dastur, 2002; Junior, 2022, p. 141-155; Loparic, 2008, p. 99-122).

Enfatizamos que a finitude segundo Heidegger não é apenas uma limitação, mas uma condição fundamental e constitutiva da própria existência humana. O ser-aí pode projetar-se em várias possibilidades ao longo de sua existência, dentre as quais a morte é sempre inevitável e presente. A Morte é a “possibilidade da impossibilidade”, ela encerra todas as outras possibilidades de existência do *Dasein*. Se apresenta como o horizonte final de todas as possibilidades e então exige que o ser-aí assuma sua existência autêntica, e viva de acordo com suas possibilidades. A finitude então não é uma limitação, mas uma condição que possibilita a autenticidade.

Portanto, diante da possibilidade iminente do fim, o ser-aí autêntico, vê-se angustiado, a angústia para Heidegger é uma experiência crucial, que vai possibilitar ao *Dasein* confortar a própria realidade da existência. Essa experiência de angústia diferencia-se do medo, enquanto o medo possui um objeto, algo específico e determinado, a angústia não tem objeto específico. De fato, viver sem



a inerente preocupação com o fim, traz uma certa tranquilidade, uma vez que a angústia da finitude se importa com questões mais importantes que estar absolvidos nas coisas a fazer. A angústia pensa a existência para além do agora, e ao enfrentar e ao enfrentar a possibilidade da impossibilidade o ente reconhece a nulidade de todos os projetos.

CONCLUSÃO

A investigação sobre a finitude a temporalidade no âmbito ontológico da filosofia heideggeriana revela que a morte, não se restringe a um encerramento trágico ou a um limite negativo da vitalidade, mas constituem a própria condição de possibilidade para que a existência seja genuinamente apropriada, ao romper com as tradições metafísicas, que frequentemente buscaram no eterno ou no transponível uma fuga do nada, o filósofo posiciona o *Dasein* como ente cuja essência é a própria possibilidade. O conceito de ser-para-a-morte surge, portanto, como um recurso primordial capaz de romper o domínio da inautenticidade e da estrutura que tende a diluir a responsabilidade individual na dispersão das preocupações imediatas e na tagarelice do cotidiano.

O *Dasein*, ao compreender-se como um ente radicalmente lançado na facticidade do passado, mas orientado para o horizonte absoluto do por vir, descobre no presente a urgência da presença absoluta. Esta tríade temporal, estruturada nos êxtases do ter-sido, do porvir e do instante, revela que o ser humano não é um objeto estático contido no tempo, mas o próprio tempo se temporalizando em busca de sentido. É a consciência da escassez e da iminência do fim que confere gravidade a cada projeto. Sem o horizonte da finitude, a liberdade seria uma sucessão infinita de instantes vazios e sem relevância; com ela, a liberdade transmuta-se em compromisso, escolha e, fundamentalmente, em cuidado.

Enquanto a tradição buscou consolo em instâncias suprassensíveis, na imortalidade da alma ou na permanência de uma razão pura e atemporal, Heidegger confronta o humano com sua precariedade original e sua "falta de fundamento". Nesse contexto, a experiência da angústia não deve ser interpretada como um estado patológico ou uma fraqueza psicológica, mas como a disposição afetiva fundamental que silencia as distrações do mundo e devolve o indivíduo à sua solidão constituinte. É nesse isolamento provocado pela angústia que o ser humano encontra a lucidez necessária para transcender a interpretação pública e tornar-se o autor de suas possibilidades singulares. Em uma era dominada pela aceleração técnica, pela eficácia instrumental e pela alienação digital, dispositivos que operam como novos e sofisticados mecanismos de ocultamento da finitude, resgatar a ontologia do ser-para-a-morte é um ato de resistência filosófica. A aceitação da mortalidade funciona como um antídoto contra a superficialidade do consumo e do entretenimento, exigindo uma coexistência mais autêntica e um agir que não se submeta meramente ao presente imediato e produtivo.



Em suma, a finitude para a filosofia Heideggeriana não é o que nos retira do mundo, mas o que nos permite, pela primeira vez, habitá-lo e significá-lo verdadeiramente. Viver autenticamente é, portanto, transformar o "fato" inevitável de morrer no "ato" deliberado de existir com propósito. A morte completa a vida como um todo potencial, alcançando uma individuação que antes permanecia fragmentada. Conclui-se que a finitude é a raiz da dignidade humana; aceitá-la resolutamente é o primeiro passo para uma vida autárquica, plena e eticamente responsável perante o tempo limitado que constitui o nosso ser.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Mario Antônio. **Compreender Heidegger**. 4 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- DASTUR, Françoise. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- DIAS, José Ricardo Barbosa. Morte e Dasein: uma compreensão heideggeriana do ser-todo do humano. **Temas de filosofia contemporânea**. Porto Alegre, n. 05. p. 93-108, 2019.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger. **Nat. hum.**, São Paulo, v.17, n.1, p.32-57, 2015. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 05 ago. 2024.
- GALEFFI, Dante Augusto. **O que é isto? – A fenomenologia de Husserl?** Feira de Santana: Ideação, 2000. pág. 13 – 36.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15ª edição. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão - 4a. ed - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- JONAS, Hans. **Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2004.
- JUNIOR, Joel Francisco Decothé. A temporalidade como fundamento ontológico em Martin Heidegger. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, João Pessoa, v.13, n.3, p.141-155, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/62472/36109>. Acesso em: 5 ago. 2024.
- KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier, Floriano de Souza - 2º Ed. Petrópolis, RJ: 1989.
- LOPARIC, Z. Origem em Heidegger e Winnicott. In – **Borges Duarte (org). A morte e a origem em torno de Heidegger e Freud**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. Pág. 99 – 122.
- LOPARIC, Zelio. **Ética e finitude**. 2 ed. São Paulo: Escuta, 2004.
- NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.
- PORTA, Mario. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2002.
- REALE, Giovanni. ANTISERE, Dario. **História da Filosofia: De Nietzsche à escola de Frankfurt**. V. 06. Trad. Ivo Stomiolo. São Paulo: Paullus, 2006.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.6284>

A MORALIZAÇÃO DOS ARTEFATOS: UMA REVISÃO CRÍTICA DA ÉTICA HUMANISTA ATRAVÉS DA ÓPTICA PÓS-FENOMENOLÓGICA DE PETER-PAUL VERBEEK

The moralization of artifacts: a critical review of humanist ethics through the post-phenomenological perspective of peter-paul verbeek

Israel Simplício Torres¹

RESUMO

A pós-fenomenologia de Don Ihde avança significativamente os estudos em filosofia da técnica, equiparando ciência e tecnologia (tecnociência), estabelecendo uma relação simétrica entre humanos e não-humanos (portanto, materialmente sensível) e refletindo sobre o caráter concreto dos artefatos. A ontologia inter-relacional que Ihde propõe carrega o pressuposto de que tanto a micropercepção (imediate e pessoal) quanto a macropercepção (cultural e histórica) humanas estão incorporadas em artefatos, moldando-se mutuamente. Se os artefatos estão entrelaçados em nossa existência, seria possível dizer que possuem moralidade? Peter-Paul Verbeek extrai da pós-fenomenologia de Ihde essa reflexão implícita, da qual outro problema precisa ser resolvido: a ética humanista, que considera consciência e liberdade como critérios de ação, é suficiente para a reflexão moral das sociedades hodiernas? O trabalho visa expor a moralização da tecnologia proposta por Verbeek, da qual se extrai uma ética amoderna no contexto hodierno das sociedades tecnológicas.

Palavras-Chave: Moralidade, Humanismo, Artefatos, Pós-Fenomenologia.

ABSTRACT

Don Ihde's post-phenomenology significantly advances studies in the philosophy of technology, equating science and technology (technoscience), establishing a symmetrical relationship between humans and non-humans (thus materially sensitive), and reflecting on the concrete character of artifacts. Ihde's inter-relational ontology carries the assumption that both human microperception (immediate and personal) and macroperception (cultural and historical) are embodied in artifacts, mutually shaping each other. If artifacts are intertwined in our existence, could it be said that they possess morality? Peter-Paul Verbeek draws from Ihde's post-phenomenology this implicit reflection, from which another problem needs to be addressed: is humanist ethics, which considers consciousness and freedom as criteria for action, sufficient for the moral reflection of contemporary societies? This paper aims to expose the moralization of technology proposed by Verbeek, from which an amodern ethics is derived in the current context of technological societies.

Keywords: Morality, Humanism, Artifacts, Post-Phenomenology.

INTRODUÇÃO

¹ UFPI. E-mail: israelsimplicio161@gmail.com
CADERNOS PET, V. 16, N. 32



A técnica, como disciplina de estudos filosóficos, ganhou ênfase a partir de sua constituição "Clássica", com destaque para as obras de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hebert Marcuse, Hans Jonas, entre outros autores. Para exemplificar as características dessa corrente destacamos Heidegger, um dos seus principais expoentes, que aborda a tecnologia como uma forma de "desvelamento" que condiciona nossa percepção e interação com o mundo, frequentemente reduzindo-o a recursos disponíveis para exploração. Para ele, a tecnologia é consequência do esquecimento do ser, seguindo uma revelação que obscurece outras formas de entender e se relacionar com o mundo. Jaspers, outro importante nome, analisa a tecnologia sob uma lente existencial, focando em como ela afeta a autenticidade e a liberdade humanas, levantando questões sobre alienação e perda de sentido na era da reprodutibilidade em massa.

Esse movimento, que ganhou forma no final do século XIX e atingiu seu auge no século XX, tinha como características a análise das condições de possibilidade da tecnologia – uma visão transcendentalista – além de abordar a técnica no cenário moderno como alienante, dominadora e incompatível com um ideal de vida autêntico. A óptica clássica ofereceu problemáticas e bases teóricas robustas, mas também foi criticada por sua abstração e distanciamento das experiências concretas e cotidianas com a tecnologia. Achterhuis (2001) argumenta que os filósofos clássicos tendem a adotar uma postura excessivamente pessimista e abstrata, que não reconhece adequadamente a complexidade e a ambiguidade inerentes às tecnologias contemporâneas².

A crítica à abstração da filosofia clássica da tecnologia abre caminho para uma “virada empírica”, na qual a análise filosófica se baseia em estudos de caso concretos e nas práticas reais de uso tecnológico, permitindo uma compreensão mais nuançada e dinâmica das interações entre humanos e artefatos. Essa corrente revela que a tecnologia não é apenas uma força alienante, mas também uma facilitadora de novas formas de existência e possibilidades de ação no mundo: “Em vez de tratar os artefatos tecnológicos como dados, eles analisaram seu desenvolvimento e formação concretos, um processo no qual muitos

² Como o autor afirma: “Os filósofos clássicos da tecnologia se ocupavam mais com as condições históricas e transcendentais que possibilitaram a tecnologia moderna do que com as mudanças reais que acompanham o desenvolvimento de uma cultura tecnológica. Sua abordagem produziu *insights* valiosos. Ainda assim, esses *insights* foram necessariamente circunscritos, porque a abordagem da relação tecnológica com a realidade quando se olha para suas condições de possibilidade deixa em aberto muitas áreas de investigação que podem ser perseguidas quando se começa a olhar para as múltiplas maneiras pelas quais a tecnologia se manifesta” (Achterhuis, 2001, p.2, tradução nossa).



atores diferentes se envolvem” (Achterhuis, 2001, p.6, tradução nossa). Contudo, a crescente ubiquidade e o impacto dos artefatos tecnológicos na sociedade contemporânea suscitam uma questão fundamental: seria possível atribuir moralidade aos artefatos que permeiam nossa existência?

O filósofo holandês Peter-Paul Verbeek, influenciado pela pós-fenomenologia de Don Ihde, explora inicialmente essa questão em sua obra *What Things Do* (2005). O autor entende que a filosofia clássica da tecnologia, embora perspicaz em sua elaboração, ignora o impacto concreto dos objetos na vida cotidiana e na experiência humana, seguindo as bases da crítica de Achterhuis. Ao invés de se concentrar apenas nos aspectos negativos ou situados no esquema industrial de reprodução da tecnologia, Verbeek propõe uma análise da experiência humana mediada por artefatos, abrindo espaço para uma reflexão ética sobre o seu papel cotidiano.

Nesse contexto, a ética humanista, com sua ênfase na consciência e liberdade como critérios de ação moral, se mostra insuficiente para lidar com a complexidade da moralidade dos artefatos. A crescente interação entre humanos e não-humanos exige uma nova estrutura ética que possa reconhecer a agência e o impacto moral das coisas. A proposta de Verbeek para uma "moralização da tecnologia" busca preencher essa lacuna ao considerar a interação entre humanos e não-humanos como central na reflexão moral. Ao analisar a experiência humana mediada pela tecnologia, o filósofo abre caminho para uma ética amoderna, mais bem adaptada para as sociedades tecnológicas contemporâneas. Nosso objetivo é delimitar o horizonte de pensamento pós-fenomenológico em que Verbeek está inserido, partindo da obra de Don Ihde e então avançar para uma análise ética. Assim, elucidaremos sua crítica à compreensão humanista, propondo um lugar adequado para os não-humanos nas considerações morais, integrando abordagens empíricas e normativas nos processos de *design* das novas tecnologias.

MOLDANDO-SE MUTUAMENTE COM OS ARTEFATOS: A PÓS-FENOMENOLOGIA DE DON IHDE

A obra do filósofo americano Don Ihde é o ponto de partida para esta análise e para



um entendimento mais profundo da influência dos objetos em nossa existência. Em *Tecnologia e o Mundo da Vida* (2017), Ihde, em um exercício retrospectivo ao imaginar um jardim do Éden, abre o texto com a seguinte reflexão: “Os humanos podem viver *sem* tecnologias? Claramente, em qualquer sentido empírico ou histórico, eles de fato não podem” (2017, p. 29, grifos do autor). O filósofo demonstra que mesmo nas sociedades mais primitivas, os humanos estavam profundamente envolvidos com artefatos. Um paraíso não tecnológico é impossível; estamos mediados por tecnologias ao construir habitações, vestimentas, utensílios de caça e reservatórios de alimentos. A necessidade de utilizar um galho para alcançar um fruto em uma árvore alta é um exemplo básico dessa mediação. Portanto, não há relação direta entre humanos e o mundo sem a presença de tecnologias e artefatos, estes entrelaçados conosco, como por exemplo os óculos de grau que potencializam a visão, ou uma bengala, que auxilia um cego e estende a sua percepção corporal.

Dessa mediação reconhecida e necessária, Ihde esboça, com o auxílio de Achterhuis (2001), três grandes pontos de diferença entre a filosofia clássica da tecnologia e as perspectivas contemporâneas. Primeiro, a inclinação dos filósofos clássicos em abordar a tecnologia como um todo, como uma entidade monolítica, em vez de focar em tecnologias específicas e suas particularidades. Essa generalização ignora a diversidade de artefatos e práticas tecnológicas, obscurecendo suas nuances e implicações específicas. Em segundo, a tendência a interpretações distópicas e pessimistas da tecnologia, muitas vezes acompanhada de nostalgia por um passado pré-tecnológico idealizado. Essa visão essencialista da tecnologia como algo inerentemente alienante e prejudicial não considera os potenciais benefícios e o papel ativo dos humanos na moldagem do uso da tecnologia. Por fim, a ênfase nas condições transcendentais de possibilidade da tecnologia, como o pensamento tecnológico que a origina, em detrimento de suas manifestações concretas no mundo e suas consequências práticas. Ao negligenciar o impacto real da tecnologia na vida cotidiana e nas relações humanas, há também um comprometimento de uma melhor compreensão da complexa interação entre tecnologia e sociedade (Ihde, 2009, p. 21-22).

Nesse sentido, Ihde, situado no horizonte da virada empírica da tecnologia, defende que o grau de complexidade tecnológica de uma cultura molda de forma incisiva a nossa percepção do mundo. Por exemplo, na Idade Média, montanhas eram vistas como perigosas e sem valor estético. Com o desenvolvimento de artefatos que possibilitaram a escalada



segura e a prática do alpinismo, e uma reação ao industrialismo, as montanhas passaram a ser vistas como belas, representadas na arte e associadas a atividades recreativas (2017, p. 29-30).

Todavia, como essa proposta se baseia em um sentido “pós-fenomenológico”? A noção de "Mundo da Vida" (*Lebenswelt*) é um dos conceitos norteadores da crítica que Ihde faz à fenomenologia clássica, partindo de nomes centrais da corrente, como Edmund Husserl e Martin Heidegger. Para Ihde, “ele servirá para localizar a investigação dentre as tradições da *fenomenologia* e de sua correlata origem *hermenêutica*” (2017, p. 42, grifos do autor). Extraíndo o conceito de vivência, toda experiência tem um referencial; se experimenta alguma coisa. A fenomenologia como "ciência das vivências" de Husserl ganha seu aspecto existencial e ontológico na obra de Heidegger, *Ser e Tempo*. Para o último, é necessário ressaltar a importância da reflexão da vida autêntica, que se dá na existência relacional entre os seres humanos e o mundo.

No entanto, um distanciamento é necessário; a fenomenologia clássica entendia os campos da ciência e da técnica como afastados do mundo da vida, mas a proposta pós-fenomenológica de Ihde “pensa a ciência e a técnica não necessariamente como alienação, mas como modelando nossas relações com o mundo, ou seja, em termos de mediação constitutiva” (Carvalho, 2020a, p.184). Aqui destacamos uma superação da perspectiva fenomenológica clássica, que incorpora os artefatos na equação dos nossos graus de cognoscibilidade, reconhecendo as tecnologias como também constituidoras das nossas vivências. Preserva-se, assim, a ideia central de que as relações humano-mundo precisam ser entendidas em termos de "intencionalidade", ou seja, o direcionamento dos seres humanos para o seu mundo. Contudo, na cultura tecnológica contemporânea, essa relação de intencionalidade é frequentemente mediada por tecnologias. Isso implica que nossa interação com o mundo é profundamente influenciada pelos dispositivos tecnológicos que utilizamos. Segundo Verbeek,

Praticamente todas as percepções e ações humanas são mediadas por dispositivos tecnológicos, desde óculos e televisores até telefones celulares e automóveis. E estas mediações tecnológicas não nos levam tanto às ‘próprias coisas’ que a fenomenologia clássica ansiava, mas sim a uma ajuda para construir o que é real para nós. Afinal, muitas percepções mediadas não têm contrapartida na realidade cotidiana. Os radiotelescópios, por exemplo, detectam formas de radiação que são



invisíveis ao olho humano e precisam ser ‘traduzidas’ pelo dispositivo antes que os astrônomos possam percebê-las e interpretá-las. Não há aqui nenhuma percepção ‘original’ mediada por um dispositivo; a própria percepção mediada é o ‘original’. As investigações fenomenológicas deste tipo de mediação não podem ter como objetivo regressar ‘às próprias coisas’, mas sim esclarecer a estrutura da mediação tecnológica e as suas implicações hermenêuticas" (2011, p. 15, tradução nossa).

Ihde, então, propõe um "perfil relacional", justamente ao entender que devemos pensar primeiramente no conjunto: "Eu-relação-mundo" (Ihde, 2017, p. 45). Relação essa que se dá justamente com o uso de artefatos e tecnologias – assim é possível superar a pureza de um conhecimento meramente entre “sujeito” e “objeto”, na medida em que é sempre mediado, constituído, entrelaçado e até mesmo reinterpretado por algum artefato. Nesse sentido, a fenomenologia “é *rigorosamente* relativista” (*Ibid.*, p. 47, grifos do autor), justamente por estabelecer uma ontologia relacional. Se estamos pensando no perfil relacional entre humanos, tecnologias e mundo, também extraímos disso a “multiestabilidade” da tecnologia, a variedade de usos que um artefato pode assumir na experiência humana, em uma pluralidade de culturas e contextos (*Id.*, 2009, p. 16).

Verbeek (2011, p. 15-16) menciona que as relações entre humanos e o mundo não devem ser entendidas como interações entre sujeitos preexistentes que percebem e agem sobre um mundo de objetos já existente. Em vez disso, essas relações devem ser vistas como locais onde tanto a objetividade do mundo quanto a subjetividade daqueles que o experimentam são constituídas. O que o mundo “é” e o que os sujeitos “são” emergem da interação entre humanos e a realidade, resultando em uma “realidade interpretada” e uma “subjetividade situada”. A pós-fenomenologia, portanto, não apenas conecta sujeito e objeto pela ponte da intencionalidade, mas sobretudo promove uma fonte, na qual podem se constituir mutuamente. A partir da noção de "intencionalidade tecnológica" desenvolvida por Ihde, notamos não só a ausência de neutralidade dos artefatos, como percebemos também a sua influência real no comportamento dos usuários. Isso foi sintetizado por Carvalho:

Cabe também aqui observar que Ihde tematiza o que chamou de “intencionalidade tecnológica”, que significa a capacidade de as tecnologias e seus artefatos também direcionarem ou influenciarem, por algumas de suas características próprias, os seus usuários, gerando também alterações culturais. Tais mudanças culturais podem ser desde modificações no estilo de escrever – a depender de que se use uma pena,



uma máquina de escrever ou um processador eletrônico de texto – até mudanças mais profundas, como a que Ihde aponta ter ocorrido com o advento das tecnologias de comunicação, informação e imagéticas mediando diariamente nosso mundo da vida, transformando a cultura ocidental em “pluricultura” [...] (2020b, p. 62).

Deste modo, a experiência mais cotidiana e imediata dos indivíduos, sua *micropercepção*, está intrinsecamente relacionada ao seu contexto histórico e cultural, a *macropercepção*, que carrega consigo suas possibilidades tecnológicas. Para Don Ihde, essas duas formas de experiência não são entidades separadas, mas sim dimensões interdependentes da vida humana: “ambas as dimensões da percepção estão intimamente conectadas e entrelaçadas. Não existe micropercepção (sensorial-corpórea) sem sua localização junto ao campo da macropercepção e não há macropercepção sem o seu foco microperceptivo” (2017, p. 53). Reafirmamos, assim, o entendimento de que humanos e artefatos se moldam mutuamente³.

Em consequência disso, as contribuições pós-fenomenológicas de Don Ihde avançam significativamente os estudos em filosofia da técnica, equiparando ciência e tecnologia (tecnociência⁴), estabelecendo uma relação simétrica entre humanos e não-humanos (portanto, materialmente sensível) e refletindo o caráter concreto dos artefatos. Esse movimento, conhecido como “virada empírica”, possibilitou uma crítica importante à visão clássica, centrada no pessimismo sobre a tecnologia e voltada para suas condições de possibilidade, logo, transcendentalista. A ontologia inter-relacional proposta por Ihde pressupõe que tanto a micropercepção (imediata e pessoal) quanto a macropercepção

³ Para nossa discussão, também é relevante citar que Ihde (2017) identifica quatro tipos de relações que os humanos têm com a tecnologia: as *Relações de Incorporação*, onde a tecnologia se torna quase transparente e incorporada à percepção do usuário, como óculos ou próteses; as *Relações Hermenêuticas*, em que a tecnologia atua como mediador de interpretação, fornecendo representações do mundo que devem ser interpretadas, como termômetros ou radares; as *Relações de Alteridade*, onde a tecnologia é experimentada como uma entidade quase independente, um outro, como robôs ou assistentes virtuais; e as *Relações de Fundo*, em que as tecnologias operam em segundo plano, afetando a experiência do mundo de maneira indireta, como sistemas de aquecimento ou redes elétricas. Disso extraímos a complexidade da interação entre humanos e tecnologias, mostrando como diferentes artefatos mediam nossa percepção e experiência do mundo de formas variadas e contextualmente dependentes.

⁴ Esse conceito é mais profundamente abordado em seu trabalho publicado em 2009, na qual defende que, na prática científica moderna, os instrumentos tecnológicos desempenham um papel fundamental na construção do conhecimento científico. Em vez de situar a ciência e a tecnologia como esferas separadas, Ihde propõe que elas são co-constitutivas, isto é, a ciência avança através do desenvolvimento e do uso de tecnologias, e estas tecnologias, por sua vez, são moldadas pelas necessidades e descobertas científicas. Cf.: IHDE, Don. *Postphenomenology and technoscience: the Peking University lectures*. Albany, Suny Press, 2009.



(cultural e histórica) humanas estão incorporadas em artefatos, moldando-se mutuamente. Se os artefatos estão entrelaçados em nossa existência, seria possível dizer que possuem moralidade? Verbeek extrai de Ihde essa reflexão implícita, suscitando outra questão: a ética humanista, que considera consciência e liberdade como critérios de ação, é suficiente para a reflexão moral das sociedades contemporâneas?

VERBEEK: O PENSAMENTO HUMANISTA E A MORALIDADE TECNOLÓGICA

Em seu livro *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things* (2011), Verbeek aborda a intersecção entre ética e tecnologia através da perspectiva pós-fenomenológica, enfatizando explicitamente a moralidade inerente aos artefatos e sua capacidade de mediar ações e experiências humanas. Verbeek propõe uma análise mais empírica e concreta das tecnologias, influenciado pelo trabalho de Don Ihde. Ele argumenta que a tecnologia não é moralmente neutra, mas sim um agente que co-constitui a realidade social e as práticas éticas, sugerindo que os artefatos possuem uma dimensão moral que deve ser reconhecida e examinada. Nossa proposta é justamente mostrar que há uma tese implícita e insuficientemente desenvolvida em Ihde sobre a questão moral – ele corretamente contribui para o entendimento do nosso entrelaçamento com a tecnologia e a sua influência na nossa vida cotidiana (2017, p. 16) mas também prosseguimos entendendo que Verbeek,

[...] dando sequência à *perspectiva de Ihde* (1990), avança a reflexão de modo a dar conta de como a existência humana está sempre entrelaçada com tecnologias, ampliando para o contexto moral a *pós-fenomenologia*. A percepção do mundo, como o mundo aparece aos humanos, e a ação no mundo, como os homens atuam no mundo, estão sempre constituídas e transformadas pelas tecnologias em maior ou menor grau; por isso, devemos prestar atenção com mais cuidado a como as tecnologias concretas se efetivam no mundo humano (Carvalho, 2020b, p.62, grifos do autor).

Veremos que a visão pós-fenomenológica do filósofo holandês propõe uma responsabilidade compartilhada entre *designers*, usuários e tecnologias na configuração das práticas sociais e morais, e foge de uma tecnofobia ou pessimismo presentes na visão da filosofia clássica da técnica. Em virtude disso, Verbeek (2011) aprofunda a discussão sobre



a moralidade da tecnologia ao utilizar como exemplo o impacto do ultrassom na experiência da gravidez e nas decisões morais dos pais. O filósofo argumenta que o procedimento não é apenas uma ferramenta de visualização, mas um agente ativo na construção da realidade e das práticas éticas. Ele destaca que a tecnologia "constitui o feto como um possível paciente e, em alguns casos, seus pais como tomadores de decisões sobre a vida de seu filho ainda não nascido" (2011, p. 16, tradução nossa).

Essa mudança na percepção do feto, de um ser em desenvolvimento para um paciente, transforma a experiência da gravidez e introduz novas questões morais. A possibilidade de detectar anomalias fetais por meio do ultrassom levanta dilemas éticos complexos sobre a continuidade da gravidez e a qualidade de vida do futuro bebê. A decisão de abortar ou não, por exemplo, é influenciada pela forma como a tecnologia molda a percepção dos pais sobre o feto e sua saúde. Verbeek (2011) conclui que o ultrassom, como outras tecnologias, não é moralmente neutro, mas um mediador ativo na construção de novas realidades e práticas éticas. A própria noção de relação hermenêutica, já citada por Ihde, ganha uma aplicação empírica nesse exemplo, dado a nova forma de representar os bebês – em Verbeek, destacam-se os aspectos e decisões morais que essa nova interpretação possibilita. Todavia, tais objetos e técnicas ainda não são suficientemente considerados em nossas reflexões:

A afirmação de que os artefatos tecnológicos podem ter moralidade levanta imediatamente a suspeita de que se adere a uma forma retrógrada de animismo, que concede as coisas um espírito. Objetos materiais não têm mentes ou consciência, carecem de livre arbítrio e intencionalidade e não podem ser responsabilizados por suas ações; logo, eles não podem ser partes integrantes da comunidade moral, diz o argumento. Ao mesmo tempo, porém, as tecnologias ajudam a moldar nossa existência e as decisões morais que tomamos, o que lhes confere inegavelmente uma dimensão moral. Chegou a hora, portanto, de desenvolver um quadro ético para conceituar essa relevância moral da tecnologia. Como podemos fazer justiça às dimensões morais dos objetos materiais? (*Ibid.*, p. 2, tradução nossa)

A natureza relacional entre humanos e tecnologias molda não apenas nossas ações e percepções, mas também os valores e princípios que guiam nossas escolhas. O *design* tecnológico, ao abrir um leque de futuros possíveis, carrega em si uma dimensão ética que transcende a mera instrumentalidade. As tecnologias, portanto, não são meras ferramentas,



mas agentes ativos na configuração daquilo que consideramos moralmente desejável e na definição do que significa florescer como seres humanos. Essa co-constituição da agência moral se dá em um espaço compartilhado por humanos e não-humanos, onde as tecnologias, como entidades materiais e simbólicas, desempenham um papel crucial na mediação de nossas práticas e na expansão de nossas possibilidades éticas: “Em vez de olhar apenas para os humanos, devemos começar a reconhecer que as entidades não humanas estão repletas de moralidade” (Verbeek, 2011, p. 2, tradução nossa). Precisamos, deste modo, demonstrar a insuficiência da ética humanista no contexto material das sociedades hodiernas.

É reconhecido que o humanismo, baseado em valores como autodeterminação, integridade e responsabilidade, apresenta questões essenciais para a cultura na articulação da dignidade e respeito pelos seres humanos. No entanto, a ética contemporânea baseada em uma metafísica humanista precisa ser superada para incluir a dimensão moral dos objetos e sua mediação da moralidade dos sujeitos. Do ponto de vista empírico-filosófico, a ética não pode ocupar uma posição externa em relação à tecnologia, a partir da qual pudesse avaliar as tecnologias em termos de normas e valores pré-estabelecidos. Em vez disso, a ética deve estar ciente das maneiras pelas quais ela própria é um produto da tecnologia (*Id.*, 2010, p.51). Logo, Verbeek coloca uma questão crucial: “Como podemos ir além do foco humanista na ética sem abdicar do papel inegavelmente crucial dos seres humanos nas ações e decisões morais?” (2011, p.27, tradução nossa).

Em *Moralizing Technology*, a base da crítica ao humanismo situa-se na problematização de Latour e Heidegger à metafísica modernista. Eles demonstram que o pensamento moderno impõe uma separação artificial entre sujeitos e objetos, descortinando a intrincada teia de relações que interliga humanos e não humanos em uma realidade híbrida⁵. Ao desafiar essa dicotomia, descobrimos a natureza complexa e interdependente do mundo, onde a influência mútua entre esses elementos é fundamental para a compreensão da realidade. Essa perspectiva questiona a visão tradicional que isola o ser humano do seu entorno, abrindo caminho para uma ética da tecnologia não humanista (ou pós-humanista), pela óptica de Verbeek (2011). Afinal, para compreender essa realidade

⁵ No pensamento moderno, sobretudo com as considerações de Descartes e a separação entre *res cogitans* e *res extensa*, o real é apenas aquilo que pode ser observado através de um sujeito; o mundo externo se torna uma representação: “Para se compreender como um sujeito diante de objetos, um ato explícito de separação é necessário. Os humanos não estão mais “em” seu mundo de forma autoevidente, mas mantêm uma relação com ele, embora distanciados” (VERBEEK, 2011, p.28, tradução nossa).



complexa, é preciso analisar as relações mútuas entre seus elementos, como é afirmado pelo autor (2011, p. 29, tradução nossa): "a única maneira adequada de entendê-lo é em termos de seu caráter híbrido".

A divisão moderna entre sujeitos conscientes "dentro" e objetos mudos em um mundo "lá fora" tem implicações significativas para as discussões morais, deslocando a responsabilidade ética para o sujeito. A pergunta central torna-se "como devo agir?", com a *res cogitans*⁶ julgando e calculando até que ponto suas ações no mundo exterior são moralmente corretas, sem que esse mundo tenha relevância moral em si mesmo (*Ibid.*, p. 30). Assim, durante o desenvolvimento da ética moderna, duas abordagens principais emergem, cada uma centrada em um polo da dicotomia sujeito-objeto: A abordagem deontológica, que se concentra no sujeito puro e racional da ação; e a abordagem consequencialista, que busca seu fundamento na objetividade. Enquanto a deontologia foca no "interior", na razão humana, o consequencialismo enfatiza a realidade "exterior" e objetiva.

Na leitura de Verbeek, Immanuel Kant exemplifica a abordagem deontológica com sua ênfase na vontade do sujeito submetida a uma lei universalmente válida, mantida "pura" e livre de influências externas. Kant argumenta que conceitos morais devem ser originados *a priori* na razão, sem interferências empíricas, preservando a pureza do julgamento moral. Nesse sentido, a moralidade é um processo de julgamento autônomo, isolado do mundo exterior (Verbeek, 2011, p. 31). Por outro lado, a ética consequencialista não busca apoio na vontade pura do sujeito, mas na avaliação objetiva das consequências das ações humanas. Diferentes variantes, como o utilitarismo hedonista, pluralista e preferencial, buscam determinar qual ação no mundo "lá fora" traz as consequências mais desejáveis para as pessoas (Verbeek, 2011, p. 32). Apesar de suas diferenças, todas as variantes compartilham a ambição de avaliar as consequências das ações para tomar decisões moralmente fundamentadas.

Em resumo, "Ambas as abordagens tomam como ponto de partida um ser humano solitário que está focado no funcionamento de seus próprios julgamentos subjetivos ou nas

⁶ Para os leitores menos familiarizados com a filosofia moderna ou com o vocabulário cartesiano, *res cogitans* pode ser traduzido como "coisa pensante" ou "substância pensante". Nesse contexto, deve-se entender como consciência ou subjetividade. De maneira análoga, a expressão *res extensa* se traduz como "coisa extensa", referindo-se ao mundo material e físico.



consequências objetivas de suas ações” (Verbeek, 2011, p.31, tradução nossa). Verbeek, entretanto, critica essa visão humanista por negligenciar a influência dos artefatos tecnológicos na formação das ações e decisões humanas. Recuperando a noção de *mediação material*, ele propõe que se vá além do humanismo estritamente moderno. Parafraseando o próprio Kant, para depois contrapô-lo: “a ética sem sujeitos é cega, mas a ética sem objetos é vazia. [...] A ação mediada não é amoral, mas é antes o lugar preeminente onde a moralidade se encontra na nossa cultura tecnológica” (Verbeek, 2011, p.39, tradução nossa). Nesse ponto, Verbeek não pretende repetir fielmente Kant, mas sim mostrar que uma ética que desconsidere o papel dos artefatos é incompleta. Tecnologias, como a já citada ultrassonografia obstétrica, não são meramente passivas, mas cruciais para fundamentar as escolhas morais, refutando a noção de que a ética seja exclusivamente um juízo autônomo:

Deste caráter interligado, podem ser discernidas duas linhas importantes de pensamento em uma ética pós-humanista: projetar tecnologias que mediam moralmente (projetando o humano no não-humano) e usar tecnologias que mediam moralmente de maneiras deliberadas (coformando os papéis do não-humano no humano). Essas duas linhas podem parecer refletir a distinção modernista entre um sujeito que reflete ativamente e um mundo passivamente projetado. Mas, em vez de reforçar essa distinção, uma ética pós-humanista visa pensar ambos os polos juntos, concentrando-se em suas conexões e inter-relações (*Ibid.*, p.40, tradução nossa).

O pré-requisito fundamental para essa ética ampliada exige uma mudança que deve ir além das estruturas linguísticas de julgamento moral e incorporar o *design* de infraestruturas materiais para a moralidade. Quando a matéria é moralmente significativa, o *design* torna-se a atividade moral por excelência. Verbeek afirma que “a ética deixa de ser apenas uma questão de reflexão etérea e passa a ser também uma experimentação prática, na qual o subjetivo e o objetivo, o humano e o não-humano se entrelaçam” (*Ibid.*, p. 40, tradução nossa). A ética, portanto, não é apenas uma reflexão teórica, mas também uma prática experimental que integra o subjetivo e o objetivo, o humano e o não-humano.

ACOMPANHAMENTO TECNOLÓGICO: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O HUMANISMO E O FUTURO DA ÉTICA

A crítica de Verbeek à metafísica humanista não é isolada; já vimos que ele deve



muito de suas considerações tanto ao movimento iniciado por Ihde, e corroborado por nomes como Achterhuis e Bruno Latour, que abriram espaço para o valor de entidades não-humanas em nossas reflexões. Também podemos encontrar paralelos preciosos na obra da filósofa americana Shannon Vallor, que problematiza as soluções defendidas pelo deontologismo kantiano e pelos utilitaristas, ao destacar que ambas dependem de princípios fixos e regras como árbitros finais do julgamento moral. Segundo Vallor, eles falham ao confrontar dilemas morais complexos e situações que desafiam essas regras rígidas. A ética kantiana, por exemplo, é famosa por seu imperativo categórico, que proíbe a mentira mesmo em situações extremas, como quando um assassino inquiridor bate à porta. De forma semelhante, o utilitarismo pode justificar ações moralmente repugnantes, como a execução brutal de um bode expiatório para maximizar a felicidade geral (Vallor, 2016, p. 45-50).

Vallor sugere que essas teorias muitas vezes exigem imparcialidade na ponderação de interesses concorrentes, o que as torna distantes das intuições morais comuns. Além disso, as mudanças tecnológicas rápidas e a opacidade tecnossocial⁷ do século XXI tornam a aplicação de tais princípios cada vez mais difícil e, muitas vezes, impraticável. Em contraste, a ética das virtudes não se prende a princípios fixos, mas vê as regras morais como reflexões imperfeitas dos padrões de raciocínio exibidos por pessoas virtuosas. Essa visão respeita as problemáticas morais contemporâneas por estar baseada em valores comuns a tradições orientais e ocidentais – como o budismo, o confucionismo e as heranças das tradições greco-romanas –, portanto, são flexíveis e adaptáveis aos diferentes contextos culturais e tecnológicos (Vallor, 2016, p. 60-65). Essa crítica é relevante para a proposta de Verbeek; como Vallor, ele também destaca a proposta da ética das virtudes⁸, sugerindo que precisamos incorporar os artefatos tecnológicos em nossas considerações morais para uma boa vida, reconhecendo sua agência e impacto na formação de valores humanos. Ambos

⁷ Ponto nevrálgico na obra de Vallor, este termo refere-se à interdependência e coevolução das tecnologias e das práticas sociais. Cf.: VALLOR, Shannon. *Technology and the Virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. New York, Oxford University Press, 2016.

⁸ Em *Moralizing Technology*, sobre a ética das virtudes: “Esta orientação humanista difere radicalmente de sua predecessora: a ética das virtudes clássica e medieval. Nessa última, o que era central não era a questão da ação correta, mas a questão da vida boa. Esta questão não parte de uma separação entre sujeito e objeto, mas do caráter interligado de ambos. Afinal, uma vida boa é moldada não apenas com base nas decisões humanas, mas também com base no mundo em que se desenrola (de Vries 1999). A forma como vivemos é determinada não apenas pela tomada de decisões morais, mas também pelas múltiplas práticas que nos conectam ao mundo material em que vivemos. Isso faz da ética uma questão não de sujeitos isolados, mas, sim, de conexões entre os humanos e o mundo em que vivem” (2011, p.31, tradução nossa).



apontam para a necessidade de uma ética adaptada às realidades tecnológicas e sociais em constante evolução.

Deste modo, e baseado nos princípios pós-fenomenológicos de Don Ihde, *Moralizing Technology* expande os debates iniciados pela virada empírica para o entendimento das tecnologias em termos de sua mediação moral (2011, p.52-54). Assim é possível reconhecer o papel ativo das tecnologias nas práticas humanas sem reduzir às intenções subjetivas e sem caracterizar a moralidade como uma propriedade intrínseca das próprias tecnologias, que também é problemático. Artefatos, ao mediar as experiências comuns e individuais, também ajudam a formular questões morais e a encontrar respostas para elas. A noção de mediação endossa o papel ativo e relacional das tecnologias, que só podem funcionar no contexto de um ambiente para e no qual se situam.

Em virtude disso, Verbeek propõe uma abordagem ética que vai além da simples avaliação de suas consequências, sugerindo um modelo de "acompanhamento tecnológico", lembrando o filósofo belga Gilbert Hottois (2010, p.52). Este modelo enfatiza a necessidade de moldar a inter-relação entre humanos e tecnologias de maneira responsável, ao invés de simplesmente determinar a aceitabilidade moral de uma tecnologia específica. Desse modo, a ética deve focar na qualidade da interação entre humanos e tecnologia, refletindo a interdependência entre ambos, e não apenas proteger a humanidade dos seus possíveis efeitos adversos. Para Verbeek, trata de enriquecer as discussões da abordagem empírica a partir de reflexões normativas, como no trabalho de Andrew Feenberg, que ele cita de exemplo (2010, p.50). Em suas palavras,

Em vez de fazer da ética um guarda de fronteira que decide até que ponto os objetos tecnológicos podem ser permitidos no mundo dos sujeitos humanos, a ética deve ser direcionada para a qualidade da interação entre humanos e tecnologia. Isso não significa que toda forma de tal interação seja desejável, nem que devemos simplesmente desenvolver tecnologias aleatoriamente. Mas significa que devemos dar à ideia de que moralidade e tecnologia estão intimamente entrelaçadas um lugar central na reflexão normativa. E essa é, na minha opinião, exatamente a questão que a filosofia e a ética da tecnologia estão enfrentando no momento. Como integrar a abordagem empírico-filosófica da tecnologia com a reflexão normativa? Como fazer [...] mais uma virada após a virada empírica e a virada ética? (Verbeek, 2010, p. 51, tradução nossa).

Para seu funcionamento, é necessário um engajamento profundo entre os *designers*, engenheiros e usuários das tecnologias, de modo a antecipar os impactos sociais e morais



das inovações tecnológicas desde a fase de concepção até sua incorporação na sociedade. Afinal, “as tecnologias entram inevitavelmente em relações imprevisíveis com os seres humanos, nas quais podem desenvolver impactos inesperados e moralmente relevantes” (*Id.*, 2011, p.51, tradução nossa)⁹. Por conseguinte, uma ética de acompanhamento deve considerar tanto os efeitos desejados quanto os não intencionais, promovendo uma análise detalhada e contínua do impacto dessas tecnologias nas relações humanas e nas normas sociais (*Id.*, 2010, p.53-54).

Além disso, Verbeek caracteriza os avanços em tecnologias da informação e antropotecnologias (implantes cerebrais e diagnósticos pré-implantação) como suficientes para que questionemos as distinções tradicionais entre humanos e artefatos tecnológicos. Essas técnicas não apenas ampliam nossas capacidades, mas também reconfiguram o que significa ser humano. Portanto, não se trata apenas de avaliar a moralidade das tecnologias, mas de considerar o que queremos fazer de nós mesmos e como queremos viver com as tecnologias que desenvolvemos (2010, p.54).

Em suma, este artigo explorou a evolução da filosofia da tecnologia desde as abordagens clássicas até a pós-fenomenologia, com um foco particular nas contribuições de Don Ihde e principalmente Peter-Paul Verbeek. Discutimos como Ihde introduziu a ideia de co-constituição entre humanos e artefatos, sublinhando a relação bidirecional e contínua entre ambos. Verbeek, por sua vez, expandiu essa perspectiva ao incorporar a dimensão moral dos artefatos, argumentando que as tecnologias possuem uma intencionalidade emergente que influencia nossas decisões éticas e ações. A análise da mediação tecnológica demonstrou que a intencionalidade e a moralidade dos artefatos são co-produzidas através das interações entre humanos e tecnologias, resultando em uma ética híbrida que confuta o humanismo moderno tradicional. Compreendemos, a partir disso, como a pós-fenomenologia pode nos oferecer uma visão ampliada para entender e criticar a complexa

⁹ Um exemplo de *software* é o *FoodPhone*: um aplicativo para celulares onde se pode fotografar alimentos para saber a quantidade aproximada de calorias, auxiliando pessoas a perder peso. Ele demonstra que, além dos benefícios pretendidos, essas tecnologias podem gerar efeitos colaterais indesejados, como o aumento do estresse em situações de alimentação, buscas por um padrão ideal inalcançável de beleza, ou uma visão reducionista da saúde. Verbeek trata mais especificamente desse exemplo e outros semelhantes em outro artigo. Cf.: VERBEEK, Peter-Paul. Ambient Intelligence and Persuasive Technology: The Blurring Boundaries Between Human and Technology. *Nanoethics*, v. 3, n. 3, p. 231-242, dez. 2009. DOI: 10.1007/s11569-009-0077-8. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2837215/>. Acesso em 05 ago. 2024.



rede de relações que moldam nossa existência tecnológica contemporânea. Deste modo, "a ética da tecnologia deve ser uma ética do *design*, uma ética por outros meios" (*Id.*, 2011, p. 165).

Verbeek endossa, então, uma ética amoderna que integra análise empírica e reflexão normativa, permitindo que *designers* e usuários antecipem e avaliem os impactos sociais e culturais das tecnologias. Destacamos que os nossos padrões morais se desenvolvem em estreita interação com a tecnologia e que as decisões morais são co-moldadas pelo ambiente material em que vivemos. Para ele, a responsabilidade ética envolve acompanhar o desenvolvimento tecnológico de maneira adequada, equipando usuários e *designers* com ferramentas para antecipar e avaliar o papel mediador das tecnologias. Bem por isso que Verbeek, na conclusão de *Moralizing Technology* (*Ibid.*, p. 165), confronta a visão de Protágoras ("O homem é a medida de todas as coisas"), afirmando que, na cultura tecnológica atual, "as coisas também são a medida de todos os seres humanos" e que artefatos tecnológicos merecem um lugar valioso no coração da ética.

REFERÊNCIAS

- ACHTERHUIS, Hans. **American Philosophy of Technology: The Empirical Turn**. Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- CARVALHO, Helder B. A. De. A pós-fenomenologia: relações humano-tecnologia. In. OLIVEIRA, Jelson (org.). **Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas**. Caxias do Sul, Ed. Educus, 2020a.
- _____. Hans Jonas e o giro empírico da filosofia da tecnologia: notas para um diálogo com a pós-fenomenologia. **Filosofia Unisinos**, v.21, p.56-71, 2020b. DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2020.211.06>. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2020.211.06>. Acesso em 05/08/2024.
- IHDE, Don. **Postphenomenology and technoscience: the Peking University lectures**. Albany, Suny Press, 2009.
- _____. **Tecnologia e o mundo da vida: do jardim à terra**. Trad. de Maurício Fernando Bozatski. Chapecó: Ed. da Universidade Federal da Fronteira Sul, 2017.
- VALLOR, Shannon. **Technology and the Virtues: A philosophical guide to a future worth wanting**. New York, Oxford University Press, 2016.
- VERBEEK, P.-P. Accompanying Technology: Philosophy of Technology after the Ethical Turns. **Techné: Research in Philosophy and Technology**, v. 14, n. 1, p. 49-54, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/techne20101417>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- _____. Ambient Intelligence and Persuasive Technology: The Blurring Boundaries Between Human and Technology. **Nanoethics**, v. 3, n. 3, p. 231-242, dez. 2009. DOI: 10.1007/s11569-009-0077-8. Acesso em: 24 jun. 2024. Disponível em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2837215/>. Acesso em 05 ago. 2024.



_____. **Moralizing Technology:** Understanding and Designing the Morality of Things. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

_____. **What Things Do:** Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design. Pennsylvania, Penn State University Press, 2005.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7976>

ENTRE LOUCURA E RAZÃO: EXCLUSÃO DO OUTRO NO DEBATE POLÍTICO

Madness and Reason: exclusion of the other in political debate

Paloma dos Santos Machado¹

RESUMO

Ao longo do tempo, a loucura tem sido utilizada não apenas como uma categoria médica ou psicológica, mas também como um poderoso dispositivo de controle social e deslegitimação. Rotular alguém como louco ultrapassa os limites do campo da saúde e se torna uma estratégia eficiente para silenciar, desqualificar opiniões e invalidar discursos. A construção simbólica da loucura, portanto, revela-se não apenas como um diagnóstico, mas como um mecanismo de repressão, que sustenta e legitima narrativas capazes de reforçar estigmas e discursos preconceituosos. No cenário político contemporâneo, os mecanismos de exclusão não se manifestam apenas de forma direta, mas cada vez mais por meio de estratégias discursivas sutis e sofisticadas. A escolha de palavras, os termos empregados, as omissões e os enquadramentos específicos tornam-se instrumentos eficazes de marginalização, contribuindo para que determinados grupos sejam sistematicamente colocados à margem da sociedade.

Palavras-chave: Política; loucura; exclusão; deslegitimação.

ABSTRACT

Over time, madness has been used not only as a medical or psychological category, but also as a powerful device of social control and delegitimization. Labeling someone as mad goes beyond the boundaries of the health field and becomes an effective strategy to silence, discredit opinions, and invalidate discourses. The symbolic construction of madness, therefore, reveals itself not merely as a diagnosis, but as a mechanism of repression that sustains and legitimizes narratives capable of reinforcing stigmas and prejudiced discourses. In the contemporary political arena, mechanisms of exclusion do not manifest themselves only in direct forms, but increasingly through subtle and sophisticated discursive strategies. The choice of words, the terms employed, omissions, and specific framings become effective instruments of marginalization, contributing to the systematic relegation of certain groups to the margins of society.

Keywords: Politics; madness; exclusion; delegitimization.

INTRODUÇÃO

A partir das reflexões de Michel Foucault, especialmente em *História da Loucura*, a filosofia política permite compreender a loucura como um mecanismo histórico e simbólico de exclusão nas relações de poder. Desde a Idade Moderna, a sociedade

¹ Graduanda em Licenciatura Plena em Filosofia (UFPI). E-mail: palomaachado@gmail.com



ocidental construiu uma separação entre razão e desrazão, relegando os sujeitos considerados loucos à marginalidade, ao silêncio e à deslegitimação de suas vozes. Essa exclusão não se limita ao campo médico, mas se manifesta também por meio da linguagem e dos discursos, que operam como instrumentos de manutenção de desigualdades sociais e políticas. Na contemporaneidade, tais mecanismos persistem no debate público e político, sobretudo por meio da patologização e da desqualificação simbólica de discursos dissidentes, rotulados como delírios ou irracionalidades. Ao serem associados à loucura, opositores são excluídos do espaço legítimo de debate, tornando-se invisibilizados, ridicularizados ou desacreditados, o que reforça práticas de controle e silenciamento no campo político.

A LOUCURA COMO RECURSO DISCURSIVO PARA DESLEGITIMAÇÃO

A filosofia política, especialmente a partir das reflexões de Michel Foucault, oferece importantes instrumentos para compreender como a loucura é utilizada como um mecanismo de exclusão nas relações de poder. Em sua obra *História da Loucura*, Foucault demonstra que, desde a Idade Moderna, a sociedade ocidental construiu uma cisão entre razão e desrazão, relegando a loucura a um lugar de marginalidade, silêncio e deslegitimação.

Quando essa lógica é aplicada ao campo político, o dissidente — aquele que desafia o discurso dominante — passa a ser percebido como uma ameaça à ordem racional. Ao ser rotulado como “louco”, ele é automaticamente excluído do espaço legítimo de debate. Deixa de ser um interlocutor válido e passa a ser tratado como alguém irracional, cuja voz não deve ser considerada, mas sim controlada, desqualificada ou ridicularizada.

No entanto, a associação entre loucura e deslegitimação política não se limita a uma questão retórica: trata-se de uma estratégia discursiva historicamente operante para excluir sujeitos e discursos considerados indesejáveis no espaço político. Desde a modernidade, como analisou Michel Foucault em sua obra *História da Loucura*, a racionalidade ocidental instituiu uma separação rigorosa entre razão e desrazão. Esse processo não apenas marginalizou o “louco” nos campos médico e social, mas também



consolidou uma estrutura simbólica capaz de deslocar qualquer sujeito fora da norma para um lugar de silêncio e invisibilidade.

No campo político, essa lógica permanece ativa por meio de discursos sutis e eficazes, que visam neutralizar a legitimidade do outro enquanto agente racional. Essa estratégia não se baseia no confronto argumentativo, mas na desqualificação prévia, retirando do dissidente o direito à escuta, à participação e ao reconhecimento público.

A razão não pode atestar a existência da loucura sem comprometer-se ela mesma nas relações da loucura. O desatino não está fora da razão, mas ela, justamente, investido, possuído por ela, e coisificado. Para a razão, é aquilo que há de mais interior e também de mais transparente, de mais oferecido. Enquanto a sabedoria e a verdade são sempre indefinidamente recuadas pela razão, a loucura nunca é nada do que a razão pode ter dela mesma. (Foucault, 2019, p. 379)

A razão ocidental constrói a loucura como um “outro” inferior e controlável, a fim de se afirmar como legítima, superior e racional. No entanto, ao fazer isso, revela que sua própria identidade depende da exclusão da loucura. Em outras palavras, a razão só pode existir como tal na medida em que define e isola aquilo que considera irracional. Essa relação não é neutra, tampouco busca a verdade: trata-se de uma dinâmica de poder.

A citação de Foucault evidencia que a loucura é, antes de tudo, uma construção simbólica produzida pela razão para excluir sujeitos considerados desviantes — o que também se estende ao campo político. Nesse contexto, partidos, movimentos e organizações que disputam o poder muitas vezes não se concentram na legitimação de suas próprias ideias ou programas, mas atuam prioritariamente para deslegitimar o adversário. O recurso ao discurso da irracionalidade, da histeria ou da loucura torna-se, assim, uma estratégia eficaz de exclusão política.

Mas aqui surge um primeiro problema: em que medida e até que ponto, o denominador comum da deslegitimação sinaliza um fenômeno verdadeiramente novo e não a recorrência, sob outras formas e em um contexto histórico diferente, de um fator constitutivo desde as origens da democracia ocidental? Lidar com um ponto nevrálgico como a deslegitimação em um campo que não é apenas político, mas eminentemente histórico-comparativo linguístico, requer, antes de tudo, uma advertência preliminar. (Marramao, 2021, p. 192)

Dessa forma, o autor aponta que a deslegitimação — entendida como o processo



pelo qual instituições, sistemas e governos deixam de gozar da confiança, da credibilidade e da aceitação social — não deve ser interpretada como uma anomalia, um desvio circunstancial ou uma patologia transitória. Ao contrário, configura-se como um vetor estrutural e constitutivo da própria dinâmica democrática. Longe de se restringir a um fenômeno episódico ou a um mero sintoma da suposta decadência das democracias contemporâneas, a deslegitimação deve ser compreendida como uma categoria analítica fundamental, cuja recorrência atravessa tanto os processos históricos quanto os regimes discursivos que moldam a gramática da modernidade política ocidental.

Todavia, as práticas de deslegitimação que atravessam as sociedades democráticas se desenvolvem, inevitavelmente, ao longo de uma linha tênue, ambígua e instável, situada na confluência entre direito, política e moral. Esse espaço simbólico híbrido é profundamente atravessado por contaminações ideológicas, construções narrativas simplificadoras e retóricas sistematicamente orientadas para o descrédito do outro. Nesse contexto, a história — enquanto repertório de sentidos e de legitimidades — é mobilizada de forma seletiva, frequentemente arbitrária, operando como instrumento estratégico de autolegitimação, sobretudo potencializado pelas dinâmicas aceleradas das novas tecnologias de comunicação. Assim, a dualidade constitutiva entre legitimação e deslegitimação estrutura-se como um dispositivo central no desenvolvimento da esfera pública, sempre em função das coordenadas históricas, culturais e tecnológicas de cada época. Este processo articula sistemas discursivos e práticas simbólicas orientadas, em última instância, à desestabilização do adversário, subtraindo-lhe poder, credibilidade e agência política.

Nesse jogo de forças, a deslegitimação se configura como uma verdadeira tecnologia discursiva de poder. Para Foucault o poder não é uma entidade fixa mas uma relação dinâmica que atravessa as relações humanas produzido verdades, normas e subjetividade, cujo objetivo fundamental consiste na produção da impotência simbólica do adversário, promovendo seu deslocamento para além dos marcos socialmente reconhecidos como racionais, válidos ou aceitáveis no campo do debate público. É precisamente nesse ponto que a categoria de loucura assume centralidade analítica. Longe de ser compreendida unicamente como uma condição clínica ou patológica, a loucura emerge, sobretudo, como uma construção social, política e epistêmica, operando enquanto



dispositivo histórico de exclusão, silenciamento e neutralização da diferença. Trata-se de um mecanismo que retira do outro não apenas a legitimidade do seu discurso, mas também seu próprio estatuto de sujeito dotado de razão, agência e pertencimento à ordem simbólica vigente.

No campo da deslegitimação, o adversário não é apenas objeto de confronto argumentativo, mas é frequentemente lançado à condição de irracionalidade, sendo rotulado como louco, delirante ou fanático, e, portanto, considerado incapaz de participar dos parâmetros da racionalidade democrática. Essa operação não é contingente, tampouco accidental; ao contrário, trata-se de um mecanismo estrutural que desloca o outro para o território da desrazão, subtraindo-o do espaço da interlocução legítima e, conseqüentemente, do próprio pacto democrático. Nessa lógica, a loucura não se reduz a um simples rótulo pejorativo, mas se converte em um instrumento potente de aniquilação simbólica, capaz de transformar o conflito político — que deveria se dar no campo da argumentação — em uma dinâmica de exclusão, silenciamento e desumanização.

Por outro lado, a loucura também se manifesta como sintoma e reflexo das crises internas que atravessam os próprios processos de deslegitimação, especialmente quando as regras que sustentam o debate político se veem profundamente corroídas. Nesse contexto, a confiança nas instituições é progressivamente substituída por uma suspeição generalizada, alimentada pela proliferação de narrativas fragmentadas, muitas vezes contraditórias, que produzem uma espécie de loucura difusa, na qual a linha que separa a verdade da falsidade torna-se cada vez mais tênue, instável e permanentemente tensionada. O espaço público, então, se converte em um território onde tudo pode ser afirmado, contestado e ressignificado, frequentemente sem qualquer compromisso com a coerência interna, a verificação empírica ou a verdade factual, se refere aos fatos concretos que serão confirmados por meio de evidências ou experiências diretas.

Em síntese, a concepção de loucura — enquanto construção histórica da desrazão e dispositivo epistêmico de controle — revela-se absolutamente central para a compreensão dos modos como opera a deslegitimação nas sociedades contemporâneas. Nesse cenário, a loucura deixa de ser uma mera metáfora retórica e assume a forma de uma prática discursiva concreta, materializada em dinâmicas midiáticas, jurídicas, políticas e culturais que não apenas definem quem possui o direito de ser ouvido, mas também determinam quem será sistematicamente silenciado, desqualificado e expulso do



espaço da interlocução legítima.

É claro que sabemos, numa sociedade como a nossa, da existência de procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é o interdito. Temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja. Tabu do objecto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: jogo de três tipos de interditos que se cruzam, que se reforçam ou que se compensam, formando uma grelha complexa que está sempre a modificar-se. Basta-me referir que, nos dias que correm, as regiões onde a grelha mais se aperta, onde os quadrados negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: longe de ser um elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, é como se o discurso fosse um dos lugares onde estas regiões exercem, de maneira privilegiada, algumas dos seus mais temíveis poderes. O discurso, aparentemente, pode até nem ser nada de por aí além, mas no entanto, os interditos que o atingem, revelam, cedo, de imediato, o seu vínculo ao desejo e o poder. (Foucault, p. 2, 1996)

O discurso não é uma manifestação espontânea nem neutra; ao contrário, está profundamente imerso nas relações sociais, funcionando como um instrumento de poder, controle e exclusão. Conforme analisa Foucault, toda sociedade institui mecanismos que delimitam, regulam e hierarquizam não apenas o que pode ser dito, mas também quem detém o direito de falar e em quais circunstâncias. O campo discursivo nunca é inteiramente livre, pois é atravessado por normas, códigos e restrições — explícitas ou sutis — que condicionam sua produção e circulação. Existem contextos específicos, social e historicamente determinados, que legitimam determinados discursos, enquanto, fora desses marcos, a mesma fala pode ser desqualificada, interditada ou até criminalizada.

Embora o discurso aparente ser apenas um instrumento de comunicação ou expressão, na realidade ele constitui um espaço privilegiado de exercício do poder. O simples fato de existir censura, controle e mecanismos de regulação sobre aquilo que pode ser dito evidencia sua estreita vinculação tanto com as dinâmicas do poder quanto com os jogos do desejo. Em última instância, quem controla o discurso, vale ressaltar, que o discurso não é apenas um conjunto de palavras, mais sim, um conjunto de práticas que produzem, saberes, verdades e significados sobre a realidade, o poder opera por meio do discurso definindo normas, regulando comportamentos, produzindo verdades que silenciam os indivíduos, moldando as subjetividades e de organizar simbolicamente a própria vida social.



que é identificado como louco foi sistematicamente excluído da ordem da razão e, por conseguinte, privado do direito à fala pública válida. Sua palavra perde valor, sendo deslocada para o campo do ruído, do delírio e do desvario — situada fora dos parâmetros do que é socialmente reconhecido como racional, legítimo ou verdadeiro. Da mesma forma que existem tabus temáticos, também operam tabus subjetivos: determinados sujeitos são interditados de participar da construção discursiva da realidade, seja por serem enquadrados como loucos, irracionais, fanáticos, radicais ou desviantes.

No campo político contemporâneo, essa lógica se reinscreve na prática recorrente de associar o adversário à irracionalidade, à insanidade ou ao delírio. Rotular alguém como “louco”, “paranoico”, “delirante” ou “fanático” não se reduz a um mero insulto — trata-se de uma poderosa estratégia discursiva que opera a expulsão simbólica desse sujeito do espaço da interlocução legítima, destituindo-o de autoridade, invalidando sua voz e, conseqüentemente, bloqueando sua capacidade de participação efetiva no debate democrático.

ESTRATÉGIAS SUTIS DE EXCLUSÃO NO DISCURSO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO

As estratégias de exclusão é uma abordagem importante para compreender como a linguagem pode ser usada não apenas como um meio de se comunicar, mas também para manter ou reforçar desigualdades sociais, políticas e culturais. Em *História da Loucura*, Foucault aponta como a sociedade ocidental, desde a Idade Clássica institui práticas de exclusão dos sujeitos considerados loucos, associando-os ao irracional e ao perigo, o louco cuja voz é desacreditada, deslegitimada e anulada no campo do discurso.

Os dispositivos de exclusão no campo da loucura permanecem operando na contemporaneidade através de mecanismos discursivos no debate público e político. No entanto, a desqualificação simbólica que rotula opositores como delirantes, loucos ou até mesmo extremistas é uma forma de desqualificar as suas falas sem necessariamente confrontar os seus argumentos, outra forma é a patologização do discurso que constitui que certas pautas políticas são tratadas como delírios ou loucura, deslocando o debate do campo racional para o da desrazão. A invisibilização de certos grupos que são mantidos fora dos espaços de fala e decisão, como se suas necessidades não fossem necessárias e importantes.



É também ao mundo moral, que pertence a loucura do justo castigo. Ela pune, através das desordens do espírito, as desordens do coração. Mas tem outros poderes: o castigo que ela inflige multiplica-se por si só na medida em que, punindo, ele mostra a verdade. A justiça desta loucura consiste no fato de que ela é verídica. (Foucault, 1972, p.44)

A desordem mental (loucura) é compreendida como uma consequência ou uma espécie de reflexo das desordens internas do sujeito especialmente de suas escolhas morais, consequentemente a perda da razão fosse um espelho da perda do autocontrole, os mecanismos de exclusão e controle, permanecem ativos só que de maneiras mais sutis. A sociedade atual é moldada por ideias de produtividade, eficiência e racionalidade, onde não tem espaço para aqueles que fogem da normalidade estabelecida, apesar dos discursos biomédicos e psicológicos, segue sendo um marcador de desvio, os indivíduos que manifestam sofrimento psíquico, comportamentos considerados desajustados são alvos de processos de medicalização, marginalizados e invisibilidade.

Entretanto, a punição da loucura não se limita ao campo da saúde mental, ela se expande para o campo social, político e cultural. O sujeito que não se encaixa seja por sua condição psicológica ou por discordâncias ideológicas, consequentemente a sua fala é considerada inválida, sua presença é tratada como incômoda e sua existência é silenciada. A mídia e as redes sociais e os discursos institucionais são um reforço para o estereótipo de louco, assim, se perpetua-se um modelo onde o controle do discurso é dada pela desqualificação subjetiva de quem a propaga.

Foucault nos ajuda a compreender que por trás do discurso pela busca pela sanidade, na verdade opera um dispositivo forte de poder que não apenas normatiza o corpo mais também a mente dos indivíduos, definido quem tem direito de ser ouvido, de existir plenamente e de participar da vida social. A recusa do outro por sua diferença mascarada de cuidado, de gestão médica ou de manutenção da ordem pública, assim o louco contemporâneo continua ocupando o seu lugar na exclusão.

Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos então verificar um deslocamento de seu ponto de aplicação; e através desse deslocamento, todo um campo de objetos recentes, todo um novo regime da verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos "científicos" se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir. (Foucault, 1987, p. 33)



Antes, o castigo recaía diretamente sobre o corpo (tortura e morte), com o tempo desloca-se para a mente, para o comportamento, para a alma é uma punição que busca transformar subjetividades, dessa forma, a punição deixa de ser puramente física, pública e violenta, e se torna baseada na vigilância, disciplina, controle psicológico e correção moral. Surge um saber especializado, onde médicos, psiquiatras e psicólogos, passam a participar de maneira ativa no diagnóstico de quem é recuperável ou irrecuperável.

Apesar, que as sociedades contemporâneas a loucura não ser tratada majoritariamente como um fenômeno sobrenatural ou puramente moral, como ocorria historicamente. Entretanto, ela não desaparece enquanto objeto de controle social, ao contrário ela é reorganizada dentro do processo de medicalização, que não apenas atravessa os campos de saúde, mas também da educação, do trabalho e das relações sociais. Se outrora ela era punida através do confinamento físico e do isolamento social, hoje assume novos contornos sob a lógica da medicalização, que transforma experiências subjetivas, sofrimentos e modos de existir em categorias clínicas e diagnósticas.

A medicalização surge como um mecanismo contemporâneo de gestão de diferenças, dos desconfortos, dos sofrimentos e dos desvios das normas sociais, o que antes era compreendida como categorias da natureza humana por exemplo: tristeza, agitação e melancolia, são agora transformados em categorias diagnósticas, síndromes e transtornos.

Isso, por sua vez, nos alerta para o fato de que medicalizar algo envolve uma série de etapas ou estágios. O primeiro estágio, segundo Conrad e Schneider, consiste em um comportamento — como o alcoolismo crônico — ser inicialmente definido como desviante, muitas vezes antes mesmo do surgimento de uma definição médica moderna, como o alcoolismo. No segundo estágio, a concepção médica desse comportamento desviante é divulgada em periódicos científicos da área da saúde. O estágio seguinte é crucial e exige a formulação de reivindicações sobre essa nova categoria de desvio médico, tanto por grupos de interesse médicos quanto não médicos, como os grupos de autoajuda. O quarto estágio envolve a legitimação dessa reivindicação, enquanto a medicalização se consolida no quinto estágio, quando o rótulo de desvio médico é institucionalizado. Esse último estágio se concretiza, por exemplo, quando essa designação de desvio passa a ser codificada em um sistema de classificação médica. O valor desse modelo sequencial reside no fato de que ele evidencia como as tentativas de definir o desvio como um problema médico são intensamente disputadas e seus resultados permanecem incertos (Conrad, 2007, p. 2).



O trecho apresentado explica como se dá o processo de medicalização, ou seja, a transformação de determinados comportamentos ou condições humanas em problemas médicos. Inicialmente, algo não é diretamente classificado como doença, mas sim interpretado como um comportamento desviante, ou seja, algo que contraria as normas sociais. A partir desse enquadramento, o comportamento passa a ser analisado sob uma ótica médica, por meio de estudos, pesquisas e publicações científicas que defendem que não se trata apenas de uma escolha pessoal ou uma falha moral, mas de um problema de saúde. Assim, fica evidente que o processo de medicalização não é exclusivamente técnico ou científico, mas sim um campo permeado por disputas, negociações e conflitos. Nem sempre há consenso sobre o que deve ou não ser considerado doença, pois esse processo envolve interesses econômicos, políticos e culturais.

O surgimento da psiquiatria como campo do saber está intrinsecamente ligado a um movimento histórico de captura da loucura pelo discurso da ciência, esse processo não elimina o estigma, mais reinscreve sob uma roupagem científica, legitimando novas formas de exclusão social e vigilância. No entanto, a medicalização amplia ainda mais os seus domínios, não se limitando apenas á loucura clássica, mas se estendendo a qualquer manifestação que escape as normas da racionalidade produtiva.

Essa transformação está ligada de maneira profunda com a concepção foucaultiana de saber e poder, o poder não opera apenas através da repreensão, mas também por meio de práticas que aparentemente cuida, trata e acolhem os indivíduos, a medicalização nesse sentido é um dispositivo da biopolítica que é um conceito para descrever o exercício do poder que tem como

foco a gestão da via, surgindo na modernidade como um poder que se exerce sobre a vida com o objetivo de controlar e organizar a sociedade, buscando gerir os corpos e torná-los dóceis, produzindo sujeitos adaptados as exigências da sociedade capitalista.

Sob a lógica neoliberal, o capitalismo transforma tudo em mercadoria, inclusive a saúde, o sofrimento e as subjetividades. Nesse contexto, a medicalização cria e alimenta mercados altamente lucrativos, como os de medicamentos, tratamentos, terapias, diagnósticos e serviços médicos, os quais passam a ser percebidos como indispensáveis para a vida contemporânea. A expansão desse processo está diretamente relacionada à desregulamentação dos mercados e à busca constante por novas fontes de lucro. Nesse cenário, a indústria farmacêutica exerce um papel central, investindo de forma massiva em



estratégias de marketing e em campanhas de sensibilização, que promovem a transformação de experiências humanas em demandas médicas e, conseqüentemente, em consumo.

Além disso, a lógica do capitalismo contemporâneo reforça a ideia de que o sujeito deve ser permanentemente produtivo, eficiente e adaptado às demandas do mercado. Nesse contexto, qualquer manifestação de mal-estar psíquico ou desvio de comportamento é rapidamente diagnosticada e medicalizada. A medicalização, portanto, não atua apenas como um dispositivo de cuidado, mas também como uma estratégia de poder, cujo objetivo é disciplinar corpos e mentes, moldando-os para atender às exigências da lógica produtiva. Como consequência, a saúde deixa de ser um direito ou uma condição humana e passa a ser tratada como uma mercadoria, inserida nas dinâmicas de consumo e lucro.

O poder funda-se numa racionalidade que lhe é necessária e que transcende; ele está sempre entrelaçado com os saberes. Na perspectiva foucaultiana, os poderes exigem saberes que lhes são intrínsecos e imanentes; há, pode-se dizer, uma imbricada entre poder e saber.

A violência pode ter lá suas razões e pode até mesmo exigir saberes para se colocar em movimento; mas, nas ações violentas, a eventual racionalidade e os eventuais saberes mobilizados não são imanentes à própria ação. A ação violenta não se dá imbricada a saberes.

A tutela, por sua vez, segue uma racionalidade determinada por aqueles que a colocam em movimento. Mas os tutelados não precisam participar ativamente de tal racionalidade; no fundo, nem mesmo se espera que eles conheçam as razões que movem seus tuteladores e os saberes sobre os quais esses se apoiam. (Neto, 2013, p. 113)

Na perspectiva de Foucault, poder e saber estão profundamente interligados. O poder não se exerce de forma cega, arbitrária ou unicamente pela força; ele se fundamenta em saberes específicos. Quem detém o saber, conseqüentemente, exerce controle sobre aqueles que não o possuem. No entanto, para que esse controle seja legítimo e eficaz, é essencial que poder e saber estejam articulados, funcionando de maneira conjunta. Onde há exercício de poder, há também produção, organização e utilização de conhecimentos sobre os corpos, os comportamentos e as populações. Por outro lado, a violência, embora possa recorrer a certos saberes estratégicos, não depende deles de forma estrutural. Seu foco está na destruição, na punição e na imposição pela força, e não na construção de um saber que vise moldar sujeitos ou regular condutas.

A tutela se caracteriza por seguir uma racionalidade que pertence exclusivamente a quem a exerce, enquanto os tutelados não precisam compreender, concordar ou sequer ter



acesso aos saberes que a justificam, sendo, muitas vezes, privados de direitos básicos, como o de ir e vir. Na concepção foucaultiana, a medicina se configura como um dos principais dispositivos de poder na sociedade contemporânea, atuando não apenas na cura de doenças, mas também na produção de saberes que definem os limites entre o normal e o patológico, moldando comportamentos, orientando modos de vida e regulando os corpos. Consequentemente, esse poder se sustenta na relação entre saber e poder, na qual o saber médico se apresenta como legítimo, científico e indiscutível, conferindo aos médicos uma posição de autoridade sobre os pacientes. Nesse contexto, o paciente é frequentemente colocado em uma posição de passividade, na qual não se espera que questione a autoridade médica, aceitando, de forma submissa, as decisões que lhe são impostas.

Para Michael Foucault, o saber e o poder são inseparáveis, mostrando que não há produção de conhecimento que não esteja ligado a mecanismos de controle, portanto, o saber não é apenas um acúmulo de verdades ou informações sobre a sociedade, mas um instrumento que participa de maneira direta da organização, controle e regulação dos corpos. Por outro lado, o poder não age apenas como meio de repreensão ou da violência, mas também como um produtor de saberes.

É de suma importância compreendermos que Foucault rompe com o pensamento que o poder está centralizado no Estado ou em figuras autoritárias, ele mostra que o saber está disperso, funcionando em redes que são usados para classificar, vigiar e controlar, se manifestando nas práticas cotidianas. Em síntese, o saber e o poder se alimentam mutuamente, ou seja, o saber se legitima e o poder organiza e direciona os saberes que devem ser produzidos, circulados e reconhecidos como verdadeiros.

O avanço no acesso à informação, os movimentos de humanização da saúde e as discussões sobre a autonomia do paciente têm provocado, ainda que de forma lenta e desigual, rupturas nesse modelo hierarquizado. No entanto, a lógica medicalizante continua presente, representando uma expressão concreta de como o saber médico se articula ao poder, influenciando vidas, subjetividades e modos de existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder, longe de se manifestar apenas por meio da violência direta ou da coerção explícita, opera de maneira sofisticada ao se apoiar em saberes legitimados, capazes de



moldar comportamentos, regular corpos e produzir subjetividades. Nesse sentido, o saber não é neutro nem desinteressado, mas parte integrante das estratégias de organização e governo da vida social.

A medicina, enquanto dispositivo privilegiado dessa articulação entre saber e poder, exemplifica de forma clara como o conhecimento científico pode assumir uma função normativa, estabelecendo fronteiras entre o normal e o patológico e sustentando práticas de tutela que frequentemente colocam os sujeitos em posições de passividade e subordinação. A autoridade médica, legitimada pelo discurso científico, tende a silenciar questionamentos e a restringir a autonomia dos pacientes, reforçando hierarquias e desigualdades no acesso à decisão sobre os próprios corpos.

Embora avanços recentes — como a ampliação do acesso à informação e os debates em torno da humanização da saúde e da autonomia do paciente — indiquem fissuras nesse modelo tradicional, a lógica medicalizante permanece profundamente enraizada. Isso demonstra a persistência das redes de saber-poder descritas por Foucault, que continuam a atuar de forma difusa e cotidiana, para além das instituições estatais formais.

Assim, compreender a inseparabilidade entre saber e poder torna-se fundamental para problematizar práticas naturalizadas, questionar discursos tidos como incontestáveis e abrir espaço para formas mais críticas, participativas e emancipatórias de produção do conhecimento e de exercício do poder, especialmente no campo da saúde e no cuidado com os sujeitos.

REFERÊNCIAS

- BASAGLIA, F. **Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2005.
- CONRAD, Peter. **The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- DANTAS, Douglas Araújo de Medeiros. **“Progresso que na terra levanta”: o Sanatório Meduna e a modernização do espaço urbano em Teresina (1954-1958)**, 2022.
- DELGADO, P. G. G. Democracia e reforma psiquiátrica no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 16, n. 12, p. 4701–4706, dez. 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **A história da loucura**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Coleção Estudos, 61). ISBN 978-85-273-1165-6.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- NETTO, J.P. A construção do projeto ético-político do Serviço Social. IN: MOTA, A.E. et



al. (Orgs.). **Serviço Social e Saúde: formação e trabalho profissional**. Editora Cortez, São Paulo, Brasília, DF: OPAS, OMS, Ministério da Saúde, 2009.

MESQUITA, J. F. de. **Quem Disse Que Lugar de Louco É no Hospício? Um estudo sobre os Serviços Residenciais Terapêuticos**, Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008.

PASSOS, R. G. (2017). Luta Antimanicomial no Cenário Contemporâneo: desafios atuais frente a reação conservadora. **Sociedade Em Debate**, 23(2), 55 - 75. Recuperado de <https://revistas.ucpel.edu.br/rsd/article/view/1678>

MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7999>

**O(S) SENTIDO(S) DA EXPERIÊNCIA DO EXISTIR:
A POESIA DE ALEJANDRA PIZARNIK EM DIÁLOGO COM W. BENJAMIN¹**

*The meaning(s) of the experience of existence: the poetry of Alejandra Pizarnik
in dialogue with W. Benjamin*

Giovanna Marcuci Lemos²

RESUMO

A experiência humana de existir no mundo contemporâneo revela a desagregação que o perpassa, tornando visíveis os impactos subjetivos de um mundo em colapso diante do avanço da técnica e do capitalismo. O processo que instaura a modernidade marca uma ruptura entre o mundo antigo e o presente: se outrora a tradição e a sabedoria popular constituíam um reservatório de sentido transmitido entre gerações e garantiam ao indivíduo um vínculo de pertencimento coletivo, na contemporaneidade o sujeito se vê desligado dessas referências, incorporado a uma experiência de desorientação. É nesse horizonte que a poética de Alejandra Pizarnik ganha forma, marcada pela ausência e pela tentativa de nomear um mundo em ruínas, não por meio da recomposição da experiência perdida, mas pela encenação de seu esvaziamento. Nesse sentido, sua obra encontra profunda ressonância com o diagnóstico de Walter Benjamin, segundo o qual vivemos um tempo em que a experiência autêntica (*Erfahrung*), antes partilhada e transmissível, encontra-se “em baixa”, sendo progressivamente substituída pela vivência fragmentada (*Erlebnis*), característica do mundo moderno. Este trabalho investiga as aproximações entre a reflexão benjaminiana e a obra da escritora argentina, partindo da hipótese de que a escrita de Pizarnik reflete, em sua própria forma e temática, os impasses do sujeito moderno diante da crise da experiência.

Palavras-chave: experiência; vivência; Alejandra Pizarnik; Walter Benjamin

ABSTRACT

The human experience of existing in the contemporary world reveals the disintegration that pervades it, making visible the subjective impacts of a world in collapse in the face of technological advances and capitalism. The process that establishes modernity marks a rupture between the ancient world and the present: if tradition and popular wisdom once constituted a reservoir of meaning transmitted between generations and guaranteed the individual a bond of collective belonging, in contemporary times the subject finds himself disconnected from these references, incorporated into an experience of disorientation. It is against this backdrop that the poetics of Alejandra Pizarnik take shape, marked by absence and by the attempt to name a world in ruins, not through the recomposition of lost experience, but through the staging of its emptying. In this sense, her work finds deep resonance with Walter Benjamin's diagnosis, according to which we live in a time when authentic experience (*Erfahrung*), once shared and transmissible, is “in decline,” being progressively replaced by fragmented experience (*Erlebnis*), characteristic of the modern world. This work investigates the similarities between Benjamin's reflection and the work of the Argentine writer, based on the

¹ Este artigo resulta de pesquisa desenvolvida no âmbito da Iniciação Científica Voluntária (ICV), realizada na Universidade Federal do Piauí (UFPI), no período de 2024-2025.

² Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia). E-mail: giovanna.lemos@ufpi.edu.br



hypothesis that Pizarnik's writing reflects, in its own form and theme, the impasses of the modern subject in the face of the crisis of experience.

Keywords: experience; life experience; Alejandra Pizarnik; Walter Benjamin

INTRODUÇÃO

A modernidade representa um marco temporal, podendo ser compreendida como o cenário de uma crise da experiência humana. As transformações desencadeadas pelo avanço da técnica e pela consolidação do capitalismo não apenas alteraram as formas de organização material do mundo, mas atingiram as estruturas subjetivas por meio das quais os indivíduos se relacionam com o tempo, a memória e o sentido. Nesse contexto, a experiência deixa de se constituir como saber transmissível, enraizado na tradição e compartilhado coletivamente, para fragmentar-se nos centros das grandes áreas urbanas. Assim, a experiência que antes conferia um senso de pertencimento aos indivíduos agora se reduz a uma vivência isolada, fragmentada e marcada pela impossibilidade de elaboração simbólica.

É nesse horizonte que a reflexão de Walter Benjamin se inscreve. Ao diagnosticar o declínio da experiência (*Erfahrung*) e a predominância da vivência (*Erlebnis*), Benjamin oferece, além de uma crítica da modernidade técnica, um instrumento teórico capaz de apreender as mutações históricas da sensibilidade, da linguagem e da memória. Sua análise revela que o empobrecimento da experiência expressa uma transformação nas formas tradicionais de narração e das construções subjetivas.

Partindo desse diagnóstico, este trabalho propõe colocar a reflexão benjaminiana em diálogo com a obra da poeta argentina Alejandra Pizarnik (1936-1972), compreendendo sua escrita não apenas como expressão individual da angústia, mas como forma estética que encena os impasses do sujeito moderno diante da crise da experiência. A hipótese que orienta esta investigação é a de que a poesia de Pizarnik reflete o colapso da experiência diagnosticada por Benjamin, utilizando a fragmentação, o silêncio e a impossibilidade de transmissão em matéria poética.

Desse modo, a análise se concentra em dois poemas em prosa, *Extração da pedra da loucura* e *O sonho da morte ou o lugar dos corpos poéticos*, ambos datados de 1964, objetivando-se mostrar que as escolhas da escritora não constituem uma mera adoção estilística, mas uma resposta formal às condições da modernidade, marcada pelo



empobrecimento da experiência e pela mercantilização da produção cultural.

O percurso do artigo se desenvolve em quatro momentos. Inicialmente, apresenta-se o diagnóstico benjaminiano com atenção às categorias de *Erfahrung* e *Erlebnis*, bem como pontos cruciais que conduzem ao declínio da narração. Em seguida, analisa-se a ressonância desse diagnóstico na obra de Pizarnik, destacando como sua escrita formaliza a impossibilidade de transmissão da experiência. No terceiro momento, examina-se a escolha da autora pelo gênero do poema em prosa como espaço privilegiado para a encenação da fragmentação moderna, estabelecendo um diálogo com a reflexão benjaminiana sobre tradução. Por fim, discute-se a relação entre escrita, mercado e resistência, à luz do ensaio *O autor como produtor* (1934), buscando compreender a dimensão material da poética pizarnikiana.

Ao articular filosofia e poesia, este trabalho pretende mostrar que a obra de Pizarnik constitui um campo privilegiado para pensar a atualidade do pensamento de Walter Benjamin, evidenciando como seus diagnósticos encontram desdobramentos para além de seu próprio tempo.

A CRISE DA EXPERIÊNCIA EM BENJAMIN

Diante da grande promessa moderna e da difundida esperança no progresso, Walter Benjamin observou com desconfiança as transformações sociais e culturais produzidas pelo avanço da técnica e do capitalismo. No famoso ensaio *Experiência e pobreza* (1933), Benjamin argumenta que tais transformações inauguraram um novo mundo, no entanto, a sobreposição da técnica aos homens trouxe consigo uma nova forma de miséria. A miséria à qual o autor se refere é o definhamento da *Erfahrung* (Experiência). Cabe salientar que a palavra *Erfahrung* vem do radical *far* usado no antigo alemão no sentido de percorrer, atravessar uma região durante uma viagem. Nesse sentido, a experiência aqui referida diz respeito a narrativas, histórias e provérbios transmitidos de geração em geração. São relatos trazidos do passado pela rememoração dos mais velhos, que detêm a autoridade temporal e, por isso, lhes conferem significado. Trata-se de saberes distantes no tempo e no espaço, contidos na tradição. Como afirma Benjamin: “De fato, a experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na privada” (2000, p. 176).

Benjamin considera a estrutura da memória um fator decisivo para a experiência, pois a *Erfahrung* se constitui a partir de dados acumulados, experiências vividas muitas



vezes de modo inconsciente, que surgem involuntariamente na memória e adquirem um sentido: “Os resíduos da lembrança são muitas vezes mais intensos e duradouros quando o processo que os deixou nunca chegou ao nível do consciente” (Freud *apud* Benjamin, 2000, p.182). Uma vez que a consciência e a permanência de vestígios na memória são inconciliáveis, somente o que não foi vivido em consciência pode se tornar memória. Essa estrutura entra em tensão na modernidade com o progresso técnico, culminando no advento da primeira Guerra Mundial. Benjamin observa que a guerra consagra o rompimento do fluxo de transmissão da experiência e da narração. Assim, Jeanne Marie Gagnebin sintetiza que:

A primeira Guerra manifesta, com efeito, a sujeição do indivíduo às forças impessoais e todo-poderosas da técnica, que só faz crescer e transforma cada vez mais nossas vidas de maneira tão total e tão rápida que não conseguimos assimilar essas mudanças pela palavra (Gagnebin, 2004, p.36).

Até então, não havia nada que se comparasse ao trauma da guerra, nada que permitisse dar sentido a esta vivência. Assim, os combatentes não retornaram enriquecidos em relatos, mas sim em silêncio. O trauma da guerra tornou obsoletas as formas tradicionais de narrar e significar o vivido. Este fenômeno se alastrou pela Europa e suas consequências se estenderam para além do conflito armado e, de acordo com Benjamin, atingiu toda a humanidade.

O resultado deste processo: a experiência autêntica é reduzida a uma mera vivência (*Erlebnis*), particular, temporal e fragmentada. Estritamente falando, o declínio da experiência é o declínio da tradição em um lento processo de esquecimento que instaura a modernidade. Esse esvaziamento aparece como um sintoma ou característica da modernidade, junto com a decadência da arte de compartilhar histórias. Diante de um mundo degradado pela barbárie, a experiência autêntica perde seu significado, na medida em que a miséria também passou a dominar a instância psíquica dos homens e eles já não são capazes de transmitir experiências.

A predominância da *Erlebnis* indica que na sociedade da técnica a consciência está sempre em alerta contra os estímulos cotidianos que rompem essa barreira (choques), por consequência a possibilidade de registro na memória é suprimida. Desse modo, a vivência não apenas se fragmenta, mas bloqueia estruturalmente a inscrição da experiência na



memória.

Quanto maior for a participação do momento de choque em cada uma das impressões recebidas, quanto mais constante for a presença da consciência no interesse da proteção contra os estímulos, quanto maior for o êxito dessa sua operação, tanto menos essas impressões serão incorporadas na experiência e tanto mais facilmente corresponderão ao conceito de vivência (Benjamin, 2000, p. 186)

Outro elemento fundamental para o processo de definhamento da experiência é desenvolvido no ensaio *O narrador* (1936), em que o autor se volta para o efeito que as instituições sanitárias causaram ao subtrair a morte da vida pública a partir do século XIX. Uma vez que a morte é destinada ao privado, perde-se o seu caráter exemplar, o momento em que a experiência é transmitida aos espectadores: "Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível" (Benjamin, 1987, p. 207). É na morte que os dados da memória ganham significados que são transmitidos, compondo, dessa maneira, a matéria da tradição. Como analisa Gagnebin (2004, p. 65), "o declínio histórico da narração e recalque social do morrer andam juntos", uma vez que o moribundo, ao abrir "a porta do verdadeiro desconhecido", detém a autoridade da narração. Nesse sentido, o apagamento dos rastros do moribundo e a perda de sua memória representam a erosão do sentido da história e da experiência compartilhada.

O declínio da experiência em Benjamin não se restringe somente a uma perda subjetiva, mas expressa uma transformação histórica, na qual a técnica, o choque e o recalque da morte dissolvem as condições da transmissão do sentido, instaurando uma modernidade marcada pela pobreza de experiência.

A RESSONÂNCIA DA CRISE EM PIZARNIK

É em meio a estas transformações históricas observadas por Benjamin, manifestas pela fragmentação da vivência e pelo fim da transmissão da experiência, que Alejandra Pizarnik escreve. A poeta argentina viveu durante a segunda metade do século XX e exerceu seu ofício com todas estas condições como plano de fundo. Optando pelo poema em prosa, nos dois poemas aqui trabalhados, *Extração da pedra da loucura* e *O sonho da*



morte ou o lugar dos corpos poéticos, ambos de 1964, a escritora revela traços singulares da sua subjetividade, convivendo com a experiência do choque e buscando modos de significá-la. Com uma estrutura delirante e elíptica, seus poemas carregam a percepção inconsciente do colapso da experiência, expressa por imagens fragmentadas que deixam em perspectiva uma subjetividade angustiada. No trecho abaixo, extraído de *Extração da pedra da loucura*, a voz poética demonstra essa angústia:

De repente possuída por um funesto pressentimento de um vento negro que impede de respirar, procurei a lembrança de alguma alegria que me servisse de escudo, ou de arma de defesa, ou ainda de ataque. Parecia o Eclesiastes: procurei em todas as minhas memórias e nada, nada debaixo da aurora dos dedos negros (Pizarnik, 2021, p. 85).

Aqui, o “vento negro” pode ser compreendido como a vivência do choque (*Erlebnis*), e a procura desesperada por uma lembrança que sirva de escudo evidencia a tentativa de transformar a vivência fragmentada em experiência significativa (*Erfahrung*). No entanto, a busca é infrutífera: “nada debaixo da aurora dos dedos negros”, a lembrança não falha por incapacidade, mas porque o próprio campo da memória encontra-se esvaziado e isto é a condição histórica da modernidade técnica.

Pizarnik confere ao poeta a tarefa de, mesmo diante dessa impossibilidade, buscar na linguagem uma forma de salvação: “Meu ofício (também em sonho exerço) é conjurar e exorcizar” (Pizarnik, 2021, p. 85). Sua angústia consiste justamente em habitar essa impossibilidade, ou seja, em escrever sabendo que a experiência não se deixa comunicar: “É tão escuro, tão silencioso o processo a que me obrigo. Oh fala do silêncio” (Pizarnik, 2021, p. 85). O silêncio provocado pela ausência de experiências comunicáveis e a necessidade de fazê-lo permeia todo o poema, indicando que a linguagem não opera mais como meio de comunicação, mas como espaço de tensão. Deve-se ressaltar que a linguagem aqui não transmite um sentido, ela invoca vestígios de memória e procura, por meio da palavra, uma forma de purificação, ainda que marcada pela incompletude.

Esse ponto evidencia-se em *O sonho da morte ou o lugar dos corpos poéticos*, no qual o título sugere uma articulação entre a morte, momento em que, de acordo com Benjamin, acontece a possibilidade de transmissão, e a criação dos “corpos poéticos”. Afirma a voz poética: “A morte é uma palavra. A palavra é uma coisa, a morte é uma coisa,



é um corpo poético que anima no lugar do meu nascimento” (Pizarnik, 2021, p. 105). Aqui, a escritora trabalha a palavra não como signo abstrato, mas como matéria, conferindo à morte corporeidade poética. A morte, reduzida a uma palavra, torna-se o espaço simbólico em que a memória tenta dar sentido à vivência. Não se trata de uma restituição da experiência, mas sua tentativa pela linguagem. Pizarnik em seu poema dialoga com a lógica benjaminiana da morte não como fim, mas como condição de possibilidade da transmissão, ao tentar reinscrever a possibilidade da experiência em um mundo que a dissolveu.

A FORMA DO POEMA EM PROSA E A LINGUAGEM DA FRAGMENTAÇÃO

A temática da morte e da memória mostra a ressonância do diagnóstico benjaminiano em Pizarnik, no entanto é na forma do poema em prosa que essa crise encontra sua expressão mais radical. Tratando-se de uma escritora em que a busca por unidade entre arte e vida é constante, entendemos que a escolha do poema em prosa, nos dois textos trabalhados, é fundamental para compreender sua poética. O gênero, muito associado a Baudelaire – referência indispensável para Benjamin –, nasce da tensão entre os contrários, prosa e poesia, para dar vazão a uma profusão de imagens fragmentadas e caóticas, que são a expressão da modernidade. Nesse contexto de declínio da experiência e absorção do choque, a poesia moderna busca recuperar a magia ancestral. Não apenas restaurando sentidos perdidos, mas reagindo ao colapso por meio da fragmentação e da experimentação formal. Embora essa nova episteme crie a necessidade de intelectualizar a poesia por meio da forte experimentação da linguagem. Contudo, como gênero subversivo o poema em prosa possui uma natureza lírica e inquieta, investigando como as coisas se revelam na matriz da linguagem, enquanto a poesia convencional se limita a apresentar as coisas. “Menos um dado de complexidade e mais uma atitude reflexiva, que continuamente se questiona sobre o poder de nomeação da linguagem” (Paixão, 2012, p. 278). Dessa forma, entendemos que o poema em prosa não retoma nostalgicamente uma experiência anterior, mas encena o seu esvaziamento e, justamente nesse gesto, abre espaço para novas possibilidades de sentido.

Essa experimentação manifesta-se numa transformação formal na obra tardia de Pizarnik: a escritora abandona a hipotaxe em favor da parataxe³, dilatando a versificação

³ A hipotaxe utiliza orações subordinadas de modo que umas dependem de outras para ter sentido completo, formando um pensamento mais complexo e estruturado, enquanto a parataxe emprega orações independentes, CADERNOS PET, V. 16, N. 32



em uma fraseologia excessiva que reflete tanto uma busca por fluidez quanto uma aceitação do fracasso, dualidade que espelha a condição do poema moderno. A presença recorrente da imagem do rio e da água em ambos os poemas condensa esse gesto: de um lado, o desejo de fluxo e transcendência pela linguagem; de outro, a consciência da fragmentação e do esvaziamento. Nos versos "A morte me chama junto ao rio" (Pizarnik, 2021, p. 101) e "Escrevo com os olhos fechados, escrevo com os olhos abertos: que o muro se desmorone, que o muro se converta em rio" (Pizarnik, 2021, p. 107), o rio expõe o conflito diante do fluxo do tempo, a linguagem afunda para, em seguida, emergir em outra margem, simbolicamente reconstruída.

Nesse horizonte, a reflexão de Benjamin em *A tarefa do tradutor* oferece um paralelo produtivo. Para o filósofo, a tradução não reconstitui o original perdido, mas o reinscreve a partir dos fragmentos, como sobrevivência (*Überleben*). A obra traduzida nasce dos cacos, transformando-se em fragmentos reconhecíveis de uma língua maior. De modo análogo, a escrita de Pizarnik em sua fase final busca mimetizar o seu próprio tempo, um tempo de ruína, utilizando a fragmentação não como falha, mas como matéria-prima para uma possível reconstrução de sentido. "Escrever é procurar no túmulo dos incinerados o osso do braço que corresponda ao osso da perna. Miserável mistura. Eu restauro, eu reconstruo, eu ando tão rodeada de morte" (Pizarnik, 2021, p. 91). Este trecho de *Extração da pedra da loucura* ilustra como seu trabalho poético não apenas reflete a *Erlebnis* moderna, mas também a confronta. O ato de "restaurar" e "reconstruir" a partir de fragmentos, tal como Benjamin via na tradução, converte-se em seu gesto ético-estético central. Assim, a escrita de Pizarnik propõe, na própria arquitetura do texto, um espaço de resistência e ressignificação através da linguagem, transformando a ruína em matéria de criação.

MERCADO E RESISTÊNCIA

A análise formal permite compreender como a obra de Alejandra Pizarnik responde à crise da experiência, contudo, essa resposta não se esgota no plano estético, exigindo ser pensada a partir das condições materiais e históricas de produção da escrita. Ainda que

que são conectadas pela simples justaposição ou por conjunções coordenativas, criando um texto com frases curtas e um ritmo mais rápido.



Pizarnik não tematiza diretamente a política e seja frequentemente associada à figura da poeta maldita, sua busca pela unidade entre arte e vida configura uma prática de escrita atravessada por tensões políticas concretas.

Nesse sentido, a necessidade dessa união leva a autora a não se conformar com a imposição moderna que submete o escritor à lógica do mercado de trabalho, restringindo sua liberdade. Essa tensão se manifesta de forma concreta em sua trajetória, sobretudo no momento em que Pizarnik se vê obrigada a conciliar a produção poética com o trabalho remunerado. Trata-se do período em que viveu em Paris e trabalhou para a revista *Cuadernos*, de orientação conservadora, entre 1960 e 1964. A necessidade de se manter na cidade produz um conflito entre o tempo do emprego e o tempo do trabalho poético, colocando-a em conflito com amigos – que não aceitavam seu trabalho em uma revista de orientação conservadora – e consigo mesma. Partindo dessa cisão entre tempos, Correa interpreta:

A sua escrita nasce desse porém, dessa consciência de estar trabalhando em um lugar errado segundo os ditados dos seus amigos e colegas [...] mas sem ter a possibilidade imediata de deixar o emprego. A partir daqui, o tempo do emprego e o tempo do trabalho poético se encontram e misturam, acrescentando a consciência deles e virando, com isso, tempos políticos os dois (Correa, 2023, p.74).

Por conseguinte, a escritora encontra seu tempo limitado, e nesse sentido, o tempo e sua utilização se mostram políticos, visto que dizem respeito às condições concretas de produção da obra. “Eu estou fora da moldura, mas o modo de ofertar-se é o mesmo” (Pizarnik, 2021, p. 89), sintetiza essa angústia, a sensação de que mesmo à margem, a lógica mercadológica da cultura acaba por enquadrar e instrumentalizar o gesto criativo.

É nesse ponto que a reflexão de Benjamin em seu ensaio *O autor como produtor* (1934), nos oferece um aprofundamento decisivo. Benjamin argumenta que o autor revolucionário não é aquele que apenas promove conteúdo político em sua obra, mas aquele que transforma as condições de produção da própria arte, revolucionando sua forma.

Por mais revolucionária que pareça a tendência política, está condenada a funcionar de modo contrarrevolucionária enquanto o escritor permanecer somente solidário com o proletário a nível de suas convicções e não na qualidade de produtor (Benjamin, 1987, p.126).



À luz dessa citação, a escrita de Pizarnik pode ser lida como politicamente significativa não por seu conteúdo, mas por sua tentativa de reinventar a forma poética diante das condições materiais que as limitam. Nesse sentido, na escolha de transformar sua escrita, Pizarnik revela a busca pela reinvenção da linguagem. Aqui, o poema em prosa adquire outra camada: sua dimensão prosaica, pedestre. Ao recusar os ornamentos que distanciam a arte da experiência direta do colapso, a escolha se mostra como uma intervenção crítica na tradição lírica, o que abre espaço para uma poesia que se revoluciona a partir de dentro, rompendo com a pureza lírica tradicional, uma resposta formal à crise da experiência.

Dentro desta reflexão, a escrita pizarnikiana possui afinidades com as demandas ético-estéticas dos movimentos de maio de 1968, sobretudo no que tange a demanda por novas formas de vida e de expressão, borrando as fronteiras entre vida, política e arte. A escrita de Pizarnik não é apenas o refúgio da escritora, mas seu lugar de resistência. A escrita torna-se o espaço onde a ruína do mundo não é somente expressa, mas utilizada como matéria-prima para uma nova construção de sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de considerações finais, a filosofia estética de Benjamin nos ofereceu não apenas uma chave de leitura, mas um dispositivo crítico capaz de apreender as transformações profundas da modernidade. Por meio das categorias de Experiência (*Erfahrung*) e Vivência (*Erlebnis*), Benjamin diagnostica o progresso moderno como um processo marcado pelo definhamento da experiência. A experiência, enquanto matéria da tradição, constitui-se a partir de dados acumulados e fixados na memória de modo não consciente. A consciência, por sua vez, opera como mecanismo de defesa contra os choques, tornando-se inconciliável com a permanência dos vestígios.

Esse diagnóstico se intensifica diante das transformações históricas desencadeadas pela modernidade técnica e capitalista que culmina na primeira Guerra Mundial. Desse modo, a vivência em estado de alerta converte o choque em norma geral, desenraizando os indivíduos da tradição e instaurando uma relação fragmentada com o tempo e com a memória. O resultado é a predominância de uma vivência individual e



efêmera, incapaz de se elevar à experiência autêntica, uma experiência coletiva.

É nesse horizonte que se torna possível compreender a atualidade do pensamento benjaminiano. Tal leitura permite compreender a obra de Alejandra Pizarnik, como um campo privilegiado de ressonância desse diagnóstico. Sua escrita não deve ser lida apenas como expressão subjetiva de um mal-estar individual, mas como resposta formal às contradições históricas que atravessam o fazer poético na modernidade tardia. A escolha pelo poema em prosa, a fragmentação da linguagem e a recusa da pureza lírica tradicional não indicam uma nostalgia pela experiência perdida, mas a tentativa de operar com os restos, com as ruínas deixadas pelo colapso da experiência.

Nesse sentido, este trabalho demonstrou que a escrita pizarnikiana não se limita a tematizar a crise, mas a encena formalmente, transformando-a em matéria prima. Ao operar com fragmentos de linguagem, Pizarnik não busca restaurar aquilo que foi perdido, mas reinventar a possibilidade de sentido. A recorrência da morte, aqui interpretada à maneira benjaminiana, não como fim, mas como condição de transmissibilidade, evidencia esse esforço de reinscrição da experiência no interior da linguagem.

Por fim, ao articular Benjamin e Pizarnik, este trabalho reafirma a atualidade do pensamento benjaminiano ao mostrar como seus diagnósticos ético-estéticos se desdobram em contextos históricos posteriores. Diante de um mundo marcado pela barbárie e pelo empobrecimento da experiência, a criação artística não se apresenta como refúgio reconciliador, mas como gesto insistente. Reconhecer a ruína e, ainda assim, criar: é nesse gesto que reside a potência política de uma escrita que não cessa de interrogar o silêncio e de transformar as ruínas em matéria de pensamento.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. A Tarefa do Tradutor. In: **Linguagem, tradução, literatura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 47-62
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.
- BENJAMIN, W. O autor como produtor. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 120-136.
- BENJAMIN, W. O narrador. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197-221.
- BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire –um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 173-250.



CORREA, J. Alejandra Pizarnik e Cuadernos ou o poema entre o dinheiro e o trabalho. **Revista Letras**, Curitiba, UFPR, n. 107, p. 68-82. 2023.

GAGNEBIN, J. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PAIXÃO, F. Poema em prosa: poética da pequena reflexão. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 26, n. 76, p. 273-286. 2012.

PIZARNIK, A. Extração da pedra da loucura. In: **Extração da pedra da loucura**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2021, p. 83-101.

PIZARNIK, A. O sonho da morte ou o lugar dos corpos poéticos. In: **Extração da pedra da loucura**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2021, p. 101-109.

DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7979>

MARX, BAUMAN E FRANKFURT: UMA INTRODUÇÃO À DISCUSSÃO MODERNA SOBRE A DIALÉTICA ENTRE 'ALIENAÇÃO' E 'EMANCIPAÇÃO' NA SOCIEDADE CAPITALISTA E PÓS-CAPITALISTA

Marx, Bauman and Frankfurt: an introduction to the modern discussion on the dialectic between "alienation" and "emancipation" in capitalist and post-capitalist society

Willame Viana da Silva Junior¹
Antônio Hélio Rocha Alves²

RESUMO

O trabalho tem o objetivo de evidenciar a complexa relação entre alienação e emancipação em Marx, Bauman e os frankfurtianos, observando se é factível encontrar semelhanças em suas abordagens sobre a emancipação de causas em níveis macro e microcosmo do corpo cívico que resultam em um ser acrítico. Assim, analisaremos a subversão e até que ponto a deturpação da consciência dos indivíduos é perceptível em um mundo dominado pela presença de estruturas que cobiçam desinteressá-los de sua própria autonomia. Adrede, será feita uma relação entre a percepção de Marx sobre as circunstâncias dos operários das “escolas” de sua época, para demonstrar a importância de uma visão pragmática do contexto histórico-social e de uma perspectiva de um ser capaz de captá-la. Ademais, iremos aprofundar a visão de Marx em um passeio pela concepção neomarxista da Escola de Frankfurt, principalmente do seu estudo sobre o comodista moderno que culminou na gênese da Teoria Crítica, ressaltando até que ponto a mídia é capaz de modificar o ser, limitando-o a um inerte cognitivamente, à medida que a Indústria de Massa passa a controlar o homem e todas as suas relações. E como isso foi fundamental para compreender a atual realidade que Bauman afirma ser líquida e com relações efêmeras, principalmente a alienação do ser consigo mesmo. A pesquisa demonstra como a complexa relação do ser com o anseio pela libertação e, ao obtê-la, prefere abjurá-la como meio de fugir das responsabilidades está presente imemorialmente e como a tentativa de compreendê-la é necessária para revitalizá-la, pois a mudança da liberdade não é externa ao indivíduo, mas presente na natureza, deixando de lado um juízo de valor bom ou ruim; mas compreendendo o valor transformativo intrinsecamente e expondo seu alcance psicológico - principalmente na subversão identitária do paradigma preestabelecido da visão da participação na sociedade líquida.

Palavras-chave: Marx; alienação; emancipação; Bauman; Escola de Frankfurt

ABSTRACT

¹ Graduando em Filosofia UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: willamejunior1237@gmail.com

² Graduando em Filosofia UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: heliorochaluz@gmail.com



This study aims to highlight the complex relationship between alienation and emancipation in Marx, Bauman, and the Frankfurt School, examining whether similarities can be identified in their approaches to emancipation at both macro and micro levels of the civic body, which result in an uncritical individual. Accordingly, the analysis explores subversion and the extent to which the distortion of individual consciousness is perceptible in a world dominated by structures that seek to distance individuals from their own autonomy. To this end, the paper establishes a connection with Marx's perception of the circumstances of workers in the "schools" of his time, emphasizing the importance of a pragmatic understanding of the historical-social context and of a subject capable of apprehending it. Furthermore, Marx's thought is expanded through an examination of the neo-Marxist perspective of the Frankfurt School, particularly its analysis of the modern conformist, which led to the emergence of Critical Theory. This discussion underscores the extent to which the media can reshape the individual, reducing them to a cognitively inert state as the Culture Industry comes to dominate human beings and their social relations. Such reflections are essential for understanding the contemporary reality described by Bauman as liquid and marked by ephemeral relationships, especially the alienation of the individual from the self. The research demonstrates that the complex relationship between the individual and the desire for liberation—and, once achieved, the tendency to renounce it as a means of escaping responsibility—has existed since time immemorial. Understanding this dynamic is necessary to revitalize the concept of freedom, recognizing it not as something external to the individual, but as intrinsic to human nature, beyond judgments of good or bad, while emphasizing its transformative and psychological scope, particularly in the identity subversion of participation within liquid society.

Keywords: Marx; alienation; emancipation; Bauman; Frankfurt School.

INTRODUÇÃO

O seguinte trabalho apresentará uma breve introdução à discussão sobre a liberdade e o estilo de vida crítico, uma das temáticas principais da filosofia e, muitos séculos depois, da sociologia. A sociologia foi criada no século XVIII, após a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Industrial inglesa, que consolidaram o modelo de produção capitalista. A sociologia, como disciplina, analisa e almeja alcançar soluções para os males que vieram com a consolidação do capitalismo. Até os debates contemporâneos sobre modernidade líquida, a questão central permanece: como o ser humano pode se libertar das estruturas que o aprisionaram?

Marx, participante da tríade clássica da sociologia, juntamente com Émile Durkheim e Max Weber, cada um a seu modo, buscou compreender os efeitos da modernidade sobre o indivíduo e sociedade, e propôs as ideias do antagonismo de classe vigente na sociedade da época e de como o contexto histórico, social, cultural e econômico são fatores que moldam e definem periodicamente o indivíduo, passando por um processo cíclico de mudança: "A produção de ideias, de representações, da consciência está, inicialmente, entrelaçada diretamente na atividade material e no intercuro material dos homens, a linguagem da vida real" (ENGELS; MARX, 2019, p. 32).



20). Assim, a necessidade de uma ideia e contexto que propiciem a emancipação diante da alienação das superestruturas, como escolas, famílias, religião, passou a ser um conceito fundamental.

Posteriormente, as ideias de Marx precisaram ser modificadas e moldadas ao contexto do século XX, o que se tornou factível com o aparecimento da Escola de Frankfurt, tendo como integrantes Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, entre outros. Observavam que o conceito de Marx, de que a economia é a base da sociedade, era ultrapassado, passando a focar em tópicos mais abrangentes, como a cultura e a consciência, com o auxílio da psicanálise na busca de compreender o comodismo cognitivo da população vigente e da cultura hegemônica através da Teoria Crítica.

Além disso, ao final do século XX, Zygmunt Bauman, filósofo polonês, buscou analisar a nova sociedade que estava surgindo e seus impasses, sendo nomeada de modernidade líquida. Esse nome sugere a ausência de solidez e como todos os aspectos mudam constantemente. Com um véu de positividade, revela-se uma enfermidade que assola o ser moderno e o torna apenas um consumidor e espectador do mundo, não um participante. Este trabalho busca articular essas três perspectivas, mostrando como a dialética entre alienação e emancipação se metamorfoseia ao longo do tempo, mas permanece como questão central da vida social.

Portanto, o trabalho dissertará as ideias de Marx e como foram modificadas ao longo do tempo e com a mudança da sociedade, passando pela modificação dos neomarxistas alemães até Bauman, que apresenta a necessidade de modificar novamente as ideias de Marx aos moldes do mundo contemporâneo, que não é mais o mesmo no quesito de liberdade.

MARX: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE UMA ANÁLISE CRÍTICA DO CAPITALISMO

A princípio, é necessário esclarecer a semântica de comunismo, que é a doutrina cujo objetivo é a análise dos valores que possibilitem a libertação da grande massa oprimida, que, em termos marxistas, é o proletariado² (Engels, 1982). Diante disso, alienação e emancipação são dois conceitos fundamentais nos Manuscritos Econômico-

² MEREZHKOVSKY, Dmitry Sergeevich. Les Mystères de L'Orient, p. 54: «A palavra proletário vem do latim proles, posteridade, geração. Os proletários são os «produtores», geradores através do corpo, mas eunucos no espírito. Já não são nem homens nem mulheres, mas sim os temíveis 'camaradas', formigas impessoais e assexuadas do formigueiro humano.»



Filosóficos de 1844, Karl Marx de uma vez que representam a contradição encontrada na sociedade capitalista, modelo social e econômico que surgiu após o fim do Feudalismo, da Revolução Industrial na Inglaterra e da Revolução Francesa em 1789. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, idealista alemão dos séculos XVIII e XIX, apresentou o conceito de alienação partindo de uma relação dialética. Para ele, o espírito nega-se e, para superar esse estado de 'perdição', busca se reencontrar consigo mesmo, aprimorando-se com a nova experiência. Posteriormente, Ludwig Andreas Feuerbach, filósofo materialista alemão, modificou o conceito de alienação de Hegel para uma concepção materialista, prática, ou seja, antimetafísica. A partir disso, para Marx, sob influência de Feuerbach, a alienação seria o estado no qual o proletariado havia perdido a consciência em relação ao trabalho, aos bens materiais que produzem e, principalmente, a si mesmo.

A força de trabalho seria a única 'propriedade' fidedigna do trabalhador, pois o seu trabalho, o seu objeto e, até mesmo, o próprio ser pertenceriam a outrem, que, nesse contexto, seriam os donos dos meios de produção, os burgueses. Emancipação seria a retomada de consciência do operário sobre o seu lugar no mundo, a compreensão de ser dominado pelo proprietário. Assim, ele seria capaz de perceber a existência de uma luta de classes - “A sociedade toda cinde-se, cada vez mais, em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que directamente se enfrentam: burguesia e proletariado” (MARX; ENGELS, 1997, p. 15) - e a necessidade de combater a superestrutura vigente, como a escola, a religião e os meios de comunicação, que apenas servem para disseminar e conservar o poder da classe dominante.

Além disso, a alienação, para Marx, vai além do caráter econômico, alcançando até a esfera social, com a identidade e o valor do ser sendo determinados pela quantidade de bens materiais que possuem, descartando completamente a singularidade e o próprio caráter do indivíduo. 'Aquilo que os indivíduos são, depende, portanto, das condições materiais da sua produção'. Assim, a sociedade capitalista desumaniza o ser, observando-o apenas como um meio de obtenção de mais renda, uma máquina cuja função é apenas enriquecer o seu 'dono', enquanto, simultaneamente, vai ficando mais e mais pobre. Marcelo Andrade - professor de história brasileiro - foi capaz de sintetizar em sua obra O Marxismo Exposto (2023) o pensamento de Marx em relação à alienação:

Ele é separado de sua humanidade, seu “ser espécie” (Gattungswesen),



incapaz de realizar o potencial de criatividade e comunidade que nos torna verdadeiramente humanos. Ele está isolado de seus semelhantes, a quem ele considera como outras ferramentas desumanizadas também desempenhando funções “abstratas” (“usando máscaras”) (ANDRADE, 2023, p. 175).

A educação, segundo Tosi (2008), conforme o conteúdo de classe ao qual estiver exposta, ela pode ser uma educação para alienação ou uma educação para a emancipação. Na visão de Marx (2019), a educação seria uma das ferramentas utilizadas para perpetuar a ideologia³ capitalista, que consiste na ilusória consciência da realidade. Nesse contexto, o trabalho é visto como parte desse modo de vida no qual o indivíduo vive apenas para subsistir e recebe uma pequena parcela do valor real de seu trabalho (Mais-Valia). Isso cria a ilusão de uma norma social que parece partir do próprio indivíduo, mas que, na verdade, é imposta pela sociedade vigente. A educação proletária, antes de 1844, era extremamente precária, pois para contratar crianças para trabalharem nas fábricas era necessário um 'certificado' de que elas frequentavam as escolas. Todavia, qualquer casa e local poderia ser considerado um ambiente de ensino, mesmo que não fosse projetado para tal objetivo. As crianças eram apenas colocadas, mas não aprendiam nenhum conteúdo. Todo esse 'teatro' era apenas para a obtenção desse documento para que fosse possível colocá-las nas fábricas. Após 1844, a legislação mudou e, a partir desse momento, era necessário que as crianças aprendessem, mesmo que minimamente, o alfabeto e números. Uma mudança ínfima, mas fundamental para Marx, pois ele não era contra crianças trabalharem em fábricas, mas sim contra o modo opressivo, desgastante e precário das condições de trabalho. Marx considerava que a educação em tempo integral era desnecessária, visto que o trabalho manual e técnico nas indústrias era importante para o desenvolvimento da criança. Tinha a noção de uma educação de meio período, para que no outro momento fosse possível trabalhar.

Em relação à família, Marx e Engels possuíam uma visão pessimista, pois a família⁴ era, a princípio, a primeira estrutura do corpo social a promover a gênese do

³ DURAND, Jean-Pierre. A Sociologia de Marx, p. 110: «O termo ideologia foi forjado por Destutt de Tracy (1754-1836) e seus amigos, que pretendiam constituir uma “ciência das ideias”; no entanto seu significado desviou-se aos poucos, até chegar a conter uma conotação pejorativa.»

⁴ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista, p. 26: «Supressão da família! Até os mais radicais se indignam com este propósito infame dos comunistas. Sobre que assenta a família actual, a família burguesa? Sobre o capital, sobre o proveito privado. Completamente desenvolvida ela só existe para a burguesia; mas ela encontra o seu complemento na ausência forçada da família para os proletários e na substituição pública. A família dos burgueses elimina-se naturalmente com o eliminar deste seu



pensamento da classe dominante na construção da criança. Tanto que queriam a abolição desse tipo de família. No lugar, seria adicionada uma educação dissidente, na qual a família não fosse capaz de influenciar a criança como em períodos anteriores da história.

A revolução seria a solução que Marx encontrou para diluir essa divisão social, pois, de acordo com ele, em *A Ideologia Alemã*, “o comunismo não é para nós um estado de coisas a ser estabelecido, um ideal pelo qual a realidade deverá se pautar. Nós chamamos comunismo o movimento real, que abole o estado de coisas atual”. Isso resultaria na vitória operária e no apoderamento dos meios de produção e do Estado, que instauraria a Ditadura do Proletariado, “um longo processo durante o qual transformaria a produção e o Estado de acordo com seus interesses de classe para chegar ao comunismo. A fase transitória é a do socialismo” (DURAND, 2016, p. 97).

Posto isso, a sociedade comunista, pós-capitalista, seria uma comunidade sem classes, ou seja, ausência de exploração de determinado grupo, com o objetivo de engrandecer outro. Um ambiente mais justo e próspero, com relações de trabalho agradáveis e que engrandecem o ser, olhado como um humano, não mais como ferramenta. A inexistência da propriedade privada, do acúmulo excessivo de capital e da família 'tradicional' existente na sociedade capitalista e, principalmente, a desintegração do 'eu' individual, para o nascimento do ser coletivista, cuja função é a prosperidade da totalidade cívica.

A educação⁵ passaria a servir como meio para alcançar o novo ideal de homem comunista: através de uma educação mental, tecnológica e física seria factível realizar essa superação. Um ser capaz de estar acima do aristocrático e burguês. As crianças ainda trabalham nas fábricas, mas com horário determinado por faixa etária.

Em última análise, as críticas de Marx e Engels permanecem válidas até os dias atuais. Tossi (2009) demonstra que a educação passou por mudanças radicais ao longo do tempo, mas isso não significa necessariamente que ela tenha se tornado emancipadora, buscando libertar o ser do estado de escravidão. O ensino em si melhorou, porém, com o objetivo de criar profissionais altamente qualificados para o mercado de trabalho. No

complemento, e ambos desaparecem com o desaparecer do capital. Censurais-nos por querermos suprimir a exploração das crianças pelos pais? Confessamos este crime.» Trad.. José Barata Moura. “Avante!”, 1997.

⁵ ENGELS, Friedrich. *Princípios Básicos do Comunismo*, p. 36: «Educação de todas as crianças, a partir do momento em que podem passar sem os cuidados maternos, em estabelecimentos nacionais e a expensas do Estado. Combinar a educação e o trabalho fabril.»



entanto, esses profissionais ainda possuem a mesma mentalidade de servidão dos tempos antigos. A autonomia cognitiva é apenas uma ilusão, sob um véu de aprendizado real, mas com a mesma premissa retrógrada.

TEORIA CRÍTICA E EFEMERIDADE: UMA ANÁLISE METAMÓRFICA DO CORPO CÍVICO A PARTIR DOS FRANKFURTIANOS A BAUMAN

Zygmunt Bauman, expoente filósofo do século XX, lançou na reta final do milênio passado sua grandiosa obra: *Modernidade Líquida* (2001). O objetivo dessa obra é realizar uma análise da sociedade contemporânea e de como ela passou por uma transição de solidez (um corpo cívico mais duradouro e a forte presença de um capitalismo pesado) para liquidez (um mundo no qual nada é fixo, mas efêmero e provisório em seus aspectos macro e micro sociais e culturais).

Em relação à sociedade líquida, o autor afirma que todos os seus sistemas de relações intersociais são passageiros e falhos, pois a sociedade não é mais formada por cidadãos (seres que almejam o bem-estar coletivo), mas por indivíduos - integrantes que procuram benefício apenas para si, ocasionando uma competição exacerbada, uma guerra disfarçada de paz. A efemeridade vai além disso, visto que alcança até a temática da construção e desconstrução das identidades de cada ser, pois o consumismo está tão enraizado na gênese da sociedade vigente que o consumo e as experiências são as bases para defini-lo, resultando na inexistência de um “eu” concreto e na aceitação de um “eu” que está externo ao sujeito, focado mais em apresentar-se aos seus semelhantes como um possuidor de bens materiais elevados do que em desenvolver uma identidade e espírito verdadeiramente livres e autônomos.

Nesse sentido, entra em voga a relação entre Bauman e a Teoria Crítica⁶ dos frankfurtianos, mais especificamente Herbert Marcuse. Essa teoria seria uma maneira de renascer o Marxismo, pois as hipóteses de Marx já estavam ultrapassadas com a solidificação de um novo capitalismo, a Primeira Guerra Mundial e a existência da indústria de massa⁷. “Assim é que ressuscitaram o idealismo dialético de Hegel e

⁶ BRECHANI, Carlos Eduardo. *Marxismo na Contramão do Bom Senso*, p. 160: «O Termo Teoria Crítica» foi utilizado pela primeira vez por Horkheimer, em um artigo publicado em 1937, intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica.»

⁷ ANDRADE, Marcelo. *O Marxismo Exposto*, p. 226: «A Escola de Frankfurt criticava também a indústria cultural, por acreditar que ela manipula o público e transmite a cultura e ideologia da classe dominante - no caso, da burguesia.»



investigaram Freud a fundo, criticando o modelo da “práxis”, característico da ortodoxia. Assim nasceu a Teoria Crítica” (BRECHANI, 2020, p. 156).

A consolidação de um novo modo de implantar e elevar o modelo capitalista a outro patamar foi a chave para o surgimento desse ideal. Observaram que o crescimento do consumismo e a ausência de reflexão consciente por parte da população, juntamente com a ilusória necessidade de obtenção de bens impulsionada pela grande mídia capitalista como uma busca falha por uma felicidade plena, permitiram essa ideia que se diferenciava do que eles chamavam de “marxismo vulgar” (o marxismo ortodoxo de Marx e Engels), com a vontade de buscar o pensamento crítico da população e, assim, libertar-se da alienação moderna para alcançar a autonomia.

Outro aspecto fundamental da Teoria Crítica foi a utilização da psicanálise freudiana, pois, como comentado anteriormente, os ideais provenientes da Teoria Clássica não eram suficientes para a realidade atual, sendo necessário expandir para a compreensão do consciente do indivíduo, buscando entender por que o ser contemporâneo não estava pensando em se rebelar, mas em um estado de inércia social.

Em síntese, buscam assimilar a origem da inércia (acomodação/sedentarismo cognitivo) do ser pós-moderno em rebelar-se contra a hegemonia, trazendo consigo o estudo da mente para possibilitar essa análise e encontrar uma resposta satisfatória e, subsequentemente, um método que permitirá a restauração da autonomia. Diante disso, Bauman afirma:

O principal objetivo da teoria crítica era a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da auto-afirmação humanas, do direito de ser e permanecer diferente. [...] a teoria crítica, no início, via a libertação do indivíduo da garra de ferro da rotina ou sua fuga da caixa de aço da sociedade afligida por um insaciável apetite totalitário, homogeneizante e uniformizante como o último ponto da emancipação e o fim do sofrimento humano — o momento da “missão cumprida” (BAUMAN, 2001, p. 28).

Aos olhos do sociólogo polonês, a Teoria Crítica é própria ao seu contexto histórico-social, dissidente da realidade atual, visto que a época era dominada por tiranias, o que ocasionava a busca pela liberdade das instituições que prendiam física e ideologicamente o indivíduo. Isso mudou, haja vista que, na era moderna, o indivíduo está livre dessas instituições, sendo responsável por suas próprias ações, o que resulta em

CADERNOS PET, V. 16, N. 32 ISSN: 2176-5880



debates verossímeis e necessários sobre o livre-arbítrio, principalmente se a população está capacitada a usufruir dele; ao se utilizar da literatura grega “Odisseia” como analogia para o descompromisso com a liberdade, pelo comodismo de não necessitar escolher e, conseqüentemente, se responsabilizar por suas escolhas.

A análise comparativa entre Marx, Frankfurt, e Bauman revela uma linha de continuidade crítica: da alinenção estrutural no trabalho, passando pela alienação cultural no consumo, até a alienação existencial na liquidez contemporânea. Em todos os casos a emancipação aparece como tarefa difícil, mas necessária, exigindo tanto transformação estrutural quanto resistência cultural e reconstrução de vínculos humanos. Assim, a dialética entre alienação e emancipação permanece atual, desafinando-nos a pensar novas formas de libertação em um mundo cada vez mais complexo.

Partindo disso, há a necessidade da renovação da crítica, pois, mesmo com mais autonomia que em períodos anteriores, o ser ainda se demonstra irresponsável e acrítico. Assim, a crítica não foi dissolvida, mas necessita ser revitalizada para se encaixar na contemporaneidade. Torna-se prudente reavaliar as ideias propostas pela escola clássica para criar uma nova abordagem, que seja capaz de unir a filosofia (entendida como conhecimento que, ao cair nas mãos dos não iniciados, é capaz de perder a sua essência e pureza, passando a significar opinião) e a práxis política. Para o avanço da sociedade, é necessário unificar esses dois campos; caso contrário, o saber permanecerá nas mãos de poucos, e o poder político retornará ao autoritarismo de épocas anteriores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ausência de compreensão da realidade é fortemente presente no corpo cívico pós-moderno; sobrecarregando os indivíduos com informações efêmeras e, em muitos casos, banais, que prendem suas mentes em gaiolas das quais dificilmente escaparão. O excesso de estímulos das redes sociais e a abundância de conhecimento na internet não são utilizados adequadamente, visto que a população não busca o conhecimento, mas o entretenimento. O saber é passageiro e está nas redes, então a inevitabilidade de estudar é a hegemonia contemporânea, com a tecnologia e os saberes avançando, mas a mentalidade humana ainda sendo a mesma observada ao longo dos séculos.

Portanto, mesmo após longas eras com os maiores intelectuais de cada tempo apontando um mesmo impasse, mas em circunstâncias distintas, isso é a representação



fidedigna da necessidade de ultrapassar o simples meio intelectual para uma questão efetiva através de uma revolução cultural que leve aos grandes meios de comunicação e da cultura uma abordagem eficiente da consciência - especialmente em uma época que demonstra ser a máxima apontada por Bauman, com o acesso às tecnologias, como as IA's (Inteligências Artificiais) que estão substituindo a inteligência humana ao ponto de que o ser será apenas uma massa corpórea ambulante, mas sem espírito e cognição suficientes para representar um ser que um dia já foi. A revolta contra a modernidade representa a única solução como meio de obtenção da libertação de uma era tão trágica, pois segundo o estudioso francês de esoterismo René Guénon:

Parece que uma paragem a meio do caminho já não será possível e que, segundo todas as indicações fornecidas pelas doutrinas tradicionais, entramos realmente na fase final de “Kali-Yuga”, no período mais sombrio desta “Idade Sombria”, neste estado de dissolução do qual não é mais possível sair senão por um cataclismo, porque não é já necessária apenas uma simples recuperação, mas antes uma renovação total. A desordem e a confusão reinam em todos os domínios; foram levadas a tal ponto, que ultrapassam de longe tudo o que se tinha visto anteriormente e, partindo do Ocidente, ameaçam agora invadir o Mundo inteiro (GUÉNON, 2007, p. 18-19).

A ausência do “eu” enquanto princípio definidor do homem, que leva a vida a partir do possuir e não do aprimorar-se e buscar a virtude, representa um dos males do homem moderno. Principalmente, ao observar a cultura hegemônica que profanou a arte através de sua reprodutibilidade, levando consigo a sua aura verossimilmente humana, conduzindo a angústia de ser humano ao máximo. Além da consciência da morte de si e de seus semelhantes, que possibilita amá-los e o diferencia dos animais não-humanos (SPENGLER, 1973), está a escolha do caminho do abismo angustiante da vida vazia dos prazeres mundanos e da aparência perante outros tão indiscutivelmente solitários quanto ele. O profeta de si mesmo dilui-se, sobrando apenas fragmentos de algo que um dia já foi, tornando-se um mártir isolado e segregado dos outros, com a modernidade representando o fidedigno declínio do ser. Lembrar que é humano é a agitação de seu interior, que reflete instantaneamente em seu exterior, levando ao caráter de indivíduo.

REFERÊNCIAS



- ANDRADE, Marcelo de Almeida. **O Marxismo Exposto**. 1. ed. São Paulo: Flos Carmeli Edições, 2023.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRECHANI, Carlos Eduardo. **Marxismo: Na Contramão do Bom Senso**. 1. ed. São Paulo: Maquinaria Editorial, 2020.
- DURAND, Jean-Pierre. **A Sociologia de Marx**. Trad. Monica Stahel. Petrópolis: Vozes Ltda, 2016.
- ENGELS, Friedrich. **Princípios Básicos do Comunismo**. Trad. José Barata-Moura. Editorial "Avante!", 1982.
- GUÉNON, René. **A Crise do Mundo Moderno**. Trad. Bete Torii. São Paulo: Constantino Kairalla Riemma, 2007.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Trad. Tomas da Costa. Petrópolis: Vozes Ltda, 2022.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes Ltda, 2019.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. José Barata Moura. "Avante!", 1997.
- MEREZHKOVSKEY, Dmitry Sergeyevich. **Les Mystères de L'Orient**. 6. ed. Paris: Fr. L'Artisan Du Livre, 1927.
- RODRIGUES, Alberto Tosi. **Sociologia da Educação**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.
- SPENGLER, Oswald. **A Decadência do Ocidente**. Trad. Hebert Cabo. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7998>

**HÁ MAIS NO VER DO QUE CHEGA AOS OLHOS:
HANSON E AS CONSEQUÊNCIAS DA TESE DA IMPREGNAÇÃO TEÓRICA
DA OBSERVAÇÃO**

There is more to see than meets the eye: Hanson and the consequences of the theory-ladenness of observation

Samuel Bittencourt dos Santos Moraes¹

RESUMO

O artigo analisa o debate filosófico sobre a relação entre observação e teorização na ciência, com ênfase na defesa de Norwood R. Hanson da tese da impregnação teórica da observação. Inicialmente, apresenta-se a concepção tradicional segundo a qual a observação constitui uma base neutra e objetiva para a confirmação de teorias científicas. Associada à abordagem causal da percepção, essa visão entende a observação como um processo passivo e direto, no qual diferentes observadores registram os mesmos dados sensoriais diante de um mesmo fenômeno, divergindo apenas em etapas posteriores de interpretação. Em contraposição, o texto examina as críticas de Hanson, que rejeita a separação entre observação e interpretação, ao sustentar que toda observação é inevitavelmente carregada de pressupostos teóricos, sendo corretamente descrita como um *ver-como*. A impregnação teórica estende-se também aos relatos observacionais, os quais pressupõem teorias para sua compreensão. Por fim, o artigo discute respostas contemporâneas à tese de Hanson a partir de uma abordagem naturalista, destacando contribuições de Peter Godfrey-Smith, Jerry Fodor e Zenon Pylyshyn.

Palavras-chave: Impregnação Teórica; Observação; Norwood R. Hanson; Filosofia da ciência.

ABSTRACT

This article examines the philosophical debate concerning the relationship between observation and theorization in science, with particular emphasis on Norwood R. Hanson's defense of the theory-ladenness of observation. It first presents the traditional view according to which observation provides a neutral and objective basis for the confirmation of scientific theories. Closely associated with the causal theory of perception, this view conceives observation as a passive and direct process, in which different observers register the same sensory data when confronted with the same phenomenon, diverging only at later stages of interpretation. In contrast, the article analyzes

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET Filosofia). E-mail: samuel.moraes@ufpi.edu.br



Hanson's criticisms of this approach, focusing on his rejection of the separation between observation and interpretation. According to Hanson, all observation is inevitably informed by theoretical presuppositions and is therefore best understood as a form of "seeing-as." This theory-ladenness also extends to observational statements, which presuppose theories for their intelligibility. Finally, the article discusses contemporary responses to Hanson's thesis from a naturalistic perspective, highlighting contributions by Peter Godfrey-Smith, Jerry Fodor, and Zenon Pylyshyn.

Keywords: Theory-ladenness; Observation; Norwood R. Hanson; Philosophy of science.

INTRODUÇÃO

A relação entre teorizar e observar na atividade científica é um tema muito trabalhado por filósofos da ciência, sobretudo desde o século passado. A questão central consiste em delimitar se a observação pode desempenhar o papel de fonte imparcial para a escolha entre teorias concorrentes. Está em disputa a possibilidade de a percepção ser livre de pressupostos teóricos [theory free] contra a tese de que a observação é sempre "impregnada" de teoria [theory laden]. O trabalho de Hanson (1975) [1958] é um importante precursor nesse debate, ao considerar a relação entre teoria e observação de forma mais complexa do que a explicação que vinha sendo vinculada às abordagens filosóficas da ciência da época.²

Uma visão popular da ciência afirma que as suas teorias são construídas sobre fatos, no sentido de que as suas afirmações estão apoiadas em relatos observacionais. Assim, as teorias científicas são geradas e testadas a partir de minuciosa observação e experimentação. Dutra (2017) afirma que nessa concepção, a observação deveria ser a fonte responsável pela confirmação das teorias científicas, cujas complexidades originaram as teorias da verificação e da confirmação. No entanto, para abordar a relação entre teoria e observação é necessário lançar um olhar filosófico acerca da própria natureza da observação e seu funcionamento nos contextos científicos. Se o que tem poder de confirmar ou infirmar uma teoria científica é a experiência, então teorias epistemológicas acerca da confirmação são, afinal de contas, *teorias da experiência*: "isto é, ela não deve dizer apenas o que é confirmar uma teoria científica, mas se tal confirmação é um recurso a experiência, ela deve dizer o que é a experiência" (Dutra, 2017, p.16).

² O entendimento de que a observação é impregnada de teoria foi popularizado por Thomas Kuhn, em seu *Estrutura das Revoluções Científicas*. Kuhn foi muito influenciado pelas teses de Hanson e chega até mesmo a mencioná-lo: "O que um homem vê depende tanto daquilo que ele olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver. [...] N. R. Hanson, especialmente, utilizou demonstrações relacionadas com a forma visual para elaborar algumas das mesmas consequências da crença científica com as quais me preocupo aqui" (Kuhn, 2018, p. 204).



Isso posto, este artigo visa discutir a resposta de Hanson ao problema do papel que a observação pode desempenhar em contextos científicos. Para isso, apresento brevemente uma posição que defende que a teorização e a observação podem ser entendidas como etapas separadas na atividade científica. Em seguida abordo tanto as objeções de Hanson (1975) à essa abordagem quanto suas colocações acerca da relação entre observação e teoria, a partir de seu artigo *Observação e Interpretação*. Por fim, trago respostas às colocações de Hanson (1975), com base em autores que adotam um viés naturalista em filosofia da ciência.

UM PONTA PÉ INICIAL: QUESTIONANDO A TEORIA CAUSAL DA PERCEPÇÃO

De acordo com French (2009), existe uma visão popular, ou de “senso comum”, sobre o funcionamento da percepção humana. Nessa visão, os mecanismos que conduzem à percepção são explicados em termos de relações causais entre o organismo e o ambiente. Em termos metafóricos, é como se o olho humano fosse como uma câmera e a explicação do “ver” é dada nos termos da interação da luz. Em suas palavras, o sujeito observa quando “a luz entra através das pupilas, sofre refração pelas lentes e forma uma imagem na retina. Isso estimula bastonetes e cones, enquanto impulsos elétricos são transmitidos pelo nervo óptico ao cérebro” (French, 2009, p. 66).

Em termos filosóficos, os defensores da chamada teoria causal da percepção compreendem a observação como um processo passivo e direto. Por exemplo, Bertrand Russell explica que

Quando dez pessoas se sentam ao redor de uma mesa de jantar, parece absurdo afirmar que elas não estão vendo a mesma toalha de mesa, as mesmas facas, colheres, garfos e copos. [...] embora diferentes pessoas possam ver a mesa de modo ligeiramente diferente, contudo, todas elas veem coisas mais ou menos idênticas quando olham a mesa; e as variações no que elas veem obedecem às leis da perspectiva e da reflexão da luz, de modo que é fácil chegar a um objeto permanente subjacente a todos os diferentes dados dos sentidos das pessoas (2005, p. 20).

Tal como afirmado por Russell (2005) e destacado por French (2009), uma consequência fundamental dessa teoria é que diferentes observadores, mas fisiologicamente similares, nas mesmas circunstâncias causais e em frente aos mesmos eventos, deveriam perceber as mesmas coisas.



Dessa forma, na interpretação popularizada a partir desse entendimento, a observação é tratada como um terreno comum ou “neutro” para a resolução de divergências teóricas. Dito de outro modo, a percepção atua de maneira prévia e livre de conceitos. Esses últimos, no processo de perceber algo enquanto algo, são atribuídos posteriormente. Assim, a geração do conhecimento científico está organizada em uma etapa de percepção, uma etapa de relato observacional e outra etapa de teorização propriamente dita. A necessidade do relato observacional, como French (2009) aponta, está relacionada com o caráter público do conhecimento, uma vez que a experiência subjetiva e privada de cada observador deve ser tornada pública no fazer científico a partir dos relatos observacionais. De acordo com Bogen e Boyd (2025), os fatos expressos em relatos observacionais devem ser intersubjetivamente verificáveis, de forma com que possam ser publicamente acessíveis a todos. Dessa forma, a objetividade desses relatos é assegurada.

Na chamada “concepção ortodoxa da ciência”, como aponta Feigl (2004) as teorias científicas são tomadas como sistemas de sentenças que se relacionam entre si e devem ser testáveis em comparação com os relatos observacionais. Assim, a observação pode constituir um meio legítimo para a escolha entre teorias concorrentes. As distinções mencionadas até aqui tiveram uma importância histórica no desenvolvimento dos empiristas lógicos. Conforme explicado por Feigl:

[...] a análise lógica ‘ortodoxa’ de teorias científicas, [...] pressupõe uma distinção nítida entre linguagem de observação (linguagem observacional; L.O.) e a linguagem de teorias (linguagem teórica; L.T.). Afirma-se que a L.O. é compreendida de maneira completa. De fato, na visão de Carnap, por exemplo, a L.O. não é carregada de teoria [*theory-laden*] ou ‘contaminada’ com suposições ou pressuposições teóricas. Numa fase mais inicial do positivismo [...] algo como uma linguagem de dados sensoriais (na verdade uma linguagem da experiência imediata total momentânea) foi proposta como campo de prova para todas as proposições interpretativas, inferenciais ou teóricas. [...] Carnap, muito provavelmente influenciado pelas críticas de Otto Neurath e Karl Popper, propôs posteriormente que uma L.O. intersubjetiva “fiscalista” seria preferível a uma L.O. essencialmente subjetivista (metodologicamente solipsista). Assim, leituras de ponteiro e outros ‘dados’ semelhantemente objetivos ou intersubjetivamente concordantes serviriam como uma base observacional. (2004, [§9]).

No entanto, a observação na atividade científica realmente se dá de tal forma? Como veremos, a possibilidade de se realizar uma separação entre a parte teórica e a base observacional, seja na prática científica ou na sua reconstrução filosófica, assume uma



complexidade maior a partir dos escritos de Hanson (1975). O argumento aqui, de caráter naturalista, pode ser assim colocado: se a observação não funciona do modo como a abordagem causal explica, então o seu *status* epistêmico precisa ser revisto nos contextos científicos.

HÁ MAIS NO VER DO QUE AQUILO QUE TOCA O GLÓBULO OCULAR

A abordagem causal acerca da percepção é considerada equivocada por Hanson (1975) para tratar da observação enquanto experimento científico, pois a formação de uma imagem pela luz incidente na nossa retina não corresponde ao que efetivamente *vemos*. Assim, o ato de perceber algo é “determinado por uma série de outros fatores: pela sua disposição mental, pelas suas crenças antecedentes, pelas minhas sugestões, por exemplo” (French, 2009, p. 68). Sendo assim, qual seria então a relação entre observação e teorização?

Ao pôr em dúvida o *status* comum da observação na produção do conhecimento científico, filósofos da ciência como Hanson (1975) estão “[...] particularly worried about the potential for human perception to be corrupted by theoretical assumptions, wishful thinking, framing effects, and so on” (Bogen, Boyd, 2025, n.p.). Hanson leva todas essas preocupações em conta na sua explicação sobre a relação entre teorização e observação.

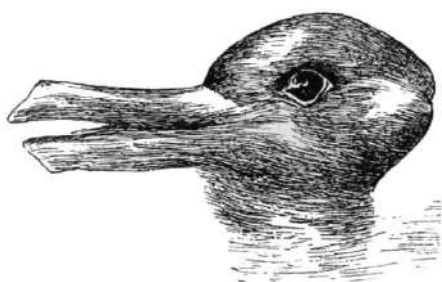
O argumento de Hanson (1975) adquire força ao explorar uma consequência contraintuitiva da explicação causal. Ele defende a posição de que, na verdade, diante do mesmo fenômeno, observadores diferentes podem obter resultados muito diferentes a partir da observação. A explicação para tal ocorre justamente junto da tese de que a observação se trata de um empreendimento já carregado de teoria. Assim, Hanson adota um caminho diametralmente oposto à explicação causal da percepção, e aponta que a mesma está equivocada pois “no ver existe algo mais do que aquilo que nos chega aos olhos” (1975, p.130).

Com relação à divisão por “etapas” do processo de geração do conhecimento científico, o autor argumenta que a observação não precede a interpretação. Ambas estão inevitavelmente unidas. Hanson (1975) sustenta que observação e interpretação são inconcebíveis uma sem a outra e separar os sinais de apreensão das sensações da dimensão interpretativa dos mesmos seria destruir a observação científica. Para isso, o autor nos traz algumas metáforas em que observação e interpretação podem ser entendidas como “tela e

pintura” ou “matéria e forma”, isto porque “separar a pintura da tela destrói o quadro; separar matéria e forma numa estátua torna-a ininteligível” (Hanson, 1975, p. 128).

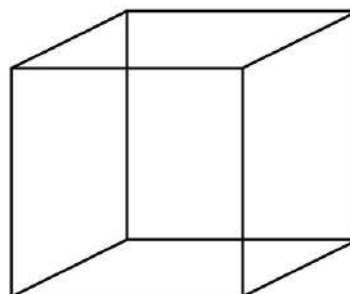
Para além das metáforas, Hanson (1975) também recorre aos estudos de Psicologia Gestalt e os fenômenos de percepção das ilusões de ótica, sobretudo as conhecidas por “figuras ambíguas”. Exemplos são o famoso “pato-coelho”, que pode ser visto na Figura 1; e o “cubo de Necker”, que pode ser visualizado na Figura 2. A partir disso, Hanson (1975) desenvolve a possibilidade de dois sujeitos que se deparam com as ilusões de ótica das figuras ambíguas e, apesar de receberem os estímulos visuais, pois certamente estão olhando para o mesmo conjunto de formas geométricas, cores, listras, etc. e não estão observando a *mesma* coisa.

Figura 1: Pato-coelho.



Fonte: Nexo Jornal, 2023.

Figura 2: Cubo de Necker.



Fonte: Nexo Jornal, 2023.

Isso corrobora o argumento de que não podemos afirmar que os indivíduos primeiro observam e posteriormente atribuem diferentes interpretações ao que experienciaram. A observação e a interpretação ocorrem de maneira espontânea e instantânea: “apenas se dá que nós vemos as horas (não notamos visualmente a posição dos ponteiros para, em seguida, levantar, sobre as sensações, teorias relativas à medição do tempo)” (Hanson, 1975, p. 135).

Em consonância, a posição adotada por teóricos que seguem abordagens tradicionais na filosofia da ciência também tem sido questionada no que toca aos relatos observacionais. O *status* dos relatos de observação como fundamento e justificação seguros para a teorização científica também é posto em xeque, afinal, “if experiences are directly available only to those who have them, there is room to doubt whether different people can understand



the same observation sentence in the same way” (Bogen, Boyd, 2025, n.p.).

O pensamento de Hanson (1975) estende-se também para os relatos observacionais, de forma que “[...] insiste-se que não há sentenças de observação que estejam livres de pressupostos teóricos” (Feigl, 2004, p.270). Relatos observacionais estão impregnados de pressupostos teóricos: para que uma teoria acerca do comportamento de gases em sistemas fechados seja testada, é preciso assumir antes algum tipo de teoria científica encarregada de explicar o conceito de gás que está sendo adotado. Vale mencionar que isso nos levar ao conhecido problema do “regresso do experimentador”, no qual, segundo French (2009), “a teoria T é testada através de alguma observação O que pressupõe alguma outra teoria T', que se apoia em observações O', que pressupõem a teoria T”, e o regresso acontece” (p. 72). Dessa perspectiva, os relatos de observação conferem tanta segurança às teorias científicas quanto as próprias teorias que eles pressupõem.

Nessa mesma linha de raciocínio, o observador científico não pode ser caracterizado como um isento de pressupostos teóricos uma vez que a atividade científica requer “aprender a ver”. A observação pressupõe aprendizado sobre diversos fatores, tais como as teorias em que se baseia, aspectos relevantes que devem ser levados em conta na observação, etc. e isso se estende até mesmo aos instrumentos utilizados na atividade científica. Como aponta Feigl (2004): “O próprio uso de instrumentos de observação e experimentação envolve suposições sobre o funcionamento de seus instrumentos” (p.272). A partir do aprendizado, o contexto de observação põe em evidência aquilo que o observador procura. Os pressupostos teóricos servem de guia para o observador, direcionam a observação, de maneira que ela “é dirigida pelo interesse em contexto. [...] Nossa atenção detém-se, naturalmente, em objetos e acontecimentos que, em razão de nossos interesses seletivos, dominam o campo visual” (Hanson, 1975, p.135). French traz um exemplo do experimento de Heinrich Hertz para ilustrar como as observações são guiadas pela teoria:

Em 1888, o grande cientista alemão Hertz tentou detectar as ondas de rádio e observou que a velocidade era de fato essa da luz. Contudo, se ele tivesse feito as suas observações de um modo imparcial, livre de pressuposições, o que teria observado? Teria observado as indicações nos medidores, a cor dos medidores, o tamanho dos medidores, o tamanho do laboratório, o tamanho de suas cuecas?! É claro que não! Muitas dessas “observações” seriam irrelevantes, mas o que determina quais observações são relevantes e quais não são? A resposta óbvia é que pressuposições teóricas ajudam a resolver isso (2009, p. 73).



Outro exemplo trazido por Hanson (1975) diz respeito a um físico experiente que entra em seu laboratório com seu filho — um bebê de colo. Ambos se deparam com o mesmo conjunto de objetos: instrumentos de metal, parafusos, engrenagens, botões, etc. Estariam ambos observando a mesma coisa? A resposta de Hanson (1975) é que “sim e não. Sim — têm consciência visual do mesmo objeto. Não — o *modo* como têm essa consciência é profundamente diverso” (p. 133). O físico observa o laboratório nos termos de sua formação. Teorias da termodinâmica, da relatividade, da estrutura de metais e vidro, etc. todas fazem parte de sua bagagem teórica e afetam a forma como faz suas observações. Como consequência: “quem nada aprendeu, nada pode observar” (Hanson, 1975, p. 134).

CONSEQUÊNCIAS: E SE TODO VER É UM VER COMO? E SE NÃO?

A partir do trabalho de Hanson (1975) encontramos a tese de que a observação em contextos científicos não fornece um “olhar bruto” sobre o mundo, tampouco é um mecanismo passivo. Observar não significa simplesmente perceber *algo*, mas sim *que* algo é o caso *enquanto algo*. Nossa percepção é tão falível quanto influenciada por pressupostos, de forma que “qualquer observação científica, desde que significativa, é de algo que se revela como sendo isto ou aquilo” (Hanson, 1975, p.137). A observação é, assim, um empreendimento ativo, um tipo de interação epistêmica com o mundo que exige o desenvolvimento de habilidades para exercê-la; tese sintetizada no *slogan* “todo ver é um ver-como”! Em contextos científicos, a teoria aceita desempenhará uma série de papéis junto da observação, conduzindo à conclusão de que “diferentes panos de fundo teóricos, diferentes observações” (French, 2009, p. 74).

A perspectiva dos filósofos da ciência que caminham na mesma direção de Hanson, de que a observação é impregnada de teoria e pressupostos, foi encarada junto de outras teses kuhnianas como um ataque à objetividade e à racionalidade da ciência. No entanto, a tese da impregnação teórica não é vista atualmente como necessariamente ruim ou prejudicial para a produção de conhecimento científico. Tal diagnóstico pode ser encontrado em Bogen e Boyd:

Contemporary philosophers of science tend to embrace the theory ladenness of empirical results. Instead of seeing the integration of the theoretical and the empirical as an impediment to furthering scientific



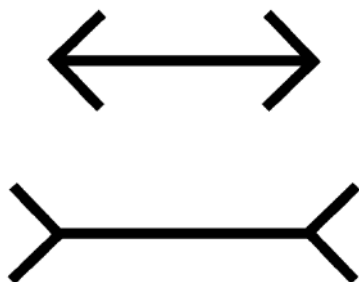
knowledge, they see it as necessary. A ‘view from nowhere’ would not bear on our particular theories. That is, it is impossible to put empirical results to use without recruiting some theoretical resources. In order to use an empirical result to constrain or test a theory it has to be processed into a form that can be compared to that theory (2025, n.p.).

Isto posto, a consideração de que “todo ver seja um ver como” torna os papéis epistêmicos da percepção mais complexos do que poderia se supor anteriormente, mas não necessariamente conduz ao diagnóstico de irracionalidade do empreendimento científico. Ademais, o reconhecimento da complexidade da relação entre teoria e observação originou novas discussões sobre o funcionamento de ambas e sobre os seus papéis epistêmicos. Peter Godfrey-Smith (2003), por exemplo, acredita que uma abordagem naturalista³ nos fornece análises mais interessantes acerca do debate sobre a impregnação teórica da observação. Resultados de pesquisas nas áreas da psicologia e psicofísica trouxeram contribuições relevantes para os argumentos de alguns filósofos da ciência sobre o assunto. Ao tratar a observação como um fenômeno natural, tais disciplinas “tell us what perceptual mechanisms are like and what kind of connection we have to the world via these mechanisms. Naturalistic philosophers can put these results to use in working out how observation operates in science generally” (Godfrey-Smith, 2003, p.160).

Alguns autores, como Fodor (*apud* Nascimento 2013) e Pylyshyn (*apud* Carvalho, 2010), têm divergido da tese da impregnação teórica, defendendo a posição de que ao menos alguma parte do processo cognitivo da percepção é teoricamente neutro, ou ainda, não afetado pelas crenças teóricas que possuímos. Fodor contesta a tese da impregnação teórica a partir também de ilusões de ótica — anteriormente apresentadas como argumentos a favor da tese —, em especial a ilusão de Müller-Lyer, apresentada na figura 3.

Figura 3: Ilusão de Müller-Lyer.

³ O naturalismo em filosofia da ciência é a tese de que filosofia e ciência estão integradas de alguma forma. O que se pretende é a descrição adequada de como o conhecimento e a atividade científica funcionam, e tal objetivo não se alcança a partir de uma base filosófica completamente externa à ciência. Quine (1975) em seu texto clássico “Epistemologia Naturalizada”, defende que a epistemologia deveria ser integrada à psicologia, visto que tratam de problemas muito próximos: a psicologia daria conta de nos descrever como a formação de crenças acontece, por exemplo.



Fonte: Scientific American, 2025.

Para Fodor, o favor de que os sujeitos se relacionam de certa maneira com a ilusão antes e depois de adquirir crenças sobre ela pode trazer à tona algumas questões importantes para o debate. Como explica Nascimento,

Fodor pergunta por que o conhecimento de que (a) e (b) contêm linhas exatamente do mesmo tamanho não “penetra” nossa observação, que continua sendo afetada pela ilusão? Ter a informação de que se trata de uma ilusão não nos impede de vermos as linhas como tendo comprimentos diferentes (2013, p. 48).

De acordo com Godfrey-Smith (2003), Fodor observa que há casos em que o conhecimento prévio não afeta a percepção que temos do que é observado. Mesmo que saibamos que se trata de uma ilusão, a percepção da ilusão de Müller-Lyer persiste. Se a observação, de forma geral, sofresse influência plena da bagagem teórica do observador, este poderia educar sua percepção de forma que fizesse a ilusão “sumir”.

Assim como Fodor, Pylyshyn (*apud* Carvalho, 2010), advoga pela impenetrabilidade cognitiva da percepção visual. Segundo Carvalho (2010), o autor defende que todo o *background* teórico do observador só adentra a cognição perceptual em momentos anteriores e posteriores ao próprio processamento visual. No caso do estágio pré-perceptivo, Pylyshyn concorda com Hanson (1975) no que concerne a atenção seletiva que a teoria confere à observação: quando se destina a atenção a uma extremidade da Figura 1, podemos ver um pato; quando à outra, um coelho. Em relação ao estágio pós-perceptivo, a influência cognitiva é evidenciada nos casos de pessoas com desempenho perceptivo acima da média em determinadas áreas. Pylyshyn (*apud* Carvalho, 2010), traz o exemplo de exímios esportistas, que desenvolvem uma habilidade para antecipar eventos e movimentos mais importantes na atividade em que adquiriu maestria. Tal habilidade está atrelada a capacidades “não-visuais”, como identificação, predição e alocação da atenção a lugares específicos.



Os argumentos de Fodor e Pylyshyn são relevantes para a contestação da tese da impregnação teórica da observação enquanto fenômeno psicológico e cognitivo. Isto é, no que tange ao processamento de estímulos visuais pelos organismos. Porém, de acordo com Nascimento (2013, p. 52), o problema ainda persiste se considerarmos a visão ou percepção como um todo e é agravado pela consideração de que apenas quando considerada em sua totalidade que a observação é relevante para a atividade científica.

Para além disso, a impregnação teórica também permanece relevante no âmbito dos relatos observacionais. Como aponta Godfrey-Smith (2003) e Nascimento (2013), a observação realizada pelo cientista só se torna relevante ao ser colocada em palavras, isto é, através dos relatos observacionais, para que possam tornar-se um meio intersubjetivo para o teste de teorias. O vocabulário utilizado pelo cientista permanece influenciado pelo seu referencial teórico, e dada a forma como os significados se relacionam em uma linguagem, não haveria possibilidade da linguagem científica ser teoricamente neutra. Nesse sentido, mesmo se for falso que “todo ver é um ver como”, a complexidade epistemológica da relação entre observação e teoria que é trazida pela tese da impregnação teórica permanecerá como desafio.

CONCLUSÃO

Quais as relações entre observação e teoria na ciência e quais papéis epistêmicos a observação pode desempenhar? Uma visão popular propõe que a observação serve de base sólida para o teste de teorias, sendo isenta de pressuposições teóricas. De acordo com a abordagem causal da percepção, observadores similares no mesmo ambiente enxergam os mesmos eventos. Assim, teorias científicas podem ser tanto construídas quanto testadas a partir de relatos observacionais, cujo conteúdo é dito “objetivo” por serem afirmações intersubjetivamente verificáveis.

A perspectiva defendida por Hanson (1975) diz que a observação científica é impregnada de teoria, de modo com que observação e interpretação ocorram de maneira simultânea no fazer científico, estando útilmente entrelaçadas. Aqui, afirma-se que observadores diferentes, diante do mesmo fenômeno, podem não estar observando a mesma coisa: o resultado de uma observação feita por um cientista depende de diversos fatores atrelados a ela, sejam eles teóricos, epistemológicos, psicológicos e até mesmo culturais.



Assim, o conhecimento prévio sobre determinadas teorias, a habilidade para manejar instrumentos de observação em laboratório e interesses de pesquisa são todos fatores que integram (ou ao menos influenciam) a observação.

De forma semelhante, os relatos observacionais pressupõem teorias para que sejam devidamente trabalhados e integrados em uma linguagem científica, e dessa forma não constituem uma base completamente segura para o teste de hipóteses; no máximo são tão seguros quanto às próprias teorias que os precedem. Assim, nota-se que a ciência não se inicia a partir da observação precisa e isenta de preconceções, pois sempre há algum tipo de teoria científica, ou compreensão teórica, que a precede. Por conseguinte, a perspectiva ortodoxa sobre os papéis confirmadores da observação na ciência não se sustenta *tout court*, sendo a relação entre observação e teorização muito mais complexa do que poderia parecer à primeira vista.

Cumprir notar também que as contribuições de Hanson (1975) continuam bastante influentes na discussão acerca da tese da impregnação teórica, sendo tratada através de diferentes abordagens. Uma dessas possíveis abordagens é de cunho naturalista, onde é possível encontrar filósofos contra e a favor da tese. Filósofos como Fodor e Pylyshyn vão na contramão da tese de Hanson, defendendo que a percepção é cognitivamente impenetrável — em pelo menos algumas etapas do processamento visual.

REFERÊNCIAS

- BOGEN, James; BOYD, Nora. Theory and Observation in Science. In: ZALTA, E.; NODELMAN, U. (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2025. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/science-theory-observation/>>. Acesso em: fev. 2025.
- CARVALHO, Eros. Figuras ambíguas e a distinção entre ver e ver como. In: **Ensaaios de epistemologia contemporânea**. pp. 93-111. Ed. por A. Gallina e C. Sartori. Ijuí: Unijuí, 2010.
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à Teoria da Ciência**. 4. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017.
- FEIGL, Herbert. A visão "ortodoxa" de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiae Studia**, v. 2, n. 2, p. 265–277, abr. 2004.
- FRENCH, Steven. **Ciência: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- GODFREY-SMITH, Peter. **Theory and reality: an introduction to the philosophy of science**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- HANSON, Norwood Russell. Observação e Interpretação. In: MORGENBESSER, Sidney (org.). **Filosofia da Ciência**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1975, p. 126-139.
- KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 13. ed. São Paulo: Perspectiva,



2018.

NASCIMENTO, Laura Machado do. Impregnação teórica em Kuhn, Fodor e Pylyshyn: uma revisão preliminar. **Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 44-54, jan./jun. 2013. Disponível em: <[Impregnação teórica em Kuhn, Fodor e Pylyshyn: uma revisão preliminar | Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia](#)>.

Acesso em: 26 ago. 2025.

QUINE, Willard Van Orman. Epistemologia naturalizada. In. **Coleção 'Os Pensadores'**. A. Loparic (trad). São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 163-175.

RUSSELL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: [s.n.], 2005.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7351>

O SUPER HOMEM COMO PRODUTO DA CULTURA DE MASSA NO FILME “SUPERMAN, O FILME” DE 1978

Superman as a product of mass culture in the "Superman: The Movie", 1978

Débora Maria de Macêdo Dantas¹

RESUMO

Este projeto tem como proposta através da Análise Crítica do Discurso (ACD), analisar como é construída a imagem do personagem Superman como produto criado pelo mass media no filme “Superman, o filme” lançado no ano de 1978. O cinema é um dos maiores pilares do entretenimento e capaz de influenciar significativamente na vida humana. Presente em muitos momentos e âmbitos do cotidiano, em uma sociedade de modelo econômico capitalista, o conteúdo cinematográfico se torna uma mercadoria para conquistar o público geral em uma narrativa atraente. Para alcançar o objetivo deste projeto é necessário identificar como é construída a imagem deste super herói voltado para o consumo de massa.

Palavras-chave: Mass Media; Superman; Cinema; Mercadoria

ABSTRACT

This project proposes, through Critical Discourse Analysis (CDA), to analyze how the image of the character Superman is constructed as a product created by the mass media in the film “Superman, the movie” released in 1978. The cinema is one of the greatest pillars of entertainment and capable of significantly influencing human life. Present in many moments and areas of everyday life, in a society with a capitalist economic model, cinematographic content becomes a commodity to win over the general public with an attractive narrative. To achieve the objective of this project, it is necessary to identify how the image of this superhero aimed at mass consumption is constructed.

Keywords: Mass Media; Superman; Cinema; Comodity

¹ UFPI. E-mail:



INTRODUÇÃO

A indústria tem suas próprias noções, suas próprias ideias, por vezes não baseado em uma premissa de vender o que seria correto ou errado, mas vender aquilo que dá lucro ou que pelo menos acreditem como potencial para o mesmo, de acordo com o que pensam serem os valores comprados pela sociedade.

Um dos maiores recursos utilizados pela indústria, é o que chamam de “*mass media*” ou “mídia de massa”. O conjunto de meios de comunicação a exemplo de rádio, revistas, jornal, cinema, televisão, redes sociais, internet, tem como objetivo alcançar o máximo de pessoas possível. Produzir uma mensagem que tenha a capacidade de incluir quanto mais gente conseguirem.

O mass media de acordo com Edgar Morin (2008)², não visa ser um produto para a elite, um material de difícil entendimento que provoque debates intelectuais sisudos, densos, consistentes, mas sim, algo de um entendimento mais geral voltado ao que seria considerado popular. Um conteúdo que consiga mais genericamente atingir o maior número de consumidores para seu respectivo material. O que seria tido como culto se destacaria ao ordinário e comum, portanto, específico e até mesmo distante, da realidade que envolve o popular. Sobre o comportamento condicionado a dinâmica que vai recompensar tal conduta que dialogue em torno de seus preceitos estabelecidos, independente, de sua percepção real em nome da opinião vigente com o objetivo de adquirir bens materiais, Bauman diz:

Se a cultura consumista é o modo peculiar pelo qual os membros de uma sociedade de consumidores, pensam seus comportamentos, ou pelo qual se comportam de forma “irrefletida”- ou, em outras palavras, sem pensar no que consideram seus objetivos de vida e o que acreditam ser os meios corretos para alcança-lo, sobre como separam as coisas e os atos que descartam como irrelevantes, acerca de o que os excita e os que deixa sem entusiasmo ou indiferentes, o que os atrai e o que os repele, o que os estimula a agir e o que os incita a fugir, o que desejam, o que temem e em que ponto temores e desejos se equilibram mutuamente-, então a sociedade de consumidores representa um conjunto peculiar de condições existenciais em que é elevada a probabilidade de que a maioria dos homens e mulheres venha a abraçar a cultura consumista em vez de qualquer outra, e de que na maior parte do tempo obedeçam os preceitos dela com a máxima dedicação (BAUMAN, Zygmunt, 2008, pág.70).

² MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX – O espírito do tempo – Neurose e Necrose**. 11^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 12



Ela age de acordo com o que pensava ser a percepção da maioria com o objetivo de ganhar sua aprovação, afinal, neste mundo, se quiser ter acesso a determinados privilégios materiais, é necessário o máximo de aprovação pública possível.

Um jornalista ao estruturar a forma que irá finalizar a notícia, também acaba se tornando o próprio *gatekeeper*, pois ele irá selecionar como a matéria será feita, mesmo que de uma maneira inconsciente, o modo como ele constrói a ordem de apresentação dos fatos, a quem dar mais lugar para expressão, o foco que colocará em determinados aspectos, a ênfase, as imagens selecionadas. As palavras que escolhe acabam por variadas vezes exercendo sua influência e podem alterar a percepção do consumidor.

Nos filmes, os responsáveis, são o diretor, produtores, roteiristas. Querendo ou não o ser humano acaba sendo por vezes conduzido a sua própria subjetividade, seu inconsciente, sem que ele perceba. E isto pode transparecer em seu trabalho. Na premissa também da historicidade, na qual as pessoas apresentam características, perguntas, preocupações e olhares que fazem parte constituinte e típica de seu próprio tempo (BARBOSA, RÊGO, 2017)³. É comum nos depararmos com, por exemplo, interpretações do futuro nas quais as pessoas tomam por referência tecnologias de seu próprio tempo, como salas de controle de naves espaciais ainda com televisores de tubo. Este aspecto é um fator que pode ser refletido na execução das obras.

O ser humano é uma criatura de narrativas, sejam elas nos âmbitos pessoal, cultural, profissional, até mesmo político. Pode ser envolvido pela forma como uma história é contada, seus personagens e temas, por isso o meio cultural acaba se tornando um dos maiores meios de difusão de entretenimento e perspectivas no meio cultural. Sobre este aspecto Walter Benjamin reforça:

Seu agente mais eficaz é o cinema. Mesmo considerando sob forma mais positiva — e até precisamente sob essa forma — não se pode apreender a significação social do cinema, caso seja negligenciado, o seu aspecto destrutivo e catártico: a liquidação do elemento tradicional dentro da herança cultural.”(BENJAMIN, Walter, 1975, pág. 14).

A indústria cultural, por vezes, é uma produtora de produtos feitos para serem

³ BARBOSA, Marialva Carlos; RÊGO, Ana Regina. Historicidade e Contexto em perspectiva Histórica e Comunicacional. **Revista Famecos**, v. 24, n. 3, p. ID26989-ID26989, 2017. <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/26989/15697>> (último acesso em 12/10/2025).



consumidos pela massa, por vezes se padronizando e se repetindo várias vezes a fim de chegar o mais perto possível de assegurar seu público, criar a necessidade de algo geral, comum, e funciona de certa forma como qualquer outra indústria cujo objetivo é o lucro, por vezes sendo capaz de sacrificar o que seria arte, reflexão, em nome do ganho capital. Sobre este tópico, os filósofos e sociólogos Adorno e Horkheimer afirmam:

Sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. Os dirigentes não estão mais sequer muito interessados em encobri-lo, seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa de público. O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos.” (Horkheimer, Max e Adorno, Theodor W. 1985. pág. 114).

O cinema é considerado por muitos uma forma de arte, a sétima arte, mais precisamente. Criado pelos irmãos Lumière, o aparelho chamado de cinematógrafo foi responsável por um grande marco na história mundial. A primeira exibição paga deste advento ocorreu no dia 28 de dezembro de 1895, na qual foi exposta ao público uma série de dez filmes que tinham uma duração de 40 a 50 segundos. Houve registros de exibições semelhantes de outros inventores que ocorreram até mesmo antes da dos irmãos Lumière, como por exemplo, a de Max e Emil Skladanowsiky na Alemanha. Contudo a daqueles se popularizou, ocasionando em um significativo fenômeno.

Com o avançar da tecnologia, o “cinema” foi se desenvolvendo cada vez mais, os primeiros efeitos especiais, foram acrescentados por um ilusionista de nome George Méiles, que acabou por se tornar o primeiro grande produtor de filmes ficcionais. Mais nuances, recursos, continuaram a ser implementados, refinados, lapidados, a fim de aprimorar aquele novo espaço para a imaginação e narrativas humanas, até chegar no conceito e estrutura que conhecemos hoje, com todos os novos maquinários, programas digitais efeitos, elementos técnicos e subjetivos que são utilizados para dar forma a este meio.

Recursos feitos para capturar a atenção do público que deixava para trás a realidade para imergir no universo apresentado pelas telas. Um espetáculo para cativar sua atenção.



(MELO, 2017)⁴. O autor Walter Benjamin, a respeito das possibilidades oferecidas pelo cinema afirma:

Alargando o mundo dos objetos dos quais tomamos conhecimento, tanto no sentido visual quanto auditivo, o cinema acarretou em consequência, um aprofundamento da percepção. E é em decorrência disso que as suas realizações podem ser analisadas de forma bem mais exata e com um número bem maior de perspectivas do que aquelas oferecidas pelo teatro ou a pintura (BENJAMIN, Walter, 1975, pág. 28).

É possível ver a influência que tal meio exerce na sociedade diariamente. Muitas são as frases consideradas icônicas vindas das obras cinematográficas, que são em tantas vezes facilmente reconhecidas. Em variadas ocasiões basta fazer uma pose e inúmeras pessoas, quer gostem de tal obra ou não, identificam rapidamente a qual filme pertencem, e assim por diante.

Melodia, silhueta, cores, esses e outros tantos recursos e atributos são capazes de tornar-se parte da memória e do dia a dia. Personagens podem ser vistos estampando inúmeros produtos, camisetas, canecas, capas de celulares, pôsteres, lancheiras... todo um merchandising pode ser trabalhado com suas imagens, parceria com redes de lanchonetes, cafés temáticos, até mesmo podem aparecer em campanhas governamentais.

Brinquedos, acessórios, moda em geral, nem mesmo excursões turísticas escapam do potencial de lucro. Existem passeios por tanto estúdios famosos de Hollywood como em locais de filmagem que fizeram então parte das obras cinematográficas exibidas. Na Nova Zelândia por exemplo, foram feitas campanhas por parte de empresas de turismo para que viajantes do mundo visitassem as paisagens que chamaram de país da eterna Terra-Média.

As obras cinematográficas são uma das principais formas de entretenimento no mundo todo. Esses produtos audiovisuais são capazes de repercutir no globo e são criados de acordo com a lógica de agradar o máximo de pessoas possível com o conteúdo exibido neles, em relação a esta lógica Morin comenta:

Em outro sentido, a produção cultural é determinada pelo próprio mercado. Por esse traço, igualmente ela se diferencial fundamentalmente das outras culturas: estas utilizam também e cada vez mais o *mass-media* (impresso, filme, programas de rádio ou televisão), mas tem caráter normativo: são impostas autoritariamente (na escola, no catecismo, na

⁴ MELO, Petra Pastl Montarroyos De. **CINEMA DO MEDO: Um estudo sobre as motivações espectatoriais diante dos filmes de horror**. 2017. Tese (Doutorado em Comunicação) - Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Franca, 2017, p. 33.



caserna), sob a forma de injeções e proibições. A *cultura de massa*, no universo capitalista, não é imposta pelas instituições sociais, ela depende da indústria, do comércio, ela é proposta (MORIN, Edgar, 2018, pág.36).

Tem o poder de impactar não somente as pessoas da época em que o filme estreia, mas também as gerações futuras. E acaba por levar a elas uma das perspectivas sobre seu tempo histórico e percepção.

A obra “O senhor dos anéis” do professor Tolkien se passa em uma terra fictícia, e já era extremamente popular. Com os filmes lançados no de 2001, que possuem como diretor o famoso Peter Jackson, aquele cenário verdejante se popularizou e atualmente existem *tours* específicos para estes locais, movimentando a economia do país e o tornando um ponto muito procurado, para que os amantes deste universo pudessem experimentar em realidade o mundo que viram nos cinemas.

Quantos aficionados não enfeitam suas estantes e quartos com base em um filme querido e significativo para eles? Qualquer coisa que remeta a sua obra vale. Tudo para ter um pedacinho daquele universo mais próximo da sua vida. O cinema, os meios culturais em geral, são capazes de exercer uma considerável influência no aspecto social do ser humano. Os filmes são uma mercadoria precisamente pensada para atrair e capturar o público. Um dos pontos enfatizados por Edgar Morin é a correlação existente entre o ganho financeiro do cinema com a sua utilidade pública., sobre isso, ele afirma:

É para e pelo lucro que se desenvolvem as novas artes técnicas. Não há dúvida de que sem o impulso prodigioso do espírito capitalista, essas invenções não teriam conhecido um desenvolvimento tão radical e maciçamente orientado. Contudo, uma vez dado esse impulso o movimento ultrapassa o capitalismo propriamente dito; no começo do Estado Soviético, Lenin e Trotsky reconheceram a importância social do cinema. A indústria cultural se desenvolve em todos os regimes, tanto no quadro do Estado, quanto na iniciativa privada (MORIN, 2018, p. 12).

Mexem com seu inconsciente, feitos para cativar o público, conquistá-lo. Mensagens podem ser transmitidas através de seus personagens para os consumidores, por vezes, mesmo em determinados meios, as ideias, apresentam dificuldades em ter o alcance e o impacto que é possível em uma no conceito glamoroso de uma tela de cinema.

Uma fórmula clássica das histórias, é a narrativa do herói, um arquétipo



extremamente popular, que faz com que inúmeras pessoas desejem acompanhar sua trajetória, torcer por ele, entender seus sentimentos e intenções, se apegam a ele. Um personagem que luta pela bondade e justiça, capaz de resistir a maldade e derrotar qualquer tipo de vilania.

A criação de símbolos pela cultura de massa não é uma novidade. Incontáveis são os ícones que fazem parte da estrutura do imaginário do entretenimento, muitos protagonistas destinados a grandes feitos, associados a bondade, justiça, força, e tantas outras qualidades. São capazes de arrebatam milhares de fãs ao redor do mundo, seja na sua época, ou mesmo gerações posteriores, que vão pensar nas obras nas quais aparecem. Suas frases, conceitos, história.

Uma das figuras mais marcantes de toda a ficção é o Superman. Assim como outros personagens que constituem a cultura do entretenimento mundial, o herói foi construído de acordo com o arquétipo já mencionado, seu design, origem, propósito, toda a fundamentação do seu caráter e ações. Ao longo das décadas, cativou e continua a arrebatar muitos admiradores. Também é um personagem extremamente rentável, os produtos feitos em torno dele, o marketing gerado, os produtos vendidos são extremamente significativos, sendo desta forma, comercialmente, muito lucrativo.

Figura 1 - Produtos comerciais do Superman



Fonte: <https://midlifecrisiscrossover.com/2016/06/14/superman-celebration-2016-photos-4-of-5-return-to-the-super-museum/>

O Superman é um personagem originalmente criado para os quadrinhos, publicados pela DC Comics, aparecendo pela primeira vez na revista “Action Comics” em junho do ano de 1938. O super-herói foi criado por Jerry Siegel e Joe Shuster. Curiosamente, o



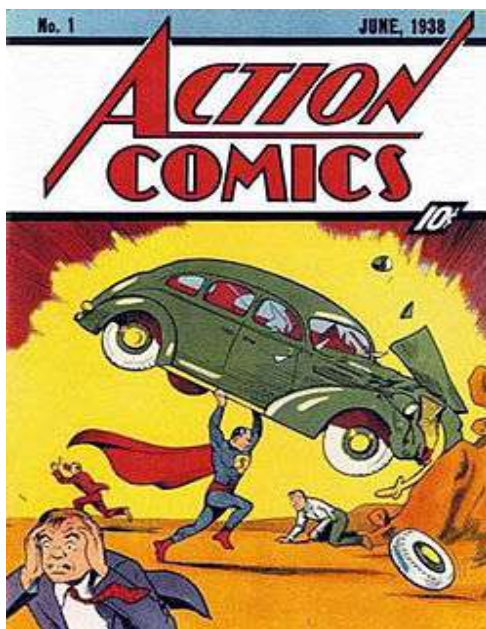
primeiro esboço do conhecido bom moço por excelência, na verdade, foi pensado como um supervilão que tentaria com seus poderes manipular e dominar a humanidade.

No ano de 1933, Siegel reescreveu o personagem e já que colocou nos moldes mais conhecidos. Ao invés de malfeitor, ele seria o mocinho. Mas, o filho de Krypton ainda passou por numerosas reformulações na mão de seus criadores, e o super-herói, ainda assim, continuava sendo rejeitado, até que cinco anos depois, finalmente conseguiu sua publicação.

Foi um sucesso imediato com tiragem de 200 mil exemplares, em um país no qual, na época, ainda não era tão familiarizado com revistas em quadrinhos. Na verdade, ao se popularizarem, eram conhecidas como um entretenimento descartável, barato.

Muitas foram as mudanças, voltas e reviravoltas que ocorreram com o personagem ao longo das décadas. Nas versões criadas por Siegel e Shuster, era agressivo, brusco. Agia com muito mais violência em relação a suas versões posteriores, nas quais atribuíram a ele código de ética, valores morais, senso de justiça, a romantização dos ideais, o que também incluiu o editor Whitney Ellsworth o código de que seus personagens estavam proibidos de matar, o que incluía Superman.

Figura 2 - Capa da revista “Action Comics” com a primeira aparição do super homem nos quadrinhos



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Action_Comics_1

Se tornou um dos maiores e mais populares personagens da cultura pop ocidental, ilustrado nos quadrinhos com todas as suas fases. Foi para o rádio, cinema, séries de televisão, séries animadas, produtos, marketing, propagandas, brinquedos, itens de



vestuário, se propagando através do tempo e mundo, traduzido para várias línguas e valorizado por tantos, um grande alicerce da indústria, sendo colocado também como um dos fenômenos da cultura de massa. “Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas” (BENJAMIM, 1975).⁵

METODOLOGIA

Este é projeto de natureza empírica será executado sobre o prisma da Análise Crítica de Discurso (ACD), com caráter qualitativo para analisar em profundidade o material selecionado. Método este que possibilita observar o produto de entretenimento ao qual o público é exposto, e através de todas as suas perspectivas, singularidades, detalhes, de todas as suas particularidades, entender a mensagem que é passada para o público, sob que prisma é apresentado o tema na obra escolhida, assim como é construída a imagem do Superman para o público. O objeto de estudo seleciona para o presente trabalho é a obra cinematográfica estadunidense: “Superman, o filme” lançado em 15 de dezembro do ano de 1978. O longa conta a história de origem do personagem, assim como engloba sua primeira aparição como o herói na vida adulta. Se enquadra nos gêneros: ação, aventura e ficção científica. Dirigido pelo nova-iorquino Richard Donner, e produzido pela Warner Bros; Dovemead Limited, Film Export A. G, e International Film Productions e estrelado pelo ator Christopher Reeve.

Figura 2 - Capa do filme Superman versão cinematográfica de 1978

⁵ BENJAMIM, Walter, *A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p 14.



Fonte: <https://www.omelete.com.br/filmes/superman-o-filme-1978>

REFERENCIAL TEÓRICO

Este projeto de estudo tem como um dos métodos norteadores a Análise Crítica do Discurso (ACD) abordagem esta que se concentra na descrição, explicação das práticas de poder, abrangendo tanto o aspecto metodológico quanto teórico. Neste tipo de análise não existe uma fórmula precisa que deva ser seguida à risca, abrangendo as variadas etapas que se mostram na construção e resultado final do produto em questão. Uma de suas principais características é a interpretação dos textos nas práticas sociais, a investigação do discurso vendido no texto e sua relação com sua natureza de preocupação social.

A linguagem é uma prática social, há uma conversação entre o discurso e a estrutura social que pode impactar na realidade vivida. (FAIRCLOUGH, 2003). ⁶Apresenta um modelo de análise tridimensional, no qual vai para além do aspecto gramatical, que implica em texto, prática discursiva e prática social.

Uma outra ótica selecionada para a realização deste projeto, é o conceito do antropólogo, sociólogo e filósofo Edgar Morin de cultura de massas, na qual explora a maneira como variados materiais do ramo do entretenimento chegam até seu público. Nela estão inclusos os mínimos detalhes, o que engloba desde seu conceito inicial, até o produto final que será exibido ao público e reproduzido nos meios populares.

Todas as minúcias contam, todo o processo de construção deste material. (MORIN,

⁶ FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001, p. 22
MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX – O espírito do tempo – Neurose e Necrose**. 11^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 12



2018). Dele fazem parte, por exemplo, o ângulo escolhido pelo diretor de filmagem, a forma como os atores estão posicionados, o efeito da luz, suas cores e intensidade, a maneira como o diálogo é colocado, estruturado, o tempo de tela de cada personagem, a trilha sonora capaz de conduzir o seu telespectador a momentos de suspense e horror, assim como a climas descontraídos e divertidos. Nesta vertente também é mencionado Bauman.

Também tem como norteador as perspectivas do ensaísta e crítico literário Walter Benjamin, a respeito e os conceitos de indústria cultural dos filósofos e sociólogos: Theodor Adorno e Max Horkheimer.

ANÁLISE

Quando o filme se inicia, nos deparamos com um filtro preto e branco, cortinas são abertas vagarosamente, em um tom solene. O período que se revela na tela de cinema sob as cortinas é junho de 1938, então mostra a capa da “Action Comics” revista na qual o super-herói fez sua primeira aparição, que é então aberta pelas mãos de uma criança, que passa a narrar o conteúdo escrito da revista. Remetendo a nostalgia, uma forma de alcançar seu público que costumam começar a consumir tal produto logo na infância e o carregam junto no decorrer do tempo, fazendo com que os que já eram adultos na época do filme pudessem retornar ao passado, quando conheceram seu querido herói.

Já nas primeiras frases, é mencionada a ruína em que a cidade se encontrava devido à grande depressão e como ali o Planeta Diário, jornal no qual o Superman irá se envolver no futuro da trama, se destaca. “Em tempos de medo e confusão, o trabalho de informar o público era uma responsabilidade do Planeta Diário, um grande jornal metropolitano, cuja reputação por sua clareza e verdade haviam se tornado símbolo de esperança para a cidade de Metrópoles”.

Neste trecho já é evidenciado o problema que afligiu a tantos americanos na década de 30, o que permite conectar com o país de uma forma bem estreita. Confere credibilidade e atribui um senso de justiça ao local que será uma parte importante da vida do herói, o associando a um ambiente de estimado valor.

Logo então os créditos são apresentados e se distanciando daquele mundo através das estrelas e planetas, no vasto espaço sideral, em uma localização bem distante dali. O telespectador vai sendo transportado até o planeta Krypton, terra natal do protagonista. Ao



alcançar este planeta, nas edificações daquele mundo, uma voz masculina se manifesta, pertence a um homem elegante de cabelos brancos, ele denuncia os crimes de três réus, os acusa dos males que causaram naquela terra, traição e rebelião.

O propósito era declarar a sentença daqueles vilões terríveis, que possuíam ódio pelos seres em geral: Non, Mulher Ursa, general Zod. À medida que se pronunciavam a sentença é se aproxima do fim, culpados, faltando somente o voto do acusador, o homem conhecido como Jor-El.

Zod, o idealizador lhe faz uma proposta, um cargo na nova ordem que pretendia instaurar, mas então notando a inutilidade de suas palavras, sua oferta se torna uma ameaça não somente a Jor-El, mas a seus herdeiros. Uma cúpula se abre, a condenação é executada, sendo aprisionados e exilados na chamada Zona Fantasma, “uma eterna morte em vida”.

Com efeitos especiais, fazem com que as roupas dos cidadãos daquele local se destaquem das dos terráqueos com efeitos de luz como se irradiassem brilho evidenciando a distância das culturas, tornando mais temática a diferença de cenários. O familiar “S” que reconhecemos como característico na roupa do super-herói, estampa as vestes de seu pai.

Embora se vangloriem de terem despachado os malfeitores, Jor-El tem uma preocupação mais urgente, ele enfatiza a sentença do planeta Krypton, que segundo ele, irá colapsar em breve, cerca de 30 dias, explodir como se nunca houvesse existido, não o levam a sério e o descredibilizam. A decisão do conselho é definitiva, é ameaçado por um de seus companheiros que seria acusado de insurreição e sentenciado a mesma “Zona Fantasma” a que banira os vilões.

Ele então, acata a decisão e nem Jor-El, nem sua mulher, criarão, segundo eles, um estado de pânico. É mostrado então, um bebê nos braços da mãe, em um manto já com as cores icônicas, vermelho, azul e amarelo que virão a constituir seu uniforme. Para que sobreviva, Jor-El e sua mulher decidem enviar o seu bebê a Terra em uma nave. Não poderão acompanhá-lo, o tempo não era suficiente, ambos já haviam aceitado sua sina.

A mãe questiona o porquê o destino da criança seria a tal lugar, cujos meios tecnológicos estavam tão distantes dos deles, considerados até mesmo primitivos. O pai explica, a atmosfera do planeta vai supri-lo dando vantagem, desafiando sua gravidade. Um menino diferente dos outros, com maior força, maior velocidade. Quando ela demonstra preocupação com a sua solidão, o pai a conforta dizendo que ele jamais estará sozinho. Ele



deposita um cristal, que transmitirá mensagens ao menino.

Os membros do conselho pela primeira vez possuem dúvidas a respeito da premonição de Jor-El. O planeta está prestes a colapsar, os pais se despedem, um outro cristal é adicionado, ao contrário dos outros que são transparentes, este apresenta a coloração verde, kryptonita, em seu planeta original é só mais um mineral comum, mas na Terra, a única fraqueza do menino que virá um dia a ser conhecido como “O Homem de Aço”.

Tudo se torna vermelho, já não há mais tempo. O menino precisa ser enviado, as estruturas começam a ruir, os pais se abraçam enquanto a nave contendo o bebê vai se fechando, estilhaços, gritos, pessoas correndo desesperadas, despencando pelas rachaduras no solo e então o momento fatídico ocorre e o planeta em uma terrível explosão deixa de existir, o único sobrevivente é o pequeno Kal-El que agora singra o espaço. As origens trágicas do herói causam comoção em quem assiste, e as palavras do pai, são capazes de surtir um efeito engrandecedor, assim aumentando as expectativas do público em relação ao herói.

O bebê é mostrado dentro da cápsula, enquanto isso, a voz de Jor- El pode ser ouvida, explicação sobre os cristais e seus poderes vão sendo explicados. Poucos minutos depois, para o telespectador, já não há mais um bebezinho pequeno, mas, um menininho mais desenvolvido, e a voz de seu pai, segue passando seu conhecimento ao menino inconsciente, explicando seus poderes, suas habilidades. Ele também fala sobre guerras interplanetárias, e que cada lugar possui suas próprias leis de espaço e tempo, portanto, a criança estaria proibida de interferir na história humana, um completo oposto a imagem conhecida do Superman.

A nave finalmente alcança a atmosfera terrestre e atinge seu solo. O impacto faz com que um carro que passava tenha de parar abruptamente. Um casal mais velho sai do veículo, eles veem o rastro deixado pela nave e estão chocados. A nave está aberta e de lá sai esta pequena criança despida e de pé com os braços abertos. O casal cujos nomes se revelam Jonathan e Martha Kent, conversa sobre a origem do menino, o marido sugere que procurem a família dele, a esposa quer cria-lo como filho deles, ela está contente.

O marido demonstra receio. Enquanto discutiam sobre o assunto, o “macaco” utilizado para sustentar o carro desaba, quase esmagando Jonathan Kent, mas para a surpresa dos adultos, o carro não só não desaba como é levantado e na extremidade, com



um sorriso no rosto, aquele menininho vindo do espaço é quem está segurando o pesado veículo de metal com uma facilidade espantosa.

Neste momento é possível perceber que em poucos minutos nesta nova terra, o pequeno Kal-El já é colocado não como uma ameaça alienígena, mas como uma presença benigna neste mundo, numa demonstração que revela uma natureza inocente e bondosa. Naquele momento já com os primeiros humanos que encontrou, uma vida foi salva. Já assim indicando pistas sobre o impacto que aquela criança causará na sociedade humana.

Anos se passam, o filho de Jor-El, agora conhecido como Clark Kent, é um jovem adolescente, ele observa os jogadores do time de futebol americano da escola e líderes de torcida empolgados comemorando, em estado de euforia, enquanto ele organiza as toalhas do time. Uma das adolescentes, Lana Lang passa repleta de itens, ele oferece ajuda, está interessado na mocinha, que é logo arrebatada por um colega que claramente não simpatiza com ele. Mesmo com Lana o convidando para uma festa, o rival dispensa Clark. Quando não há ninguém por perto, ele chuta uma bola que, com a força sobre-humana do garoto, atinge altitudes e distância extraordinárias.

É uma cena em que é possível perceber o quão difícil pode ser para alguém, ainda mais em um período como a adolescência, onde muitos tem o desejo de se encaixar e fazer parte da sociedade, ter de esconder seu verdadeiro potencial. O rapaz, mais veloz do que um trem (literalmente), corta caminho até sua casa, onde já se posiciona esperando quando os colegas ainda estão para atravessar o caminho, se gabando do fato de que mesmo não indo de carro, conseguiu chegar mais cedo em casa.

Simples, mas uma pequena vitória para o jovem. Seu pai, Jonathan, percebe o que se passou e conversa com o filho a respeito, o rapaz está passando por um dilema, “E se tem uma coisa que eu sei meu filho, é que você está aqui por um motivo. Eu não sei qual, mas seja qual for, talvez seja porque, eu não sei filho..., mas não é para marcar touchdowns”. Nesse momento, é possível perceber a construção para um propósito maior, um ideal do verdadeiro propósito das habilidades e força de Clark.

Ao apostarem corrida, o pai segura no braço. Está tendo um ataque cardíaco, e logo desaba no chão. O funeral é então realizado, Clark lamenta o fato de ter tantos poderes e ainda assim não conseguir salvar uma das pessoas que mais lhe era preciosa. Um momento de peso na vida do protagonista, que o faz refletir sobre seus poderes. No celeiro, ele



encontra um estranho objeto de luz esverdeada. Sua mãe chama por ele, mas não o encontra em casa. Nos campos da fazenda, ela já sabe que ele terá de ir, precisa saber mais sobre si mesmo, suas origens, em um momento tocante eles se abraçam e se despedem, precisa embarcar em sua própria jornada.

Já nas terras do norte, em meio a paisagem congelada, ele perambula. Pega em sua bolsa o objeto que encontrara no celeiro e o lança. Ao atingir a neve, o chão tremula, um emaranhado de cristais gigantesco se ergue e ele vai até lá. Ao entrar naquela caverna, aciona um dos cristais e a imagem de seu pai Jor-El aparece e se apresenta. Revela a ele sua origem, o guiando como seu mentor, compartilhando seu conhecimento. Um trecho importante que constitui essa conversa, se dá quando Jor-El aconselha Kal-El. É possível ver um ideal maior em relação a existência do Superman, sua presença naquele planeta, atrelados a um senso de dever e moral, parte importante da imagem que o público tem como conhecida do Superman:

“... Seus poderes serão bem maiores do que o de homens mortais, mas é proibido que interfira na história humana, prefira deixar que a sua liderança guie pessoas, no próximo ano examinaremos o coração humano, é bem mais frágil que o nosso...” “Chegou o momento de retornar ao seu novo mundo e servir a humanidade coletiva. Viva como um deles Kal- El, para descobrir onde a sua força, o seu poder, são necessários, mas mantenha sempre em seu coração, orgulho de sua herança especial. Eles podem ser um grande povo Kal-El, eles querem ser, falta apenas a luz para mostrar o caminho, por este motivo acima de todos, pela capacidade de serem bons, eu te enviei para eles, meu único filho.” Assim que a mensagem de Jor-El termina, em seu uniforme, o garoto que será conhecido como Superman, alça voo.

Um passageiro misterioso é conduzido ao planeta diário. Anos se passaram e a época do estopim finalmente chega. O ambiente jornalístico é mostrado, apresentado com a jornalista Louis Lane e o fotógrafo Jimmy Olsen, no escritório do editor Perry White, o tímido e até atrapalhado Clark Kent, personalidade que se mostra ainda mais evidente frente a enérgica e intensa repórter. A “persona” com a qual o personagem se apresenta ao mundo, é de um bom moço. doce e gentil, do tipo que se não fosse a altura, acaba por vezes se passando imperceptível ao olhar dos outros.

Já no final do primeiro dia Clark e Louis são abordados por um ladrão que lhes aponta uma arma e exige a bolsa de Lane. Aquele homem com força sobre humana, capaz



até mesmo de fazer o planeta girar ao contrário, tenta dialogar com o malfeitor, uma postura protetora, mas também capaz de exibir medo ante uma arma, cuja bala é impossível de atravessá-lo. Louis faz um movimento impulsivo e na confusão, a arma é disparada, mas o herói foi capaz de segurá-la antes que atingisse a mulher, assustando o bandido, que foge.

Policiais seguem um homem suspeito através do subsolo, apenas um deles continua na trilha, mas perde o suspeito de vista, que se embrenha através dos corredores e de passagens secretas chegando a seu destino, o covil. O policial percebe a passagem, localizada no corredor na lateral dos trilhos do trem, mas é acionada para empurrar na hora em que um trem se aproxima.

O policial é atirado nos trilhos do trem, que o atropela, restando somente seu chapéu rasgado encontrado por seus colegas. Desta forma, o público é oficialmente apresentado ao terrível antagonista da história, o cruel Lex Luthor. Um gênio sórdido, ansioso para cometer o crime do século.

Louis vai para o heliporto do planeta diário, precisa alcançar o aeroporto o mais rápido possível, mas logo depois de embarcar, na decolagem, o piloto anuncia que perderam o controle do helicóptero, que se movimenta até chegar na beirada do prédio. Louis grita apavorada e o piloto desmaia. Está desesperada, grita por socorro, as pessoas que presenciam aquilo estão chocadas.

Louis tenta abrir a porta do helicóptero, mas é então, devido ao desequilíbrio, lançada para fora, não despencando apenas por ter conseguido se segurar em um dos cintos do veículo. Parece não haver mais esperança. Lá no chão, Clark vê o que se passa e correndo em meio aquela multidão, na porta giratória de um prédio realiza a cena da famosa troca de roupa que caracteriza o super-herói,

Quando Lane cai, o herói chega bem a tempo de segurá-la, e então, foi a vez do helicóptero, que seguindo a primeira foi salvo por Superman, que devolve ambos a segurança do heliporto. O herói consagrou sua primeira aparição pública para o mundo, sob o prisma do heroísmo e bondade. Naquela mesma noite impede um ladrão de cometer atos vis, entregar o malfeitor às autoridades competentes, um policial incrédulo. Acaba com uma perseguição, capturando os bandidos, os amarrando ao barco no qual fugiriam e ainda os leva para a frente da delegacia. Mas, não apenas de grandes vilões se concentra a ajuda do Superman, em um ato de gentileza, também resgata o gatinho de uma menina que estava



preso na árvore e ainda substitui a turbina de um avião que havia parado de funcionar.

De volta a fortaleza da solidão, revela a Jor-El seus feitos, mas Jor-El já esperava por isso, o aconselha a ser prudente. Deveria permanecer com sua identidade em segredo, ele não conseguiria ajudar a todos sempre, e ainda, as pessoas que amava estariam em risco. Em todas as tevês, o tópico Superman ocupa o ponto central de interesse público, incluindo o de Lex Luthor, ávido para segundo ele, destruir tudo o que o Superman representa.

No Planeta Diário, o editor Perry White, determina que todos procurem pelo herói, o que Clark menciona que pensa que Superman não participaria de nenhum plano barato para se promover nos jornais, o que retoma um senso ético e nobre atrelado ao homem voador. Louis recebe um bilhete vindo de Superman para que eles se encontrem naquela noite.

Quando se encontram, Superman diz que o propósito de que uma entrevista seja feita, é para que as pessoas tenham respostas sobre aquela figura enigmática, para que entendam a que veio. Em uma série de perguntas básicas, uma delas ressoa na construção da imagem de bom moço do herói, que inclusive faz uma alusão aos valores daquele país. Quando questionado o porquê de estar na Terra, ele responde “Pela verdade, justiça e pela América” associando estas características ao país. Ele acredita no lugar onde foi criado, nas instituições e em suas nobres premissas.

A jornalista é mais cética, quanto a estas questões, mas vê que sua sinceridade pura somada a afirmação de que ele nunca mente. O bom moço americano que promove os ideais que constituem aquele país. Em relação a construção dos arquétipos para a mídia cultural Edgar Morin explica:

O imaginário se estrutura em arquétipos: existem figurinos-modelo do espírito humano que ordenam os sonhos e, particularmente, os sonhos racionalizados que são temas míticos ou romanescos. Regras, convenções, gêneros artísticos impõem estruturas exteriores às obras, enquanto situações-tipo e personagens-tipo lhes fornecem as estruturas internas. A análise estrutural nos mostra que se podem reduzir os mitos a estruturas matemáticas. Ora, toda estrutura constante pode se conciliar a norma industrial. A indústria cultural persegue a demonstração à sua maneira, padronizando os grandes temas romanescos, fazendo clichês dos arquétipos e dos estereótipos. Praticamente fabricam romances sentimentais em cadeia, a partir de certos modelos tornados conscientes e racionalizados (MORIN, Edgar, 2018, pág.16).



Depois de levar Louis para voar com ele, a jornalista sai completamente deslumbrada, arrebatada, apaixonada. Aquele homem não é desse mundo, é diferente de todos os outros, ele se destaca. No dia seguinte, sua matéria é o assunto de todos, aquele homem misterioso lhes revelava respostas.

Lex Luthor ao ouvir as informações reveladas por Superman, trama um plano sórdido para derrotar o herói. Uma armadilha é preparada para os militares com o objetivo conseguirem mudar as coordenadas de mísseis, para assim de atrair o Superman, através de uma frequência que ninguém além do filho de Krypton poderia escutar.

Infelizmente Superman é pego na armadilha, sendo incapacitado devido a kryptonita, e com dois mísseis se dirigindo para diferentes regiões. Em uma delas é justamente o destino de viagem de Louis Lane naquele momento, Califórnia. Ele é então libertado pela senhorita Teschmacher, comparsa de Luthor, sob a condição de que o herói impeça primeiro míssil que está direcionado para Nova Jersey, onde sua mãe mora, sabendo que ele jamais mentiria. Ele alcança o de Nova Jersey, mas chega tarde demais para salvar Louis, que foi pega por uma avalanche causada pelo impacto do segundo míssil. Em profunda dor, o super-herói, faz a Terra girar ao contrário, desta forma voltando no tempo, revertendo o rompimento da represa que causou o deslizamento. Ele então captura Lex Luthor e o leva para uma penitenciária, para que possa pagar pelos seus crimes. Desta forma é encerrado o longa. Sobre a construção do final de uma narrativa cinematográfica Morin explana:

Correlativamente, o *happy end* implica um apego intensificado de identificação com o herói. Ao mesmo tempo que os heróis se aproximam da humanidade quotidiana, que nela imergem, que se impõem seus problemas psicológico, são cada vez menos oficiantes de um mistério sagrado para se tornar um *alter ego* do espectador. O elo sentimental e clima de simpatia, de realismo e de psicologismo, que o espectador não suporta mais que seu *alter ego* seja imolado (MORIN, 2018, p. 86).

De acordo com Morin, mesmo com a existência de finais tristes que conseguem agradar uma parte do público, o telespectador de massa, induzido pelo recurso não só pertencente à indústria cinematográfica, mas ao meio narrativo como um todo, que é o apego aos personagens, sua empatia é conquistada nas telas, as pessoas querem ver o protagonista vencer, porque lhes foi apresentado uma pessoa com a qual conseguem se



relacionar como ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra analisada constrói o caminho ideal do herói que muito agrada a mídia de massa, o personagem reflete os valores promovidos e exaltados pela cultura na qual está inserido. Passa por uma árdua jornada permeada por dúvidas, perda, tristeza, solidão, mas também de amor e esperança, gratidão e resiliência, o arquétipo do herói capaz de cativar e arrebatador multidões.

A indústria cultura é capaz de revelar assim seu impacto. Cria um personagem relevante, que consegue repercutir não apenas em seu país de origem, como também reverberar em outras partes do mundo que passam a conhecer mais do local de onde o herói foi concebido e até mesmo assimilar modismos, expressões, maneiras de pensar, contexto, valores culturais, e ideias que adornam e estruturam o longa-metragem, assim como o super-herói.

Um produto da mídia de massa feito para alcançar o máximo de pessoas possível, que se repete ao longo do tempo, promovendo uma narrativa que tenta atingir em níveis emocionais seus telespectadores que podem ser arrebatados através de todo o conjunto de elementos utilizados para compor esta obra, os cativando e fazendo com que suas ideias sejam capazes de acompanhá-los.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Marialva Carlos; RÊGO, Ana Regina. Historicidade e Contexto em perspectiva Histórica e Comunicacional. **Revista Famecos**, v. 24, n. 3, p. ID26989-ID26989, 2017. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/26989/15697>>
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter, **A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO Theodor Wiesengrund. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- MELO, Petra Pastl Montarroyos De. **CINEMA DO MEDO: Um estudo sobre as motivações espectatoriais diante dos filmes de horror**. 2017. Tese (Doutorado em



Comunicação) - Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Franca, 2017.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX – O espírito do tempo – Neurose e Necrose**. 11^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

SUPER-HOMEM, Direção: Richard Donner. Produção: Pierre Spengler. Intérpretes: Christopher Reeve, Gene Hackman, Marlon Brando, Margot Kidder e outros. Roteiro: David Newman, Mario Puzo, Leslie Newman e outros. Warner Bros, c 1978. (143 min), fullscreen, color.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8004>

CORPOS DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIAS: UMA ANÁLISE DOS DISPOSITIVOS DE INVISIBILIZAÇÃO – AS CONTRIBUIÇÕES DE MERLEAU-PONTY¹

*Bodies Of People With Disabilities: An Analysis Of Invisibility Devices – The Contributions
Of Merleau-Ponty*

Carlos Henrique Lopes Almeida²

RESUMO

Neste artigo, trabalho conceitos elaborados por Merleau-Ponty sobre o corpo, buscando fazer um redirecionamento da discussão, pondo em foco corpos antinormativos, a fim de expandir as discussões sobre capacitismo e acessibilidade, dando uma base filosófica para pensarmos essas problemáticas, buscando na filosofia a base para angariar toda a discussão sobre igualdade dos indivíduos, focando em demonstrar filosoficamente como os indivíduos que por toda a história foram relegados a invisibilidade na sociedade são tão detentores de direito quanto as pessoas com corpos padrões, além de mostrar uma possível forma do indivíduo com deficiência de mostrar para si e para os outros a forma que interpreta e significa o mundo através da arte.

Palavras-chave: Corpo; arte; espaço; carne; DEF

ABSTRACT

In this article, I work with concepts developed by Merleau-Ponty about the body, seeking to redirect the discussion, focusing on anti-normative bodies, in order to expand discussions on ableism and accessibility, providing a philosophical basis for thinking about these issues, seeking in philosophy the foundation to encompass the entire discussion about the equality of individuals, focusing on demonstrating philosophically how individuals who throughout history have been relegated to invisibility in society are as entitled to rights as people with standard bodies, in addition to showing a possible way for individuals with disabilities to show themselves and others how they interpret and give meaning to the world through art.

Keywords: Body; art; space; flesh; DEF

¹ Esse artigo foi produzido a partir de uma pesquisa ICV/UFPI, orientada pelo professor Doutor Fábio Abreu Dos Passos

² Aluno de graduação da Licenciatura em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI); bolsista do Programa de Educação Tutorial de Filosofia da UFPI; Email: lopesalmeidacarlosalmeida@gmail.com



INTRODUÇÃO

Na tradição filosófica, principalmente nos séculos antecessores ao século XIX, era de comum consenso ter o corpo posto em segundo plano em comparação a alma, muitos acreditavam que através da pura razão eram capazes de compreender as coisas postas no mundo, sem se dar conta da relação intrínseca de apreensão e corpo. Isso se torna mais evidente quando olhamos para a trajetória em que as representações de corpo se mostram presentes, onde se tem um corpo idealizado, pelo que se acredita ser perfeito, e que exclui diversos outros corpos do campo da visibilidade. Essa forma de expressão, arte, que se tem sobre o corpo leva em consideração somente corpos que se encontram no horizonte da normatividade estética, excluindo outras formas de existir no mundo, relegando assim as pessoas com deficiência a uma invisibilidade, tanto na arte, enquanto representação, quanto na sociedade enquanto corpo cidadão.

Sendo assim, torna-se imprescindível uma busca pelo tensionamento da questão do debate sobre o corpo da pessoa com deficiência enquanto representação visível e explícita, ou seja, sem tentar máscara a forma ao qual o corpo possui no mundo em sociedade. Então, para que possamos ir em contrapartida a essa tradição que não costuma dar atenção positiva ao corpo e abomina os corpos atípicos, devemos delimitar bem o que vamos discutir. Nessa perspectiva, para o nosso propósito, iremos abordar a questão do corpo e o seu local na experiência do mundo, trazendo esse olhar para corpo com deficiência e a forma ao qual a arte tem sido usada para difundir um olhar apreciador para corpos irreais enquanto inviabilizador de corpos diversos principalmente de corpos tidos como “defeituosos”.

Diante disso, contaremos com os trabalhos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) que recoloca a fenomenologia nos holofotes, trazendo debates sobre a percepção e sobre o corpo, tornando assim o corpo como elemento central de sua filosofia abrindo novos debates sobre como nos relacionamos com o mundo e como compreendemos noções que nos parecem ao mesmo tempo tão familiares, mas também tão obscuras como o corpo próprio. Ele mostrou que só se é possível ter relações com o mundo através do nosso corpo, pois é com o corpo que possui os mecanismos necessários para experimentar as coisas que estão no mundo, que é através do corpo que conseguimos descrever as coisas que estão no mundo e as experiências vividas pelo corpo.



Além disso, ele nos mostra o conceito de carne e de estética existencial, conceitos aos quais irão ser muito queridos a pesquisa, dando a possibilidade de pensar o corpo com deficiência nesta discussão, pondo em xeque as o pensamento capacitista presente na sociedade, que olha e trata o corpo antinormativo como um corpo a se esconder. Dentro destes dois textos puxo os conceitos, carne e estética existencial, que nos mostrarão que o corpo DEF³ é dotado do mesmo elemento constituidor dos demais corpos como também da própria realidade, assim ponde de vez o corpo antinormativo no campo visível, não somente para as outras pessoas, mas também para o próprio indivíduo, estando assim em uma posição de vidente e visível, rompendo assim com a subjetividade dualista cartesiana.

METODOLOGIA

Para esse artigo, utilizei-me do livro *Fenomenologia da Percepção* do Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), esta obra trabalha as noções de corpo enquanto meio ativo, e único, de se relacionar com o mundo ao qual vivemos, ele elabora dicções sobre o mesmo de uma forma dialética entre a psicologia e a fisiologia debatendo como o corpo é capaz de captar os estímulos das coisas no mundo e conhecê-las enquanto um nível não racionalizado, ou seja, mostrando-nos que o corpo conhece, ativamente as coisas, com intencionalidade, sem passar por uma teorização mental, trazendo à tona as características disso que chamamos de corpo próprio. Esse modo de abordar o tema possibilita que pensemos o corpo como meio de afirmação da nossa própria existência no mundo e de como nos relacionamos com ele, focando em conhecer isso que nos indispensável enquanto seres vivos, mas que por muito tempo foi relegado ao ostracismo por não ser tido como meio de conhecer algo venerável, colocando então não somente o corpo como algo indispensável e ontologicamente primordial, mas também nos colocando no mundo e dando valor para os objetos perceptíveis que se tem no mundo.

Além dele, também utilizei o livro *Corpos (In)Visíveis* do Fábio Passos para

³ DEF: Começa a circular a terminologia “DEF” para referenciar a ação política produzida por artistas e ativistas com deficiência. Essa terminologia tem sido fomentada por artistas brasileiros que, com seu trabalho artístico e intelectual, buscam dar visibilidade às produções artísticas e reivindicações políticas de pessoas com deficiência. Edu O, Jéssica Teixeira, Estela Lapponi, Amanda Lyra, Giovanni Venturini, João Paulo, Manoella Back, Moira Braga são alguns desses artistas que estão construindo e propagando o termo “DEF” em suas mais diversas linguagens.



fazer uma rememoração do estatuto ao qual o corpo se enquadrava, onde ele nos mostra a dualidade em que se tinha em mente, onde os filósofos separavam alma e corpo, privilegiando a alma em detrimento ao corpo, tornando assim por muito tempo o corpo malvisto principalmente pela concepção platônica que colocava o corpo como cárcere da alma. Ademais, esse livro também expõe como a arte era usada para difundir ideologias veladas, algumas vezes até mesmo explícitas, sobre corpos idealizados e limitadores de diversidade corporal, discutindo assim quais corpos “importam” e quais são invisibilizados, nele também encontraremos o direcionamento do pensamento de Merleau-Ponty para os corpos antinormativos, tendo ele como uma fonte basilar para a discussão.

O ponto de partida do trabalho foi sem dúvidas o livro *Fenomenologia da Percepção* Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) para que pudéssemos colocar o corpo em foco, buscando nas leituras dele um entendimento do que é o corpo e o porquê dele ser primordial na nossa relação com o mundo. Sendo uma pesquisa bibliográfica me utilizo dos textos para análise e reflexão sobre o que é corpo. Utilizo-me também do livro *Corpos (In)Visível* necessário para colocar a discussão no campo da corporeidade antinormativa, também se utilizando de textos auxiliares que tratam de artes visuais com foco em corporeidade.

O ESTATUTO DO CORPO NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Durante muito tempo o corpo foi visto como inferior e vulgar em detrimento a alma, sendo assim, sempre que os estudiosos se voltavam para o corpo era em tom negativo. Isso pode ser atestado na linguagem, onde a origem do substantivo corpo, que vem do latim *corporis*, significa cadáver que “consequentemente, se opunha conceitualmente à alma (anima).” (2023, p. 52). Desta forma, a tradição irá seguir por muitos séculos o entendimento dualista sobre o ser humano, onde se tem a alma que seria o racional do ser humano e o tangível, que seria o corpo, dando sempre mais importância para a alma, pois a alma seria aquilo que é perfeito em comparação a carne que possui “imperfeições”. Aqui começamos a refletir sobre o que é que se pode ser tido como imperfeição e que o ser humano vai buscar incansavelmente corrigir, e se por acaso ele não puder corrigi-lo ele tentara ocultar, tornar aquilo invisível na



sociedade. Nesse sentido, a arte por muito tempo nos mostrou o que é belo, o que é o agradável aos olhos, se por acaso aquele corpo, que já não é muito bem casto pela filosofia por ser corruptível, tiver imperfeições visíveis como cicatrizes ou deficiências, será então afastado, relegado ao ostracismo e sofrera diversas violências como por exemplo o capacitismo. Mas o que é capacitismo? O capacitismo é um tipo de violência que recai sobre as pessoas com deficiência “e surge do sistema capacitista, que é o sistema social, político e econômico que discrimina, violenta, marginaliza e assassina as pessoas com deficiência pelo fato de o serem.” (2021, p. 27). Além disso, o corpo também se enquadra em um olhar penitente sob a visão religiosa. Sobre essa temática, Fábio Passos diz o seguinte:

Essa percepção negativa do corpo está envolta em ambientes nos quais são erigidos preceitos religiosos, que se imiscuem para outras esferas da vida humana. Esses preceitos veem na corporeidade um cárcere que leva à queda e ao apequenamento da alma, pois estando voltado para os prazeres terrenos, o corpo faz com que a parte racional do humano, mais próxima do divino, seja condenada a uma vida malsã (Passos, 2023, p. 52).

Os preceitos religiosos que acreditam na superioridade da alma por esta mais próxima do divino e um dos fatores que por muito tempo deu ao corpo o estatuto de inferior e até mesmo de corruptor e não somente de corrompível, pois ele impediria as pessoas de chegarem mais próximo tanto do divino quanto da evolução da espécie humana, não tem como negar que isso se da muito de uma herança platônica ao qual tinha o corpo como cárcere e cheio de apetites mundanos.

No entanto, mesmo com a “supremacia” da alma em detrimento ao corpo fosse algo aceito pelos estudiosos como um consenso, ainda tivemos a tentativa de uma matematização do que é o belo corporalmente falando. O que isso significa? Significa que muitos estudiosos das artes buscaram meios de medir geometricamente e dimensionamento o que seria a medida certa de um corpo perfeito, belo. Essa tentativa veio a se repetir algumas vezes com cada um dando as suas medidas do que seriam um corpo ideal do ser humano. Porém, o que acredito que vale destacar é que sempre que se foi mostrado uma obra de arte sobre aquilo que seria o belo corpo foi mostrado em um corpo masculino e que não apresentava nenhuma deficiência. Sendo assim, já que eles buscavam mostra o que era belo, entende-se que tudo aquilo que não se enquadra



dentro daquelas medidas é feio. A arte tem um papel imperecível quando se fala sobre a educação e disseminação sobre o que é belo, pois a arte mostra o que é belo, o corpo belo, e ao fazer isso relega todos os outros corpos que “não” são belos ao ostracismo, a inviabilização, possibilitando assim que eles possam muitas das vezes sofrer violências veladas e que são tidas como normais dentro da nossa sociedade.

O CORPO QUE PERCEBE

O corpo outrora era tido como desagradável, secundário nas discussões filosóficas agora torna-se ponto central de toda e qualquer forma de se relacionar com o mundo e com as outras pessoas, pois é somente através do corpo que somos capazes de interagir e perceber os objetos que estão dados no mundo, nossa relação com as coisas é possível pois o corpo possui os meios para interagir com o mundo, tencionar ele, sentir ele, fazendo com que esse pensamento dicotômico entre corpo e alma tome um novo local, pois agora o corpo não é mais somente uma máquina que a alma movimenta, mas sim uma relação íntima entre sujeito e mundo, onde o corpo intencionado interage e explora os objetos que visíveis de uma forma ativa e não receptora passiva, o corpo é ativo pois nos enquanto existentes no mundo só existimos com corpo. É através dele que somos capazes está no mundo. Sendo assim, o corpo que percebe é então o corpo próprio, pois é através do meu corpo que percebo o mundo. Não posso me desvencilhar deste corpo, é o único que tenho e que terei enquanto existir, ele está sempre comigo e ao meu dispor.

Quando digo que meu corpo é sempre percebido por mim, essas palavras não devem então serem entendidas em um sentido simplesmente estatístico e deve haver na apresentação do corpo próprio ao que torne impensável sua ausência ou mesmo sua variação. (Merleau-Ponty, 2018, p. 135)

O corpo próprio é a forma a que possuo de perceber as coisas, não sou capaz de perceber nada sem ele da mesma forma que também não sou capaz de observar o meu próprio corpo, pois o corpo próprio não está no mundo como um simples objeto, não posso analisar o meu corpo pois é através do corpo que analiso o mundo, se olho para um espelho estou olhando para um simulacro, se analiso meus membros o que vejo são partes e não o corpo em sua completude. Não sou capaz então de observar meu próprio



corpo para isso eu teria de ter um segundo corpo, ao qual eu não seria capaz de observá-lo pois ele estaria comigo enquanto observo o primeiro. Sendo assim, o corpo não se enquadra em um objeto simples no mundo, ele na realidade é o objeto primordial, aquele objeto permanente, pois eu só posso conhecer e existir no mundo por intermédio dele. É com o corpo que tenciono os objetos, se assim eu quiser eu sumo com os objetos, faço com que eles saiam do meu campo de visão, porém não posso fazer isso com meu corpo pois ele não é visível para mim em sua completude como também não poderia tencionar nada sem ele. Assim sendo, o corpo na realidade é indispensável e não somos capazes de existir sem corpo. Além disso, o corpo não é uma junção de membros, mas sim uma unidade intencional que tenciona o mundo, chamamos isso de esquema corporal, compreendesse que é através da relação com o mundo que sou capaz de compreender o corpo próprio.

MEMBRO FANTASMA E A ANOSOGNOSE

Na concepção habitual as pessoas tendem a dizer que não são pessoas com deficiência, acreditam fielmente que durante toda sua vida o seu corpo não sofrera nenhuma mutilação ou mudança que a retire desse lugar de “normalidade”. Porém, isso não é uma certeza, há sempre a possibilidade de mudanças ocorrerem e viemos a nós torna pessoas com deficiência. Sendo assim, o mais correto seria dizer que ainda não sou uma pessoa com deficiência, ter a resolução que o meu estado habitual pode um dia não ser mais condizente com meu estado atual. Nessa perspectiva, o estado habitual desta pessoa é a normatividade, no entanto ela sofre um acidente de carro, nesse acidente ela perde um braço, após todo o tratamento e cuidados a pessoa é liberada do hospital, porém alega que ainda sente o braço, um braço que não está mais ali, esse é o membro fantasma, não é uma imaginação de um braço novo, mas sim a crença da presença do braço amputado como ainda presente. O Merleau-Ponty dirá o seguinte: “O amputado senti sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que, todavia, não está diante de mim.” (2018, p. 121). Sendo assim, a relação que o individuo tem com o membro fantasma é uma relação de contar com o membro, a pessoa não foi capaz de se entender em sua realidade atual e se prendeu em sua realidade habitual onde ainda tinha aquele membro, onde era capaz de tencionar as coisas no mundo com aquele braço cheio de intenção, mas que agora, ao tentar tencionar o



mundo com esse membro ausente se depara com um problema, a ausência do membro, ele não é capaz de tencionar nada com esse membro fantasma por mais que ele insista, ele não será capaz de conhecer nada através deste fantasma.

De antemão, a anosognose é uma doença um pouco diferente, mas que é essencial para a nossa discussão. Ela consiste em um membro de um indivíduo se atrofiar ou não ser mais funcional da forma que se tinha como funcional antes, como por exemplo a paralisia de algum membro, o paciente então passa a ignorar a existência do membro, como se ele não estivesse lá, tudo que há ali é um vazio. Porém para o paciente recalcar esse membro é preciso que ele tenha ciência de que o membro está ali para que então ele possa evitá-lo. É uma espécie de paradoxo: é necessário saber para evitar lembrar. Merleau-Ponty traz um ótimo exemplo quando diz: “Só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais.” (2018, p. 120).

Então, para que possamos sair deste estado temos que passar a adotar o dia de hoje, o atual e não o habitual, pois assim, assumindo a nova realidade que conseguiremos superar essas realidades ou passadas ou inverídicas. Dito isso evoco um questionamento, por que é tão difícil aceitar o atual em detrimento do habitual? Que tipo de barreiras são essas para com a existência do corpo DEF? a insistência em um corpo habitual pode se dar pela crença de que o corpo com todos os membros é um corpo melhor, mais belo, mais descente, como também pode ser porque quando olhamos para o mundo não vemos os corpos diversos somente os normativos, como se entender como uma pessoa com deficiência quando as interações com o mundo não te permitem se entender como um ser visível com total validação existencial? Na realidade o que o mundo faz é inibir a existência do corpo DEF, seja por meios físicos como dificultando a locomoção ou criando barreiras metafísicas como todo o imaginário do corpo “belo” e “perfeito” idealizado. Tornando assim muito mais difícil para que a pessoa possa então se entender como pessoa com deficiência.

AS CONCEPÇÕES DE ESQUEMA CORPORAL

Entender a espacialidade do corpo próprio primeiro nos exige refletir sobre as variações de pensamento acerca do esquema corporal, onde passamos por um



pensamento mais fisiológico, depois para a visão mais posológica e por fim chegamos à visão que o Merleau-Ponty vai nos dá, sendo essa a que de fato coloca finalmente o corpo consciente no mundo.

Mas a noção de esquema corporal é ambígua, como todas as que surgem nas reviravoltas da ciência. Essas noções só poderiam ser inteiramente desenvolvidas por meio de uma reformatão dos métodos. Elas são primeiramente empregadas então em um sentido que não é seu sentido pleno, e é seu desenvolvimento imanente que demole os métodos antigos. (Merleau-Ponty, 2018, p. 144)

Primeiramente, visando sair dessa ambiguidade, vamos compreender um pouco sobre a visão mais fisiológica, nela entendemos o esquema corporal como “um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação a interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (2018). Nesta visão o esquema corporal nada mais é que uma noção das mudanças de posição e de movimentação do corpo, criando “traduções perpetuas” das diferentes formas de articular o corpo. Essa forma de pensar esquema corporal se mostra muito mais como uma forma cômoda de pensara associação de imagens do corpo em suas diferentes posições, como quando se aprende na infância como pegar algo, como correr, até mesmo a fazer movimentos complexos, ou seja, o aprendizado das diferentes ações que o corpo pode realizar ao interagir com os diferentes objetos, como um arcabouço de imagens prontas para serem evocadas a qualquer momento. No entanto, para os psicólogos o esquema corporal ultrapassava essa perspectiva associacionista. O autor traz como exemplo a aloquiria, doença que consiste em sentir estímulos em locais trocados, como por exemplo: alguém toca a palma da minha mão esquerda e eu sinto na palma da mão direita, isso se chama aloquiria. Ele diz que, no caso da aloquiria não “basta que cada sensação da mão esquerda venha a se colocar e a se situar entre imagens genéricas de todas as partes do corpo” tendo assim um decalque em torno dela do corpo em sobreposição. Ele diz que na visão dos psicólogos é necessário que haja uma lei global que reja essas sensações, que a especialidade do corpo parta desse global para as partes, ou seja, aqui entende-se que haveria um núcleo, uma origem, que dali parta a espacialidade do corpo como um todo, sendo assim dela a possibilidade de se trocar a sensação da mão direita para a esquerda, uma troca em um golpe só e não uma coletânea de simples pontos. Essa perspectiva também nos ajudara a pensar um problema já apresentado anteriormente,

CADERNOS PET, V. 16, N. 32



onde falamos do membro fantasma, quanto a isso ele dirá o seguinte:

Quando se quer esclarecer o fenômeno do membro fantasma ligado ao esquema corporal do paciente, só se acrescenta algo às explicações clássicas pelos traços cerebrais e é sensações renascentes se o esquema corporal, em lugar de ser o resíduo da sinestesia costumeira, torna-se sua lei de constituição. Se se sentiu a necessidade de introduzir essa palavra nova foi para exprimir que a unidade espacial e temporal, a unidade Intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito, que não se limitam aos conteúdos efetiva e fortuitamente associados no curso de nossa experiência, que de certa maneira elas os precedem e justamente tornam possível sua associação. (Merleau-Ponty, 2018, p. 145)

Aqui, deixamos claro que na visão psicológica o esquema corporal não partira de um apanhado de associações de imagens, sendo esse o motivo de se possível o ocorrer um rearranjo físico, seja por mutilação ou perda de algum sentido, e ainda assim o indivíduo sentir que ainda pode tencionar o mundo com um corpo que não condiz mais com o que ele possui, pois a sua noção de espacialidade não partiria da experiência imediata, mas sim da costumeira. Não somente isso, aqui se dá a deixa de uma nova noção de esquema corporal, uma que partira do todo, uma posição de pensamento onde o esquema corporal passa a ser uma consciência do todo que precede as partes, uma noção global da minha postura no mundo intersensorial, o corpo passa a ser uma forma, no sentido de *Gestaltpsychologie*. Porém essa visão também vai ser superada e tida como datada pelos próprios psicólogos, pois, no caso do anosagnósico o membro não está desconectado do resto do corpo, porém está paralisado, e, no entanto, não conta mais no esquema corporal do indivíduo, sendo assim não posso dizer que o esquema corporal é um simples decalque do corpo e nem uma noção global do corpo, mas sim porque “ele as integra a se ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo”. Para os psicólogos, o esquema corporal é dinâmico, isso coloca o esquema corporal em outro postura, uma mais assertiva, onde ele vai se mostrar a depender de uma tarefa atual ou possível. É neste ponto em que as coisas começam a se tornar mais claras, meu corpo não possui uma espacialidade como a dos objetos, uma espacialidade de posição, mas sim uma espacialidade de situação, Merleau-Ponty diz o seguinte:

Se fico em pé diante de minha escrivantina e nela me apoia com as



duas mãos apenas minhas mãos, estão acentuadas e todo o meu corpo vagueia atrás delas como uma cauda de cometa. Não é que eu ignore a localização de meus ombros ou de meus rins, mas ela só está envolvida na de minhas mãos, e toda a minha postura se lê por assim dizer no apoio que elas têm na mesa. Se estou de pé e seguro meu cachimbo em minha mão fechada, a posição de minha mão não é discutivelmente determinada pelo ângulo que forma com meu antebraço, meu antebraço com meu braço, meu braço com meu tronco, meu tronco enfim com o chão. (Merleau-Ponty, 2018, p. 146)

O exemplo dado deixa muito mais claro o que ele quer dizer, com essa nova forma de pensar a espacialidade, passamos a pensar a leitura do corpo como uma leitura da situação, ele tem noção da espacialidade do corpo dele pois tem um saber absoluto que suas mãos estão apoiadas na mesa, ele não deixa de saber onde estão seus rins, seu coração, mas ali, naquela situação as mãos dele apoiada na mesa é que nos mostra uma leitura da postura, a situação passa a ter local de destaque no entendimento da espacialidade corporal. Ele sabe onde está sua mão, seu corpo pois tem um saber absoluto de onde este seu cachimbo, o entendimento de “meu corpo está aqui” não se refere a coordenadas e angulações, mas sim a ancoragem do corpo ativo a um objeto ou suas tarefas. Finalmente então podemos exprimir que o corpo está no mundo, pois a espacialidade do corpo é diferente da espacialidade exterior, já que a espacialidade do corpo é:

A obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a zona de não-ser diante da qual podem aparecer seres precisos, figuras e pontos. Em última análise, meu corpo pode ser uma “forma” e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o “esquema corporal” é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo. (Merleau-Ponty, 2018, p. 146)

A espacialidade do corpo é exatamente o que me possibilita a experiência com o mundo, é nela que se tem as diferentes possibilidades de experiência e interação com os objetos no mundo. Tendo isso em mente julgo que essa visão sobre a espacialidade do corpo de como ela não é somente pontos e coordenadas nos permita pensar corpos antinormativos, pois o que está em jogo aqui não é mais uma visão sinestésica ou globalista sobre o corpo, mas sim uma visão de um corpo dinâmico que se encontra no



mundo pelas situações e experiências possíveis, e como vimos anteriormente o próprio autor mostra diferentes tipos de esquemas corporais que exercem experiência, sendo assim se mostra mais que possível pensar corpos plurais enquanto, absolutamente, experienciadores, pois possuem espaço corporal. Não pensar corpos antinormativos como corpos que experienciam seria o mesmo que dizer que são corpos que não estão no mundo, isso seria uma falácia, o que podemos atestar, de fato, é que existem muitos mecanismos que buscam invisibilizar a presença destes corpos no mundo, dispositivos esses já mencionados, os dispositivos invisibilisatórios, buscam não somente ocultar estes corpos como também não levam em consideração a experiência deles, uma forma de se expor isso claramente e a ausência de rampas funcionais nas ruas das cidades e em espaços públicos, dificultando o acesso a esses espaços.

A RELAÇÃO DO ESPAÇO CORPORAL COM O ESPAÇO EXTERIOR

Já entendemos o que é espaço corporal e o que é espaço externo, agora devemos nos confrontar com a relação entre essas duas formas de espacialidade, para tratar disso o autor vai dizer o seguinte:

No que concerne a espacialidade, que é a única a nos interessar no momento, o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo Horizonte do espaço exterior e do espaço corporal. Portanto, deve-se recusar como abstrata qualquer análise do espaço corporal que só leva em conta figuras e pontos já que as figuras e os pontos não podem nem ser concebidos nem ser horizontes. (Merleau-Ponty, 2018, p. 147)

Neste trecho ele deixa bem claro que sua visão de experiência encarnada, para ele o espaço não é somente um lugar onde se pode ter coisas, mas sim algo a se vivenciar, para ele o corpo próprio é o que faz o intermédio entre figura e fundo, é por causa dele que conseguimos vivenciar essas experiências, além disso ele nos direciona muito bem para o tópico que trago, onde o ele diz que toda figura, ou seja objeto, perfila sobre o duplo horizonte do espaço externo e do espaço corporal, ou seja, nossas experiências só são possíveis por causa desse horizonte, onde se encontra o possível, o que se pode vivenciar, não somente, ele ainda mostra como sua visão se contrapõe absolutamente a visão cartesiana, para ele o espaço não é uma coletânea de figuras e



pontos, mas sim experiências conscientes. Um exemplo para que possamos entender melhor o que o Merleau-Ponty diz é o dado pela mestra em educação musical Denise Andrade de Freitas Martins, onde ela diz o seguinte:

Não se pode esquecer esse duplo Horizonte de corporalidade do sujeito que se situa no mundo. No caso do pianista seria um suas mãos e dedos como figuras do espaço corporal e punha, os antebraços, braços, tronco, ísquios e pés como fundo. A sabedoria do nosso corpo não se encontra nas suas partes mais expostas. Nosso corpo não é um espaço justaposto de órgãos, mas um emaranhado dos mesmos que são responsáveis por nossa situação de ser no mundo, de existir. (Martins, 2006, p. 19)

Ela reforça a fala de Merleau-Ponty deixando explícito que não consistimos em simples partes sobrepostas umas as outras, mas sim que vivenciamos constantemente relações de experiências significantes. Para o Merleau-Ponty o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático onde:

O primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação, evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza, e a análise do movimento próprio deve levar-nos a compreendê-la melhor. Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas. Gostaríamos de analisar de perto um exemplo de motricidade mórbida que evidência as relações fundamentais entre o corpo e o espaço. (Merleau-Ponty, 2018, p. 149)

Neste ponto, ele vai focar em nós mostra que o corpo possui uma relação fundamental com o espaço, como esse corpo em movimento, direcionado a uma ação, ou não, possui algumas peculiaridades que irão esclarecer o entendimento sobre essa relação. Para explicar ele utiliza o exemplo de uma pessoa que sofre de cegueira psíquica, sendo essa uma doença que consiste em o indivíduo perder o senso de localidade do corpo caso não consiga o ver, por exemplo: eu fecho meus olhos e me é pedido para apontar ao meu nariz, caso eu fosse alguém com esse tipo de cegueira eu estaria sofrendo dificuldades para acertar a direção, pois o autor nos mostra que ao



perder a visão do corpo, do espaço, para esses doentes⁴ também dignifica perdem a noção de direção, ate mesmo dos membros e partes do próprio corpo, ele sequer consegue reconhecer as formas das coisas que o tocam. Para esse paciente, ações abstratas acabam se tornando ações desorientadas, movimentar o corpo sem um objetivo claro se torna algo complexo, ele não possui noção de onde estão seus braços ou pernas, no entanto se pedi-lo a fazer alguma ação objetiva, colocá-lo em uma tiração efetiva, dando-lhe ordens de fazer algo com que ele já está familiarizado então ele será capaz de realizá-la, coisas como assoar o nariz ou acender um cigarro, ações que estão presentes no cotidiano no tornam realizáveis, por exemplo, se ele trabalhar com a fabricação de carteiras, ele conseguiria fazê-la, para ele não é uma novidade nem tão pouco abstrato, são ações que estão no seu cotidiano, ações que para ele são inerentes a vida. Além disso, ele expõe uma diferenciação entre pegar e mostrar, onde esse paciente é capaz, por exemplo de pegar no seu próprio nariz, ou de levar a mão a onde foi picado por algum mosquito, mesmo que de olhos fechados, no entanto quando lhe é solicitado para mostra o seu nariz, sem tocar somente indicar onde ele está, ele não consegue, para ele se torna obscuro, sendo assim, fica claro que por algum motivo os movimentos concretos são privilegiados, onde situações efetivas são possíveis mesmo nesse caso, enquanto movimentos abstratos se mostram desorientado.

Tendo isso em mente, então como é possível eu pegar, mas não demonstra? Primeiramente vamos entender o que os psicólogos pensam sobre, de acordo com o Merleau-Ponty:

Mas como isso é possível? se sei onde está meu nariz quando se trata de pegá-lo, como não saberia onde ele está quando se trata de mostrá-lo? Sem dúvida, é porque eu saber de um lugar se entende em vários sentidos. A psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir essas variedades da consciência de lugar porque para ela a consciência de lugar é sempre consciência posicional, representação. Vor-stellung, porque a este título ela nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e por que uma tal representação é ou não é, mas, se ela é, ela nos entrega seu objeto sendo em uma ambiguidade e como um termo identificável através de todas as suas aparições. (Merleau-Ponty, 2018, p. 151)

⁴ Doentes: É importante ressaltar que o pensamento que o Merleau-Ponty nos traz tem uma visão capacista presente, essa ideia de que o corpo antinormativo, no caso que possui um esquema corporal diferente do tido como padrão pela sociedade, seria um corpo doente, defeituoso, que não é capaz de exercer uma percepção correta do mundo, como se houvesse a percepção certa.



A noção adotada pela psicologia não se faz suficiente para que possamos entender essa questão, para ela saber lugar é sempre consciência posicional, o que precisamos e busca uma forma de que o espaço seja dado como “intenção de apreensão” sem ser dado como intenção de conhecimento. Para aquele que é doente o seu espaço corporal corresponde somente ao espaço de efetivação da ação habitual, ele não compreende esse espaço como ambiente objetivo, para ele o corpo dele só está circuvizinado por coisas familiares, ele não tem seu espaço corporal como um espaço de realização de movimentos livres e gratuitos. Para essas pessoas, a execução de ordens se torna algo muito mais “burocrático” que para uma pessoa normal, ele precisa se utilizar de todo o corpo requisitado para fazer a ação, por exemplo, se pede a um doente que faça a ação de pentear os cabelos, ele vai primeiro pensar na pergunta, repeti-la, para então realizar o movimento de uma forma muito sistemática, em uma mão o pente que passa no cabelo, na outra a mão que segura o espelho, para uma pessoa que não se encontra nesse quadro ela não teria que passar por todo esse processo e provavelmente faria um movimento bem simples, encurtado. Para esses pacientes a ação só pode ser executada por comando, sendo assim eles dão uma alta seriedade. O autor nos traz dois exemplos sobre como uma pessoa normal agiria sob comando:

O sujeito normal, quando executa sob comando a saudação militar, só vê nisso uma situação de experiência; ele reduz então o movimento aos seus elementos mais significativos e não se coloca ali inteiro. Ele representa com seu próprio corpo, diverte-se em encenar o soldado, ele se “irrealiza” no papel de soldado como ator introduz seu corpo real no “grande fantasma” do personagem a representar. (Merleau-Ponty, 2018, p. 151-152)

Ou seja, a pessoa que não está sendo afligida por essa doença realiza as ações de uma forma mais direta, onde o que vale ali é a experiência da situação, naquele momento o soldado não está pensando categoricamente, ele responde a ordem de acordo com a vivência dele ali no meio militar, quando ele fala sobre o ator, também sobre o militar, ele que dizer que podemos representar coisas através do nosso corpo, como um ator que usa seu corpo para representar diversos personagens sem ser eles de fato, ou um soldado que usa seu corpo para demonstra respeito aos moldes militares, mas pode após a mudança de situação ter outra postura, ele pode representar algo virtual



através do seu corpo sem se ver preso aquilo, “O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário”. A pessoa normal não confunde o real com o virtual, ela tem a capacidade de através do seu corpo trazer essas representações, emoções, como um ator que com sua linguagem corporal consegue exprimir tristeza sem de fato estar triste.

E é isso que a pessoa que é doente não é capaz de realizar, o doente diz o seguinte:

Sinto os movimentos como resultado da situação, do encadeamento dos próprios acontecimentos; eu e meus movimentos só somos, por assim dizer, um elo no desenrolar do conjunto, e mal tenho consciência da iniciativa voluntária [...] Tudo caminha por si só. (Merleau-Ponty, 2018, p. 152)

O doente não dispõe da capacidade de agir perante a experiência e pronto, para ele a ação se torna algo estritamente situacional e orientado, ele não consegue responder as situações com a imediatez e naturalidade que a vivência nos possibilita, se por acaso for dado um comando e ele for interrompido no meio da atuação da ação ele perde sua destreza, ao colocá-lo novamente no mundo da experiência ele se vê deslocado, para o doente a leveza do viver se perde, pois para agir ele precisa localizar seus membros, pensar criteriosamente no movimento, no fim isso se torna nada mais que um soma de movimentos laboriosamente postos lado a lado.

Para Merleau-Ponty o que movemos de fato é corpo fenomênico, não movemos corpo objetivo, se uma pessoa é picada por um mosquito, e a picada coça, a pessoa dirigira sua mão até este ponto que coça para coçar, a relação aqui não é de objetos mas sim de experiências, essa relação em entre minha mal fenomenal e o ponto em que dói no meu corpo fenomenal, não é uma relação de ordem objetiva, mas sim fenomênica, pode até ser tida como ação objetiva, mas somente pelo olhar do outro, o outro pode ver a movimentação, entender o deslocamento do braço, acha que o ponto que coça é um ponto a ser percebido, mas enquanto sujeito experienciamos as nossas relações com o corpo em um horizonte fenomênico e não objetivo. Meu corpo é o que me possibilita ter diferentes experiências, não tenho de procurar minhas mãos para escrever um trabalho no computador, para mim já é um trabalho habitual, meu corpo é a potência já



mobilizada que ela percepção do computador, onde, neste caso, se tem a experiência.

Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia. Da mesma forma, o doente não precisa procurar, para os movimentos concretos, uma cena e um espaço nos quais desdobrá-los, esse espaço também está dado, ele é o mundo atual, é o pedaço de couro “a recortar”, é o forro” a costurar”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 154)

A CARNE E A EXPERIÊNCIA NA ARTE

Temos de dar mais um passo no pensamento do Merleau-Ponty para que possamos entender como que se é possível ter uma relação entre corpo e mundo precisamos estabelecer uma base ontológica, algo que seja capaz de sustentar esse pensamento, além de abrir espaço para a consciência corporificada, uma superação da subjetividade dualista cartesiana e de nos esclarecer como podemos ligar a arte e a existência, além disso, para ele a arte seria similar a como experienciamos carne, já que a arte não é meramente a reprodução de algo, ou a cópia degradada de algo como dizia Platão, mas sim uma experiência do sensível, para ele a arte não está em um lugar metafísico supra lunar, ela está aqui enquanto estética existencial, que nos possibilita experimentar aquilo que temos contato, uma relação profunda e cheia de significação.

O ELEMENTO CARNE

O autor do livro (In)Visível, Fabio Passos, trabalha o pensamento de Merleau-Ponty, onde ele nos diz o seguinte:

A carne, assim concebida, não aparece tematizada nas filosofias do passado. Ela implica o eu-corpo e o mundo numa mesma totalidade, que escapa à contraposição entre corpo e espírito, que esteve na origem de tantas filosofias. Com isso, nossas relações com o mundo e com os outros seres humanos se modifica dando ao corpóreo um sentido que parecia escapar aos pensadores que acreditavam que o que é visível é plenamente acessível ao espírito. O mundo visto pelas lentes do pensamento de Merleau-Ponty ganham em profundidade e complexidade, ao mesmo tempo em que nos é mais próximo na medida em que somos envelopados nele com o nosso corpo e



atingimos assim a dimensão alargada da carne/mundo. (Passos, 2023, p. 18)

O que o autor nos mostra é que o pensamento de Merleau-Ponty dá uma guinada na forma de pensar não somente corpo, mas também mundo e sua interação com o corpo, coloca corpo e mundo em um mesmo plano conceitual que é o plano da carne, ela da a possibilidade de pensarmos nossas relações com o que se tem como mundo de uma forma mais profunda, não somente usando as coisas enquanto objetos, mas sim experienciando as com profundidade.

Aquilo que constitui mundo também é o que constitui meu corpo, aqui falamos do elemento primordial, falamos de carne, esse princípio nos coloca em um envolvimento em si, agora não mais sou meramente um observador, sou aquele que se encontra envolvido pelo mundo, sou o vidente que se encontra no mesmo plano do visível, sendo assim, aquele que vê, o vidente, também se torna visível pois é constituído do mesmo elemento que o mundo visível. Não se deve confundir o que chamamos aqui de carne com a carne que compra no mercado, aqui a carne se trata de um princípio ontológico, elemento de sustentação para todas as possibilidades de experiência.

Tendo isso em mente, posso dizer que todos os corpos que existem fazem parte desse esquema, porem quando se volta a observar o mundo o que se atesta é que alguns corpos não são tidos como parte da carne, como se a estes fosse negado a participação desse elemento primordial, como se eles não pudessem interagir com a carne/mundo, não por escolha própria, nem sequer acho possível não interagir com a carne/mundo, mas sim como uma imposição as vezes sutil, as vezes escrachada, afastando esses corpos, como se quisesse tira-los do âmbito do visível.

Nossas sociedades erguer estruturas ideológicas que fazem com que o corpo da pessoa com deficiência e o mundo sejam constituídos de carnes diferentes. O corpo DEF é constantemente desenraizado do mundo que é habitado e regulado pelos normóticos: a carne mais cara do açougue. A carne da pessoa com deficiência não é a carne mais barata do açougue, mas a carne de péssima qualidade, a carne que não serve nem para ser cozida por longas horas, a carne expurgada para os porões da invisibilidade. (Passos, 2023, p.94)

Aqui o autor faz uma alusão a música: A carne, da cantora Elza Soares, que diz



a carne mais barata do mercado é a carne negra, aqui a carne do corpo DEF sequer é a mais barata, mas sim a incomercializável, aquela que está estragada e sequer pode ser colocada a vista, tudo isso em detrimento a carne “boa” a carne normativa.

A ARTE ENQUANTO SENSÍVEL

Como dito anteriormente, o fazer artístico não é um fazer fora da sensibilidade, não é algo que se desprende da carne para pairar sobre o mundo, mas algo que está ligado diretamente com o artista, com o mundo, com o visível e o vidente e nitidamente com a carne. Na visão do filósofo Merleau-Ponty, a arte não seria realizadora de representação, mas sim de expressão. Devemos olhar para essa para a arte aqui dita como uma estética existencial, pois para ele a arte é essencialmente carnal, a arte não vai para além do mundo, mas sim se realiza no mundo, no sensível.

Essa experiência do sensível, que sustenta o que estou denominando de estética existencial, é constituída por duas camadas sobrepostas: a carne e a expressão. Não há como nos voltarmos para cada uma das camadas que recobrem a estética existencial de maneira fendida. Ao me voltar para uma dessas camadas, estou trazendo para o cerne de minhas reflexões, necessariamente, a segunda camada. (Passos, 2023, p.199)

Voltemos novamente para a carne, se é que saímos dela em algum momento, a carne enquanto elemento primordial de todas as coisas da existência, no possibilita pensar uma ruptura com o pensamento dualista, sujeito e objeto, nos abrindo a possibilidade do vidente ser visível à medida que vê e é visto e ver-se quando vê. Tendo isso em mente, quando nos voltamos para o artista entendemos que ele também está inserido nesse jogo de vidente visível, sendo assim, ele, representa e expressa o mundo e a si mesmo em seu fazer artístico, a obra aqui é ao mesmo tempo expressão do mundo e expressão do próprio artista, é através do seu fazer artístico que o artista é visível e vidente. Sendo assim, presente os dois elementos, a carne e a expressão, pois é através dessa estética existencial que conseguimos expressar o mundo por intermédio das obras de arte.

Colocar corpo e mundo como constituídos de um mesmo elemento primordial, carne, nos desloca para uma questão, “não se pode compreender o corpo enquanto um



meio através do qual se representa o mundo” (2023, p.200), mas o corpo é construtor, fabricante, criador de mundo, o corpo é capaz de criar obras de arte, que por sua vez, na visão do filósofo são a expressão do corpo do artista.

Por fim, corpo e arte dispõem de muitas similaridades, pois ambos possuem significações, expressões, que só podem ser experienciadas através de contato, eles se encontram no tempo e espaço, mas também estão no horizonte da vivência. Quando temos a arte como forma de expressão do artista podemos então pensar em um fazer artístico que expresse para além de corpos normativos, a medida eu o próprio artista também pode se ver na obra que cria, essa relação de ser visto e de ver a si mesmo é essencial para um entendimento de si no mundo, para além do preconceito e violência enraizados na nossa sociedade, abrir caminhos para se pensar o corpo plural torna o campo da visibilidade mais diversos, sendo assim a arte que outrora foi mecanismo de dissimulação de preconceito contra corpos antinormativos toma uma nova roupagem na estética existencial, onde ele se mostra como uma forma de reafirma o corpo DEF no mundo e abrindo caminhos a se experienciar essa relação que a muito foi negada a esse grupo de indivíduos.

CONCLUSÃO

Com esta construção, podemos compreender um pouco a trajetória que o corpo teve da sua passagem de coadjuvante para peça central de discussão e mostrando o papel que a arte teve enquanto difusora de pensamentos excludentes para com os diversos corpos, principalmente com os corpos de pessoas com deficiência. Vimos também a importância do corpo para a interação do indivíduo com o mundo e com ele mesmo, não sendo possível pensar mundo sem corpo próprio e esquema corporal, passando pelos exemplos do membro fantasma para então chegar no questionamento sobre o porquê é tão difícil um indivíduo sair do habitual para o atual, ou seja, se entender como uma pessoa com deficiência. Além disso, trabalhamos também a noção de espacialidade, tema esse que é muito querido a diversas outras áreas do conhecimento, porém aqui utilizamos ela para pensar como poderíamos pensar corpos antinormativos enquanto dotados do mesmo elemento inerente a todo e qualquer corpo,



utilizando-se dos exemplos dados pelo próprio Merleau-Ponty para expor como pensar diferentes esquemas corporais é sim possível, que não existe um esquema corporal que seja o ideal, mas somente um possível. Penamos também os conceitos de carne e de estética existencial, que foi o ponto chave da pesquisa, pois é no conceito de carne que se faz possível romper com o pensamento cartesiano e que nos possibilita pensar o corpo DEF como corpo visível, sendo a carne o elemento que sustenta todo o pensamento exposto, elemento que constitui toda a existência, inclusive a de corpos antinormativos, vindo juntamente com a carne pensamos a arte enquanto estética existencial, a forma que se encontrou de criar caminhos entre o corpo DEF e o mundo, através das obras criadas por pessoas que não possuem corpos normativos podemos ter experiências que alcancem um número massivo de indivíduos, além de também podermos da vasão ao problema do entender-se como uma pessoas com deficiência, pois a medida que se faz a obra, que se expressa o mundo, expressa a si mesmo enquanto artista.

REFERÊNCIAS

- GUERRA, Itxi. **Luta contra o capacitismo: anarquismo e capacitismo**. Fortaleza: Editora Terra sem Amos, 2021.
- MARTINS, Denise Andrade de Freitas. **Merleau-Ponty, uma concepção de motricidade como ser-no-mundo**. Brasília, 2006
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Ribeiro de Moura. 5ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- PASSOS, Fábio. **Corpos (In)Visíveis**. Salvador: Mondrongo, 2023.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8002>

**O DIZER-VERDADEIRO DA DEMOCRACIA E NA TIRANIA:
UMA ANÁLISE DA PARRESÍA POLÍTICA NA ANTIGUIDADE A
PARTIR DE MICHEL FOUCAULT**

*The Truth-Telling of Democracy and Tyranny: An Analysis of Political Parrhesia in
Antiquity Based on Michel Foucault*

Maria Clara dos Santos Primo¹

RESUMO

Este artigo busca compreender as relações entre verdade, poder e sujeito, temas centrais na obra de Michel Foucault, com ênfase em seus cursos finais a partir das tragédias gregas Íon e Édipo Rei, buscaremos retomar o conceito de parresía, entendido etimologicamente como a prática de “dizer tudo,” examinando como essa noção atravessa os campos da aleturgia (produção da verdade), governamentalidade (governo dos outros) e subjetividade (governo de si). A abordagem da crise da parresía em meio a democracia e na tirania é ponto de articulação, na qual Atenas é colocada como centro da análise por suas pretensões de ser o espaço ideal para o exercício do falar franco e onde as tragédias utilizadas neste trabalho são um espelho de como a política funcionava na antiga cidade de Atenas. Para isso, a metodologia adotada é de caráter bibliográfico e analítico-descritivo, com o objetivo de examinar as fontes primárias das aulas ministradas por Foucault e os conceitos por ele desenvolvidos. **Palavras-chave:** Democracia; Parresía; Foucault; Tragédias; Política.

ABSTRACT

This article seeks to understand the relationships between truth, power, and subject, central themes in Michel Foucault's work, with an emphasis on his final courses based on the Greek tragedies Ion and Oedipus Rex. We will revisit the concept of parrhesia, etymologically understood as the practice of “saying everything,” examining how this notion crosses the fields of aleturgy (production of truth), governmentality (government of others), and subjectivity (government of oneself). The approach to the crisis of parrhesia in the midst of democracy and tyranny is a point of articulation, in which Athens is placed at the center of the analysis for its claims to be the ideal space for the exercise of frank speech and where the tragedies used in this work are a mirror of how politics worked in the ancient city of Athens. To this end, the methodology adopted is bibliographic and analytical-descriptive in nature, with the aim of examining the primary sources of the lectures given by Foucault and the concepts he developed.

Keywords: Democracy; Parrhesia; Foucault; Tragedies; Politics.

¹ Graduanda em filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), bolsista do PET Filosofia - realiza pesquisas sobre o pensamento do filósofo Michel Foucault. Este artigo integra um projeto de Iniciação Científica Voluntária (ICV/UFPI), desenvolvido entre os anos de 2024 e 2025. Contato: maria.primo@ufpi.edu.br



INTRODUÇÃO

As relações entre verdade, poder e sujeito: eis a preocupação perene de Foucault, e é no retorno à *parresía* grega que ele faz a síntese entre os três elementos-chave de seu pensamento: “A *parresía* (...) é etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: pân rêma. (...) O parresiasta é aquele que diz tudo” (Foucault, p. 10, 2011). Em torno do falar francamente, do dizer-a-verdade (veridicção) sobre tudo, inclusive sobre si, serão imbricadas as questões da aleturgia (produção da verdade), da governamentalidade (governo dos outros) e da subjetividade (governo de si).

Inicialmente por meio do curso ministrado por Foucault, intitulado *A coragem da verdade* (Foucault, 2011), foi analisado como o falar franco se articula como movimento amplamente valorizado e modelo de virtude cívica na Antiguidade, arraigada na prática política a partir dos textos de Eurípides, numa série de movimentos que refletem a estrutura democrática ateniense e modo como as produções de verdade se articulam.

A *parresía* é trabalhada por Foucault inicialmente em seu curso de 1983 no Collège de France, intitulado *O Governo de Si e dos Outros* (2010), com ênfase na dimensão política da fala franca em meio a antiguidade, em que o dizer verdadeiro é constituído como fundamento esquecido da democracia ateniense e uma prática comum dos conselheiros políticos do Príncipe, nas tiranias (Villa, 2023). Deste modo, este trabalho tem como objetivo investigar a *parresía* política em meio a democracia ateniense e suas complicações.

Nesse contexto, a prática parrhesiástica era concebida como um direito inerente ao homem bem-nascido, adquirido por sua condição ao berço e sustentado por uma série de configurações sociopolíticas profundamente entrelaçadas à organização democrática da cidade. Segundo Foucault (2011) a *parresía* era um direito a conservar a qualquer preço, era uma das formas de manifestação e existência livre de um cidadão. Esta, possui também o poder de definir aqueles que poderiam ou não ser considerados cidadãos, e consequentemente, estabelece os que possuem o direito de falar francamente.

Através das tragédias de Eurípides e Sófocles, duas obras principais serão analisadas *Íon* e *Édipo Rei*, uma vez que as tragédias de Eurípides são as primeiras ocorrências da palavra *parresía* na literatura grega, aparecendo em diversas de suas obras. Aqui, nos deteremos nosso maior desenvolvimento apenas a *Íon*, foco de Foucault e obra de grande importância no desenvolver do problema da *parresía*, uma vez que possibilita a investigação sobre a questão: quem possui o direito, dever e a coragem de falar a verdade em meio a pólis?



Em Íon, o problema parrehesiástico é desenvolvido pelas estruturas relacionais entre deuses e seres humanos, na qual toda a conjuntura mitológica possuem conotações políticas e carregam consigo toda a fundação de Atenas e seu modo de funcionamento político. O objetivo desta análise são os princípios imperialistas atenienses em relação a outras cidades gregas. Aqui não nos focaremos em aspectos mitológicos, tampouco na narrativa completa destas histórias.

A análise se concentrará no modo como a *parresía* se articula e nas complicações que traz consigo em um ambiente político democrático, como o de Atenas. A metodologia adotada é de caráter bibliográfico e analítico-descritivo, com o objetivo de examinar principalmente fontes primárias, com foco nas aulas ministradas por Foucault, através do método hermenêutico, com ênfase na interpretação dos conceitos centrais e na compreensão das implicações políticas do falar francamente.

A PARRESÍA E AS FORMAS ALETÚRGICAS

A análise dos últimos cursos de Foucault revela que o autor não estava preocupado na criação de um novo modelo político ideal, mas buscava analisar práticas históricas do dizer a verdade, ou seja, a investigação crítica das condições e modos históricos que cercam o dizer verdadeiro desde os primórdios da civilização grega - além do modo como estas aparecem politicamente e se reformulam até os dias atuais em meio à contemporaneidade. Ou seja, o foco foucaultiano não é prescrever como a democracia deve ser, mas problematizar como, historicamente, ela se constituiu como um espaço atravessado por práticas de verdade.

Em seu último curso no Collège de France, intitulado *A Coragem da Verdade* (2011), Michel Foucault retoma e se debruça sobre o tema da *parresía*, fazendo uma análise da fala franca e de como o sujeito que pelo ato de dizer a verdade se manifesta, representando a si mesmo e sendo reconhecido por outros numa espécie de pacto com a verdade. A proposta é a análise da formação dos saberes, por meio do deslocamento do desenvolvimento das práticas discursivas e da história das formas aletúrgicas, ou seja, das formas de produção da verdade e onde elas se manifestam, tendo seu foco no estudo da fala franca como uma modalidade do dizer-a-verdade.

Deste modo, Foucault desenvolve o redirecionamento de sua abordagem a partir de 1970, o método genealógico observado ao longo de seus últimos cursos lecionados no Collège de France, interessado em desdobrar campos de problematização que atravessam a história e ressoam na modernidade, retoma as fontes primárias destes problemas, ou seja, as greco- romanas, como ponto de



partida para análise do problema da *parresía* política em meio à democracia ateniense.

Os movimentos de enunciação da verdade dentro do contexto democrático ateniense são denominados modos aletúrgicos (modos de produção da verdade) e possuem delimitações dentro da sociedade, diferenciando-se em suas práticas e em diferentes modos de compromissos com a verdade ao disporem de papéis de importâncias diversas em sociedade. Aqui, o objeto de estudo principal de Foucault se encontra na arqueologia da palavra '*parresía*', forma aletúrgica que preza pela verdade a qualquer custo, sendo etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma* ou *parresiázesthai*, termo grego que significa "franqueza" ou "liberdade de dizer a verdade", a *parresía* é o falar franco e sincero (Castro apud Villa, 2023), de dizer tudo, sem rodeios, de dizer a verdade, inclusive sobre si mesmo, surgindo inicialmente como um direito político, portanto, como privilégio do cidadão ateniense.

Esta, não se limita apenas a ações discursivas ligadas a deveres e técnicas de ensino, mas faz parte da constituição de práticas éticas e políticas profundamente arraigadas que não se limitam a modos ou regras. A análise das diferentes formas aletúrgicas oferece uma abrangente visão das relações entre verdade, poder e sujeito e sobre como, por meio das práticas de discurso, o sujeito fala a verdade sobre si mesmo, mas aqui, nos deteremos na *parresía* em sua dimensão política.

A PARRESÍA POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PERIGOSO A PARTIR DAS TRAGÉDIAS ÍON E ÉDIPO REI

Na abertura do curso *O governo de si e dos outros* (2010), Foucault recorre de modo didático à retomada de tragédias gregas e escritos filosóficos para melhor traçar o caminho feito pelos jogos de verdade e mais especificamente da *parresía* em meio à democracia ateniense, delineando os movimentos feitos por estas estruturas na qual o falar francamente não se configura apenas como conceito filosófico, mas como prática cultural atravessada por tensões sociais e conflitos reais da pólis.

As tragédias revisitadas em seu curso evidenciam os perigos do dizer verdadeiro dentro da vida política, e sua importância para a manutenção de um status social muito valorizado em toda Atenas: o de cidadão legítimo.

Às tragédias *Íon*, de Eurípides, e *Édipo Rei*, de Sófocles (2018), são retomadas em paralelo como ponto principal no desenvolvimento da *parresía* política. Ambas narram a história de homens que são salvos da morte e buscam uma verdade, demonstrando no desenrolar de suas tramas as consequências que o falar francamente traz para a pólis e seus locutores, afetando a ordem política da cidade e pondo em risco os locutores do dizer franco, como cita Foucault em referência à tragédia de *Íon*: "A peça *Íon* é verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-a-verdade político no campo da



constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas” (Foucault, 2010, p. 78).

O enredo da tragédia *Íon* se constrói em torno do segredo de sua origem. Íon não possui conhecimento sobre quem são seus pais, e assim, toda a trama será desenvolvida em torno do núcleo familiar, religioso e político que marcam a vida de Íon e ultrapassam o plano privado: a revelação da verdadeira filiação de Íon assume implicações políticas decisivas para Atenas, pois toca na legitimidade da sucessão e da ordem da cidade. Apolo, pai de Íon, mantém o silêncio sobre a verdade, até que uma série de acontecimentos em sequência finalmente torna público a origem de Íon.

Na tragédia *Édipo Rei* (2018), de Sófocles, o enredo se estrutura em torno da investigação da peste que assola Tebas e da necessidade de descobrir sua causa. Édipo, na condição de governante, assume a tarefa de buscar a verdade e, nesse processo, expõe-se ao risco do próprio desvelamento: ao final, descobre que ele mesmo é a origem da desgraça da cidade, por ter matado seu pai e desposado sua mãe. O movimento trágico é claro: ao dizer e buscar a verdade, Édipo destrói a si próprio, mas também restaura, ainda que por meio da catástrofe, a ordem da cidade. Nesta tragédia, temos o desenvolver da questão da *parresía* exercida com o tirano.

A trajetória em busca da verdade sobre seus pais em Íon revela interesses igualmente importantes, como o de sua identidade como cidadão legítimo de Atenas, e a conquista do direito de fala livre em meio a vida política na pólis, para Foucault, Íon buscava fundar seu direito político em Atenas. Ele quer ter o direito de falar, de dizer tudo. Para fundar sua *parresía*, precisa que a verdade seja enfim dita, uma verdade capaz de fundar esse direito (Foucault, 2010, p. 92).

Íon almejava o direito de fala inerente ao cidadão ateniense. Deste modo, fica claro a importância da *parresía* que deseja exercer, em uma constante recusa a obtê-la por meios indignos, através do poder tirânico; esta não se confunde com o exercício do poder, correspondendo a um problema político muito específico na época em que Eurípedes escreveu *Íon*. Para Foucault (2010) essa *parresía* é, portanto, algo além do puro e simples estatuto do cidadão, não é tampouco uma coisa dada pelo poder tirânico. Então qual sua definição e aplicação?

A *parresía*, é um direito de fala articulado em meio à constituição ateniense, inicialmente desenvolvido e amplamente valorizado como um modelo de virtude cívica na Antiguidade, arraigada na prática política dentro da pólis a partir dos textos de Eurípedes, refletindo as estruturas democráticas atenienses e os modos de produção de conhecimento e verdade.

Nessa conjuntura, a *parresía* é concebida o direito inerente ao homem bem-nascido, adquirido por sua condição ao berço, que se sustenta através de uma série de configurações sociopolíticas profundamente entrelaçadas à organização democrática da cidade, definindo



aqueles a serem considerados cidadãos e determinando a participação destes dentro dos ciclos políticos da cidade de Atenas. É simplesmente o pertencimento à terra, a *autoctonia*², que produz continuidade histórica a partir de um território que pode proporcionar a *parresía* (Foucault, 2010, p.98).

Então vejam, a necessidade de saber quem é sua mãe é para determinar se ela é descendente da terra ateniense, pois somente assim ele seria dotado da parrhesia. E ele explica que alguém que chega em Atenas como estrangeiro — mesmo que literal e legalmente seja considerado um cidadão — não pode desfrutar da parrhesia. O que então significa o aparentemente digressivo retrato crítico da vida democrática e monárquica, que culmina com a referência final que fazem à parrhesia [...] (Foucault, 2013, p. 30).

A série de requisitos para o exercício da *parresía*, no percurso histórico de Atenas, fez com que a manutenção desse direito de fala - considerado inerente ao cidadão - dependesse de certa firmeza e manutenção diante das normas da cidade, para que se mantivesse a normatividade da ordem política em meio à pólis. Assim, aqueles que assumiam a defesa da *parresía* a transformavam, inevitavelmente, em uma prática arriscada aos que desejavam praticar o ato de falar francamente.

A dupla referência de Foucault a Íon e Édipo Rei cumpre uma função precisa no curso de 1982. Ao evocar as tragédias, Foucault indica que a *parresía* deve ser pensada não como um direito abstrato de falar livremente, mas como uma prática que envolve sempre riscos concretos: podendo legitimar ou desestabilizar a ordem política, trazendo riscos reais à cidade e ao locutor da verdade, como analisado na *A apologia de Sócrates* (Platão, 2008), Por Foucault:

Poderíamos dizer, mais uma vez muito esquematicamente, que entre democracia e dizer-a-verdade há essa grande luta: por um lado, quando observamos as instituições democráticas, vemos que elas não podem suportar o dizer a verdade e que não podem eliminá-lo; [por outro lado], se fizermos valer o dizer-a-verdade a partir da opção ética que caracteriza o filósofo e a filosofia, pois bem, a democracia não pode deixar de ser eliminada. Ou democracia, ou dizer-a-verdade (Foucault, 2011, p. 42).

² É o pertencimento à terra, o arraigamento no solo, a continuidade histórica a partir de um território que proporciona a *parresía*, ou seja, ser filho de pais atenienses e ter nascido em terras atenienses que proporcionam a participação na vida política da polis e o direito de fala livre (Foucault, 2011).



A tragédia de Íon, o movimento que leva ao “dizer verdadeiro” implica riscos e pode desestabilizar relações de poder já estabelecidas, uma vez que expõe o silêncio imposto por Apolo, reconfigura a posição política de Creúsa e recoloca em disputa a fundação do poder em Atenas. Através de Íon, sua relação com a questão política e com a democracia grega demonstra a ordem social buscada pela ordem democrática da pólis (já que a questão de fundo é justamente Íon ter ou não pais que sejam cidadãos atenienses, para que ele possa utilizar o modo de veridicção parrhesiástico em Atenas). Deste modo, a tragédia dramatiza a tensão entre manter o segredo - o que garante uma estabilidade precária - e revelar a verdade - arriscando a ordem política, mas fundando uma nova legitimidade.

Assim, Foucault ao fazer o uso de Íon exemplifica um dos modos do perigo político que o dizer verdadeiro pode suscitar para a cidade, e finca novamente que a verdade quando enunciada, não é neutra nem meramente informativa; ela é um acontecimento que pode alterar profundamente o equilíbrio da cidade. “Com efeito, creio que essa peça respondia imediatamente a um problema grego sobre a história política do dizer-a-verdade, sobre a fundação, lendária e verdadeira ao mesmo tempo, do dizer-a-verdade na ordem política” (Foucault, 2010, p. 99).

Dentro da cena política, o parresista ocupa um lugar de inevitável perigo, na qual a verdade desafia as estruturas de poder e os locais de conforto daqueles que a ouvem. Assim, a prática do dizer verdadeiro configura-se como uma escolha que requer integridade ética e coragem para assumir os riscos advindos do falar franco, uma vez que o revelar a verdade não apenas ilumina, mas produz, conseqüentemente, efeitos imprevisíveis para todos os envolvidos nesse jogo da verdade.

O perigo do exercício da verdade e suas implicações no plano político também podem ser observadas a partir do ciclo de desenvolvimento da morte de Sócrates, os diálogos platônicos, Críton, Fédon e a Apologia de Sócrates (Platão, 2008). Foucault descreve Sócrates (apud Villa, 2011, p. 63) como o modelo de parresista da antiguidade: “Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica”.

Assim, os motivos que levam Sócrates à recusa do exercício político são dados pelo perigo inerente do dizer-a-verdade nos contextos democráticos. Esse ponto marca uma virada decisiva na história da *parresía*: do seu exercício político, enraizado e desenvolvido na pólis,



para uma *parresía* ética, ligada ao cuidado de si - transformação fortemente impulsionada pela prática socrática e muito bem-marcada por Foucault em seu último curso *A Coragem da Verdade* (2011).

A partir da trilogia da morte de Sócrates, principalmente da Apologia, Foucault interroga a razão da virada socrática da *parresía* política à *parresía* ética: afinal, por que Sócrates não fez política? Ele responde: Sócrates não fez política porque se o fizesse, seria morto. Sócrates tem e não tem medo da morte. Não se trata de medo de deixar de existir, mas de poder abandonar sua missão divina antes do tempo. Essa missão é justamente cuidar do outro e ensinar o outro a cuidar de si (Foucault apud Villa, 2011).

O dizer verdadeiro é uma atividade perigosa que coloca em risco não somente seu locutor – por exemplo, Sócrates, que sempre fugiu do título de *parresiasta* - mas coloca também a pólis em risco, fazendo revelar uma dinâmica política na qual a *parresía* é incapaz de ser praticada dentro de um contexto democrático. Esta relação conflituosa é posta em evidência por Foucault, que revela os limites do político em Atenas que, embora inicialmente pretendesse ser o espaço ideal para a liberdade de expressão e o discurso verdadeiro, mostrou-se incapaz de assegurar uma escuta ética e criteriosa ao dizer franco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação das bases conceituais da *parresía* na tradição grega e sua formulação inicial a partir dos cursos de Michel Foucault *O Governo de Si e dos Outros* (2010) e *A Coragem da Verdade* (2012) proporcionou identificar onde a *parresía* estava situada em sua formulação inicial. A análise da dimensão política da prática *parrhesiástica* explorou o modo como esta se encontra nas tragédias de Eurípides - em que a palavra *parresía* é atestada em seus escritos pela primeira vez - e de Sófocles, autor de *Édipo Rei*, tragédia de grande relevância na tradição filosófica e utilizada por Foucault (2010) como um dos pontos de partida para a análise do movimento da verdade na estrutura política ateniense.

A política aqui trabalhada não é somente entendida por termos institucionais (leis, Estado, governo); Foucault desenvolve que a política tem forte relação com a verdade e interessado em desdobrar campos de problematização que atravessam a história e ressoam na modernidade, retorna às fontes primárias destes problemas, ou seja, as greco-romanas, como ponto de partida para análise do problema da *parresía*. Assim, ele desloca o olhar para práticas concretas de discurso e crítica dentro das democracias antigas, mas com ressonâncias para o



presente em uma articulação “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, objetivo principal de Foucault em seus últimos cursos e preocupação perene de Foucault” (Foucault, 2011, p. 9).

No curso intitulado *O Governo de Si e dos Outros* (2010) o uso das tragédias não visa extrair de Eurípides e Sófocles, um modelo normativo da franqueza, mas expõe que desde a cultura trágica grega, o problema do dizer verdadeiro já se apresentava como um campo atravessado por tensões e perigos para praticamente todos os envolvidos neste jogo da verdade, sendo irredutível ao exercício efetivo do poder e à condição estatutária do cidadão.

Ao recorrer de Íon e *Édipo Rei* (2018), para Foucault, pensar a *parresía* comumente como um ideal abstrato de democracia ou de liberdade de expressão, não é mais possível, abre-se assim caminhos para a análise do discurso verdadeiro como uma prática histórica situada, na qual o movimento parrhesiástico é inseparável de um perigo obscuro. A questão das tragédias, especialmente Íon, tem relação com a questão política e com a democracia grega (já que a questão de fundo é justamente Íon ter ou não pais que sejam cidadãos atenienses, para que ele possa utilizar a palavra - *parresía* - na democracia de Atenas). Em Édipo temos a questão da *parresía* exercida com o tirano.

Deste modo, em seus cursos *O governo de si e dos outros* e *A Coragem da Verdade*, Foucault evidencia que o dizer verdadeiro não se configura como um ideal pacífico ou consensual, mas como uma experiência histórica atravessada por perigos e que se modifica em sua estrutura após passar por crises. Ao se apoiar nas tragédias, prepara o terreno para examinar também os discursos filosóficos e políticos de Isócrates, Platão e Demóstenes, mostrando como a *parresía* se modifica do campo da pólis democrática e passa para o de reflexão filosófica e cuidado-de-si, onde encontrará Sócrates, como o maior precursor deste movimento parrhesiástico ético.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Edgardo. **Introducción a Foucault:guia para orientarse y entender una obra en movimiento**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2023.
- FOUCAULT, Michel. **2a. Conferência: parrhesia nas tragédias de Eurípides**. Prometeus Filosofia, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- Foucault. **Veritas (Porto Alegre)**, [S. l.], v. 68, n. 1, p. e44132, 2023. DOI: 10.15448/1984-



6746.2023.1.44132. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/44132>. Acesso em: 14 ago. 2025

PLATÃO. **Apologia de Sócrates: precedido de Sobre a piedade (Êutifron) e seguido de Sobre o dever (Crítion)**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

REFERÊNCIAS

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Organização e tradução do grego de Márcio M. Chaves Ferreira. São Paulo: Scriptorium, 2018. 122 p.

VILLA, Lucas. A vida como escândalo da verdade: o testamento filosófico de Michel



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8043>

CIÊNCIA E EXCLUSÃO: BARREIRAS EPISTÊMICAS E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NO CONHECIMENTO

Science and exclusion: Epistemic barriers and women's participation in knowledge.

Maria Geiciane Silva de Souza¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise crítica da produção do conhecimento científico a partir da perspectiva da epistemologia feminista, investigando as barreiras epistemológicas e sociais que historicamente limitaram a participação e o reconhecimento das mulheres na ciência. Partindo da problematização da suposta neutralidade científica, o estudo discute como estereótipos de gênero e relações de poder influenciaram práticas científicas, critérios de validação do saber e a desvalorização de experiências femininas. A pesquisa fundamenta-se em revisão bibliográfica de autores da filosofia da ciência e do feminismo, com destaque para os conceitos de injustiça epistêmica, conforme proposto por Miranda Fricker, especialmente nas modalidades testimonial e hermenêutica. Metodologicamente, o trabalho baseia-se em levantamento e análise crítica de literatura, articulando debates teóricos sobre ciência, gênero e exclusão epistêmica. Os resultados evidenciam que a marginalização das mulheres no campo científico não se restringe ao acesso institucional, mas envolve também mecanismos simbólicos e conceituais que afetam a produção, transmissão e reconhecimento do conhecimento. Conclui-se que a epistemologia feminista oferece ferramentas teóricas relevantes para questionar tais exclusões e contribuir para a construção de uma ciência mais inclusiva, plural e socialmente responsável.

Palavras-chave: Epistemologia feminista; ciência; gênero; injustiça epistêmica; exclusão do conhecimento.

ABSTRACT

This article presents a critical analysis of scientific knowledge production from the perspective of feminist epistemology, investigating the epistemological and social barriers that have historically limited women's participation and recognition in science. Starting from the problematization of supposed scientific neutrality, the study discusses how gender stereotypes and power relations have influenced scientific practices, criteria for validating knowledge, and the devaluation of female experiences. The research is based on a bibliographic review of authors in the philosophy of science and feminism, with an emphasis on the concepts of epistemic injustice, as proposed by Miranda Fricker, especially in the testimonial and hermeneutic modalities. Methodologically, the work is based on a survey and critical analysis of literature, articulating theoretical debates on science, gender, and epistemic exclusion. The results show that the marginalization of women in the scientific field is not restricted to institutional access, but also involves symbolic and conceptual mechanisms that affect the production, transmission, and recognition of knowledge. It is concluded

¹ Graduanda em Licenciatura em Filosofia pela UFPI (Universidade Federal do Piauí) e bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET Filosofia UFPI. E-mail: mgeici10@gmail.com



that feminist epistemology offers relevant theoretical tools to question such exclusions and contribute to the construction of a more inclusive, pluralistic, and socially responsible science.

Keywords: Feminist epistemology; science; gender; epistemic injustice; exclusion of knowledge.

INTRODUÇÃO

A produção do conhecimento científico, frequentemente apresentada como neutra e objetiva, reflete, na prática, estruturas sociais e relações de poder que historicamente limitaram o acesso e o reconhecimento de certos grupos, especialmente as mulheres. Ao longo da história, estereótipos de gênero e concepções tradicionais sobre racionalidade e competência científica restringiram a participação feminina e moldaram quais experiências eram consideradas relevantes ou válidas na construção do saber. Este trabalho se propõe a analisar como barreiras epistemológicas e sociais influenciaram a inserção das mulheres na ciência, destacando os mecanismos de exclusão e suas consequências para a produção de conhecimento. Fundamenta-se na epistemologia feminista, uma perspectiva crítica que questiona a neutralidade aparente da ciência, valoriza experiências historicamente marginalizadas e propõe alternativas para uma investigação mais inclusiva e plural.

A pesquisa se apoia em uma revisão de literatura que inclui autores como Alberto Cupani, para a compreensão do conceito e dos valores da ciência; Helen Longino e Evelyn Fox Keller, para a análise de gênero e feminismo na produção científica; e Miranda Fricker, cujo conceito de injustiça epistêmica fornece a base teórica para compreender as barreiras enfrentadas por mulheres na ciência. A partir desses referenciais, este estudo discute como práticas científicas podem reproduzir desigualdades e propõe caminhos para uma ciência que seja ao mesmo tempo rigorosa, inclusiva e representativa da diversidade de experiências humanas.

O livro *“Injustiça Epistêmica: O poder e a ética do conhecimento”*, da filósofa inglesa Miranda Fricker publicado no Brasil pela editora EdUsp com tradução de Breno R. G.Santos. Constitui-se aqui uma das leituras que mais fundamentais deste trabalho, nele a autora discute como as práticas e trocas de conhecimento podem prejudicar um indivíduo em vários níveis, para isso ela traz dois tipos de injustiça epistêmica, sendo elas as injustiças testemunhais e injustiças hermenêuticas.

Na primeira, são levadas em consideração a descredibilidade dada a um indivíduo por preconceitos relacionados a sua identidade social (ser negro ou lgbtqiap+ por exemplo),



nisto a pessoa deixa de ser ouvida e passa a ser excluída e não considerada sendo colocada à beira da marginalização, tais preconceitos apagam o indivíduo que mesmo existente é privado de trocas conversacionais, a autora até mesmo enfatiza que isso reverbera em questões psicológicas em que o indivíduo por não ser considerado acaba que por não acreditar no seu próprio valor, visto que somos seres sociais constituídos na relação um com o outro e que sobre privação desta padece.

Na segunda, temos as injustiças que acontecem quando pessoas não dispõem de um recurso conceitual para reconhecer a própria experiência, que só será entendida quando compartilhada em um meio coletivo que reconhecem entre si as vivências e passam a entender e nomear as experiências, um exemplo bem claro trazido pela autora é a do assédio sexual, que antes de ser difundido como um termo que define a coação de um homem para com uma mulher através de carícias indesejadas e falas inconvenientes, não chegava às mulheres que viviam essa situação. Para que se entendesse e definisse esse termo foi necessário quebrar o silêncio e começar a falar sobre o que até então eram casos isolados e recebiam no máximo o nome de importuno, a partir de falas compartilhadas por um coletivo é que se passa a entender a dimensão do problema e a recorrência deste, podendo ser assim nomeado não como apenas um assédio, mas um de cunho sexual. Por isso, as injustiças hermenêuticas são difíceis de se identificar, pois na maioria das vezes são silenciosas desconhecidas até pelo próprio indivíduo que precisará passar por toda uma autoavaliação em conjunto com um meio para que se possa ser consciente de que sofreu tal preconceito.

A CIÊNCIA

Para compreender a exclusão de mulheres na ciência, é necessário primeiro esclarecer o que se entende por “ciência”. E se apoiando no livro “*Filosofia da Ciência*”, de Alberto Cupani, é possível traçar uma trajetória do significado desta palavra. Assim coloca o autor: “A ciência é a busca de saber, ou por ele mesmo, ou pela sua utilidade.” (Cupani, 2009, pág.106)

Tradicionalmente, a ciência se apoia em princípios de objetividade e universalidade, sendo estes conceitos fundamentais para distinguir diferentes formas de investigação. Uma das divisões clássicas é entre ciência pura e ciência aplicada: a primeira se concentra exclusivamente na ampliação do conhecimento, enquanto a segunda busca aplicação prática e transformação da realidade. A diferença central, portanto, está na utilidade do saber.



No entanto, ao avançar na discussão sobre os valores presentes na ciência, percebe-se que ela também pode ser entendida como um instrumento social, cujo uso e resultados dependem de quem a produz e em que contexto. As escolhas metodológicas, as perguntas que se fazem e os problemas que se priorizam refletem, muitas vezes, interesses específicos e estruturas de poder. É nesse ponto que surgem questões centrais para este trabalho: a ciência não é completamente neutra, e suas práticas podem tanto produzir exclusões quanto servir como meio de inclusão, dependendo de como os conhecimentos são produzidos, validados e aplicados. É nessa perspectiva que podemos abrir caminho para relacionar o conceito de ciência com a injustiça epistêmica, especialmente no que se refere à marginalização de mulheres como produtoras de conhecimento, tema que será explorado a seguir.

BARREIRAS EPISTEMOLÓGICAS E INJUSTIÇA EPISTÊMICA

A partir da compreensão do conceito de ciência, é possível analisar como barreiras epistemológicas e sociais têm limitado a inserção e o reconhecimento das mulheres nesse campo. Historicamente, a produção científica foi moldada por estereótipos de gênero que associavam o saber à racionalidade masculina e à objetividade “neutra”, enquanto às mulheres eram atribuídas características ligadas à emoção, ao corpo, à reprodução e à domesticidade. Esses estereótipos não apenas restringiram o acesso das mulheres à ciência, mas também desvalorizaram suas contribuições, criando um ambiente em que suas vozes e experiências eram sistematicamente marginalizadas.

É nesse contexto que se torna relevante o conceito de injustiça epistêmica, desenvolvido por Miranda Fricker. A injustiça epistêmica refere-se às situações em que indivíduos ou grupos são prejudicados na sua capacidade de gerar, transmitir ou validar conhecimento, muitas vezes por preconceitos e relações de poder. No caso das mulheres na ciência, esse tipo de injustiça pode ocorrer de duas formas; Como uma Injustiça testemunhal: quando a palavra de uma mulher é desacreditada ou desvalorizada devido a estereótipos de gênero. Por exemplo, descobertas, hipóteses ou interpretações apresentadas por mulheres podem ter sido recebidas com ceticismo, enquanto produções equivalentes de homens eram aceitas como autoritativas. Como uma injustiça hermenêutica: que acontece quando faltam recursos conceituais e estruturas interpretativas adequadas para nomear ou compreender experiências femininas. Historicamente, muitas questões relacionadas ao



corpo, à sexualidade ou às vivências das mulheres na ciência não possuíam espaço conceitual ou reconhecimento, dificultando que fossem incorporadas ao conhecimento oficial.

Ao relacionar esses conceitos com a epistemologia feminista, percebe-se que esta oferece uma lente crítica capaz de questionar as bases de exclusão e propor alternativas para a produção de conhecimento. A epistemologia feminista valoriza experiências historicamente marginalizadas, problematiza as relações de poder na ciência e sugere formas de investigação que incluam as vivências das mulheres de maneira mais direta e representativa. Assim, o uso dessa perspectiva permite não apenas identificar injustiças epistêmicas, mas também pensar caminhos para uma ciência mais inclusiva e plural, capaz de refletir melhor a diversidade de experiências humanas.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida neste trabalho evidencia que a ciência, embora tradicionalmente orientada por princípios de objetividade e universalidade, não é neutra em termos sociais ou epistemológicos. Barreiras históricas e estereótipos de gênero restringiram o acesso e desvalorizaram a participação das mulheres, gerando situações de injustiça epistêmica tanto testemunhal quanto hermenêutica. As mulheres, muitas vezes, foram desacreditadas ou tiveram suas experiências invisibilizadas, o que resultou em limitações significativas na produção e validação de conhecimento.

Ao adotar a perspectiva da epistemologia feminista, torna-se possível problematizar essas exclusões e compreender como relações de poder estruturam a ciência, oferecendo ferramentas para propor uma produção de conhecimento mais inclusiva, plural e representativa. Essa abordagem não apenas reconhece e valoriza experiências historicamente marginalizadas, mas também desafia a ideia de que a ciência é universalmente neutra, mostrando que as escolhas metodológicas e os valores implícitos em cada investigação refletem interesses sociais e culturais específicos.

Além disso, a reflexão sobre injustiças epistêmicas demonstra que a inclusão das mulheres na ciência não se limita a um aspecto quantitativo — aumentar o número de pesquisadoras —, mas envolve também a transformação qualitativa das práticas científicas, permitindo que diferentes perspectivas e vivências sejam incorporadas ao saber produzido.



Esse reconhecimento é fundamental para que a ciência se torne mais justa, precisa e socialmente relevante, contribuindo para a construção de conhecimento que atenda a diversidade da experiência humana.

Portanto, o estudo reforça que a interação entre epistemologia feminista e análise de injustiça epistêmica não apenas evidencia falhas históricas e contemporâneas na produção científica, mas também aponta caminhos concretos para mudanças estruturais. Ao valorizar vozes antes marginalizadas, promover representatividade e questionar os critérios de validação do saber, a ciência pode se tornar mais democrática, inclusiva e capaz de gerar resultados que beneficiem a sociedade como um todo.

REFERÊNCIAS

- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- CUPANI, Alberto. **Filosofia da Ciência**. Florianópolis: EAD-Filosofia/UFSC, 2009.
- FRENCH, Steven. **Ciência: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FRICKER, Miranda. **Injustiça epistêmica: O poder e a ética do conhecimento**. São Paulo: Edusp, 2024.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia. 4ª ed. rev. e ampl. de acordo com a nova ortografia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- KELLER, Evelyn Fox. **Qual foi o impacto do feminismo na ciência?** Cadernos Pagu, v. 27, pp. 13-13, 2006.
- KETZER, Patricia. **Epistemologia feminista. Blogs de ciência da universidade estadual de Campinas**. São Paulo, 2021. Disponível em: <[Blog Mulheres na Filosofia](#)> . Acesso em: 25 mar. 2025.
- LONGINO, Helen. **Valores, heurística e política do conhecimento**. Scientiae Studia, v. 15, n. 1, p. 39–57, 2017.
- SANTANA, Camila Martins. **Feminismo e Ciência: possíveis avanços a partir de políticas feministas e de gênero na ciência**. Revista Pós, v. 14, n. 2, p.35-57, Agosto 2019.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.4997>

**A INVISIBILIDADE DAS MULHERES NEGRAS NA SOCIEDADE: UMA
ANÁLISE A PARTIR DAS PERSPECTIVAS DE SIMONE DE BEAUVOIR E
GRADA KILOMBA ACERCA DA CATEGORIA “OUTRO”**

*The invisibility of black women in society: an analysis from the perspectives of Simone de
Beauvoir and Grada Kilomba on the category “other”*

Leonice da Conceição Pinheiro Silva¹
Paula Tayane Costa Silva²

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise da invisibilidade das mulheres negras na sociedade, destacando como esse fenômeno se perpetua historicamente. Para abordar essa problemática, recorre-se às obras de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba, que lançam luz sobre a categoria do “Outro” como um elemento crucial na construção dos papéis sociais das mulheres. Beauvoir, em sua obra seminal *O Segundo Sexo I* (1949), critica a construção social da identidade feminina. A filosofia de Beauvoir é intrinsecamente ligada à sua própria experiência de vida, e sua análise da condição das mulheres se configura como uma via para compreender a formação dos papéis sociais. Mulheres se constituem a partir de uma complexa rede de influências, incluindo fatores materiais, biológicos e psicológicos, no qual a relação com o “Outro” desempenha um papel crucial. No entanto, Grada Kilomba, ao introduzir uma interseção entre gênero e raça, aponta para outra dimensão da categoria “Outro” no contexto das mulheres negras, situando-as como o “Outro do Outro” na estrutura social, muitas vezes sendo apagadas das lutas feministas contemporâneas. Considerando essas duas perspectivas, emerge a relevância da interseccionalidade como uma ferramenta teórica fundamental para a análise dos marcadores sociais, incluindo raça, classe e gênero. Nesse sentido, Grada Kilomba ressalta a importância de abordagens interseccionais que considerem esses recortes e interconexões. Este trabalho é estruturado em dois pontos essenciais: a) a apresentação das perspectivas de Beauvoir, e b) uma problematização das suas limitações à luz da obra *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano* (2008) de Grada Kilomba. A análise conjunta dessas autoras proporciona uma visão mais completa das complexidades que envolvem a construção dos papéis sociais, lançando um olhar crítico sobre as limitações das abordagens unidimensionais na filosofia e nos estudos de gênero.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; Grada Kilomba; Invisibilidade; Interseccionalidade.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the invisibility of Black women in society, highlighting how this phenomenon historically persists. To address this issue, the works of Simone de Beauvoir and Grada Kilomba are invoked, shedding light on the concept of the “Other” as a pivotal element in the construction of women's social roles. In her seminal work *The Second Sex I* (1949), Simone de Beauvoir critiques the social construction of female identity. Beauvoir's philosophy is intrinsically

¹ UFMA. E-mail: leonice158@gmail.com

² UFMA. E-mail: paulatcostas@gmail.com



connected to her own life experiences, and her analysis of women's condition serves as a pathway to comprehend the formation of social roles. Women are shaped by a complex web of influences, encompassing material, biological, and psychological factors, in which the relationship with the “Other” plays a crucial role. However, Grada Kilomba, by introducing an intersection between gender and race, points to another dimension of the “Other” category in the context of black women, situating them as the “Other of the Other” in the social structure, often erased from contemporary feminist struggles. Considering these two perspectives, the relevance of intersectionality emerges as a fundamental theoretical tool for the analysis of social markers, including race, class, and gender. In this regard, Grada Kilomba emphasizes the importance of intersectional approaches that take into account these intersections and interconnections. This work is structured around two essential points: a) the presentation of Beauvoir's perspectives, and b) an examination of their limitations in the light of Grada Kilomba *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* (2008). The combined analysis of these authors provides a more comprehensive understanding of the complexities involved in the construction of social roles, offering a critical perspective on the limitations of one-dimensional approaches in philosophy and gender studies.

Keywords: Beauvoir; Kilomba; Invisibility; Intersectionality.

INTRODUÇÃO

A questão da invisibilidade das mulheres negras na sociedade é um tema complexo e multifacetado que requer uma análise aprofundada sob diferentes perspectivas. Neste artigo, pretendemos abordar essa problemática sob a luz das teorias de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba. Ambas as autoras, embora tenham atuado em contextos e épocas distintas, oferecem percepções valiosas para a compreensão das dinâmicas que perpetuam a invisibilidade das mulheres negras, bem como as estratégias de resistência que podem ser empregadas para desafiar essa invisibilidade.

Simone de Beauvoir, uma das mais proeminentes filósofas do século XX, é conhecida por sua influente obra *O Segundo Sexo* (1949). Neste livro, Beauvoir elaborou a ideia de que as mulheres são historicamente definidas em relação aos homens, uma condição que ela descreveu como “O Outro”³. Através dessa lente, Beauvoir explorou a maneira pela qual a sociedade patriarcal perpetua a subjugação das mulheres, relegando-as a uma posição secundária e muitas vezes invisível. No entanto, é importante notar que a análise de Beauvoir se concentra principalmente nas mulheres brancas, e sua obra não aborda explicitamente as interseções de raça e gênero.

Grada Kilomba, por outro lado, é uma escritora, artista e teórica contemporânea que

³ Outro termo cunhado, é a alteridade, que nesse contexto, refere-se à alteração do “outro”, daquele que é percebido como diferente, em relação ao eu. Beauvoir examina essa dinâmica de alteridade sob a perspectiva de gênero, explorando como as mulheres têm sido historicamente definidas em oposição aos homens, ou seja, como “o outro sexo” em relação ao masculino. Em Grada Kilomba teremos o termo alteridade e outriedade.



se dedica a questões de colonialismo, racismo e gênero. Em sua obra *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano* (2008), Kilomba aborda a invisibilidade das mulheres negras de uma perspectiva pós-colonial, explorando as maneiras pelas quais o racismo estrutural opera na sociedade contemporânea. Kilomba desafia a concepção de que a invisibilidade é um estado passivo, argumentando que as mulheres negras são frequentemente tornadas invisíveis pela sociedade dominante como uma estratégia de controle e opressão.

Este artigo se propõe a combinar as análises de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba para criar uma abordagem mais holística à questão da invisibilidade das mulheres negras. Exploreemos como as mulheres negras são duplamente marginalizadas devido à interseção de raça e gênero, e como as ideias de Beauvoir e Kilomba podem ser utilizadas para compreender e desafiar essa realidade. Além disso, investigaremos as formas de resistência e empoderamento que as mulheres negras têm adotado para reivindicar sua visibilidade e voz na sociedade.

Para alcançar esses objetivos, dividiremos este artigo em duas seções que explorarão as contribuições de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba, bem como os pontos de convergência e divergência em suas abordagens. Nossa análise será embasada em uma revisão da literatura existente acerca da experiência das mulheres negras na sociedade contemporânea. Por fim, este artigo visa contribuir para um diálogo acadêmico e social mais amplo sobre a interseção de raça e gênero, bem como para a busca de soluções para a invisibilidade das mulheres negras e a construção de uma sociedade mais inclusiva e igualitária.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA NA PERSPECTIVA DE SIMONE DE BEAUVOIR

No decorrer do século XIX, observou-se uma notável escassez de discussões relacionadas à emancipação das mulheres. No entanto, à medida que as ondas de revoluções varriam o cenário histórico, as mulheres começaram a conquistar progressivamente um espaço na esfera pública e a se engajar na luta pelos seus direitos e liberdade enquanto indivíduos do sexo feminino. Simone de Beauvoir, uma proeminente figura do existencialismo e do feminismo, direcionou sua obra a uma análise crítica da construção da



identidade feminina. Sua abordagem em relação à categoria do “Outro” desempenha um papel central em sua exploração da condição das mulheres na sociedade. No presente segmento, procederemos à investigação das ideias primordiais de Beauvoir que dizem respeito à construção da identidade feminina.

Na obra *O Segundo Sexo* (1949), identificam-se pelo menos dois problemas centrais que permeiam a construção da identidade feminina: a representação da mulher como “não sujeito” e como “o Outro”, com a segunda questão implicando na naturalização dessa condição. Como afirmado por Ciffer (2015, p. 60), “ser o Outro não é uma condição determinada pela natureza. É a cultura que define a experiência da mulher desse modo”. Simone de Beauvoir introduz a categoria do “Outro” e sustenta que a identidade das mulheres frequentemente se define em oposição à dos homens, relegando-as à posição de “Outras”. Essa categorização do “Outro” resulta da imposição de um paradigma masculino como norma, no qual a mulher é percebida como desvio em relação a esse padrão. Portanto, o “Outro” é construído em relação ao “Eu”, perpetuando uma dinâmica de subjugação e inferiorização. “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 2016, p. 13).

Com base na dialética do “senhor” e do “escravo” de Hegel⁴, Simone de Beauvoir, em sua análise, estabelece que as relações entre homens e mulheres são inerentemente caracterizadas por uma estrutura de submissão e dominação. Ela argumenta que as mulheres frequentemente se encontram aprisionadas na má-fé dos homens, que as percebem e desejam como objetos. Beauvoir traçou um extenso percurso filosófico dentro do campo da categoria de gênero, sustentando que a identidade das mulheres não é definida de maneira autônoma, mas sim em relação aos homens e por meio da perspectiva masculina. Essa perspectiva, por sua vez, confina as mulheres a um papel de submissão permeado por significados hierarquizados, todos eles impostos por essa visão masculina. Essa dinâmica essencial de ver e ser vista é o cerne da categoria do “Outro” de Beauvoir.

A categoria do *Outro* é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e do Outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos [...]. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si (Beauvoir, 2016, p. 13).

⁴ A dialética do “senhor” e do “escravo” de Hegel, apresentada na *Fenomenologia do Espírito* (1807), explora as dinâmicas de poder e reconhecimento em confrontos interpessoais, influenciando pensadores subsequentes, incluindo Simone de Beauvoir, em suas análises das relações de gênero e da dinâmica do poder.



Simone de Beauvoir, em sua análise, explica que a concepção do “Outro” não se trata de uma noção recente, mas sim de uma característica ancestral e ubíqua na trajetória do pensamento humano. Ela sustenta que a dualidade entre o “Mesmo” e o “Outro” permeia as mitologias mais arcaicas e as sociedades primordiais, indicando que tal dualidade não se originou de maneira exclusiva a partir da divisão dos sexos, mas é, ao contrário, inerente à própria natureza do pensamento humano.

Em outras palavras, Beauvoir argumenta que é impossível que qualquer grupo social se autodefine como uma entidade única sem, simultaneamente, conceber e reconhecer a existência do “Outro”. Para ilustrar essa tese, podemos considerar exemplos concretos: dentro do contexto de uma aldeia específica, todos os indivíduos que não pertencem ao mesmo local são categorizados como “outros”. Analogamente, no âmbito de uma nação, aqueles que pertencem a nacionalidades distintas são percebidos como estrangeiros pelos cidadãos locais.

Essa perspectiva de Beauvoir ressalta a universalidade do conceito de “Outro” na construção da identidade ao longo da história da humanidade. Essa dualidade transcende as fronteiras culturais e temporais, moldando as estruturas cognitivas e sociais que definem a relação entre os indivíduos e os grupos em diversas sociedades e épocas. Nesse sentido, a análise de Beauvoir enfatiza a necessidade de compreendermos o “Outro” como uma categoria fundamental para a nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, independentemente do contexto ou do período histórico em que nos situamos. Conforme evidenciado por Beauvoir em sua análise, a citação a seguir é ilustrativa:

Os judeus são ‘outros’ para o antissemita, os negros para os racistas norteamericanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. Ao fim de um estudo aprofundado das diversas figuras das sociedades primitivas, Levi Strauss pôde concluir: ‘A passagem do estado natural ao estado cultural define-se pela aptidão por parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, que se apresentam sob formas definidas ou formas vagas, constituem menos fenômenos que cumpre explicar os dados fundamentais e imediatos da realidade social’⁵. Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade

⁵ Trata-se da obra *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1955) de Levi Strauss — antropólogo, professor e filósofo francês — Simone teve acesso às provas da tese de Levi Strauss. A passagem é referente a segunda parte da obra.



humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarecem-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto (Beauvoir, 2016, p. 13 – 14).

Neste sentido, é imperativo reconhecer que nenhuma coletividade pode afirmar sua singularidade sem, concomitantemente, delinear a figura do “Outro” em relação a si mesma. Isso se traduz em um princípio fundamental da dinâmica social, no qual a identidade de um grupo é solidificada pela diferenciação em relação a outros. Beauvoir postula que a condição da mulher e, conseqüentemente, a construção da feminilidade são produtos de uma elaborada construção social que se desenvolve ao longo de sucessivas gerações. É nesse processo de construção que emerge a opressão sistêmica das mulheres. De acordo com Beauvoir, é crucial reconhecer que a feminilidade não representa uma essência intrínseca, mas antes uma construção social moldada por fatores fisiológicos e culturais. Em seus relatos autobiográficos, Beauvoir aborda um equívoco frequentemente associado à sua obra, que se refere a interpretações equivocadas relacionadas à noção de feminilidade em seu corpus teórico:

o Segundo sexo, já disseram a propósito minhas memórias. É que não compreenderam meu velho ensaio e talvez mesmo dele falem sem o ter lido. Escrevi porventura algum dia que as mulheres eram homens? Pretendi não ser uma mulher? Meu esforço foi, ao contrário, o de definir em sua particularidade a condição feminina que é minha. Recebi uma educação de moça; terminados meus estudos, minha situação continuou a ser de uma mulher no seio de uma sociedade em que os sexos constituem duas castas nitidamente separadas (Beauvoir, 2018, p. 300).

Simone de Beauvoir sustentava a convicção de que a feminilidade não ocupava uma posição central na essência da condição feminina. Em sua perspectiva, a feminilidade era conceituada como uma construção permeada pela variabilidade e pela adaptabilidade, permanecendo, portanto, suscetível a mudanças ao longo do tempo. Assim, Beauvoir argumentava que não existia um conceito universal que definisse inerentemente o “ser mulher”. Ela articulou essas visões em seus relatos autobiográficos, fundamentando-as em sua própria existência e experiência pessoal.

não negava a minha feminilidade; não a assumia tampouco. Não pensava



nela. Tinha as mesmas liberdades e as mesmas responsabilidades que os homens. A maldição que pesa sobre a maior parte das mulheres — a dependência — foi-me poupada. Ganhar a vida não é em si um fim, mas somente assim se alcança uma sólida autonomia interior (Beauvoir, 2018, p. 300).

A mulher está sujeita a um processo de conscientização e aprendizado em relação à sua própria condição. Ao longo de gerações, as mulheres foram socializadas e educadas a aceitarem seus destinos, conformando-se às normas, tradições e costumes que reforçavam essa subordinação. Entretanto, ao longo do tempo, tem-se gradualmente desmantelado o mito da feminilidade, à medida que as mulheres avançam em direção a uma crescente independência. Simone de Beauvoir, em sua análise, rejeita enfaticamente a noção de um “Eterno Feminino”, argumentando que essa ideia de uma essência imutável da feminilidade pode servir para disseminar e justificar desigualdades persistentes entre os gêneros.

A teoria da feminilidade de Simone de Beauvoir tem frequentemente sido alvo de interpretações equivocadas. Um desses equívocos comuns sugere erroneamente que sua perspectiva implica que as mulheres devem adotar comportamentos e características masculinas, rejeitando assim a feminilidade atribuída a elas, a fim de se igualar aos homens. No início de sua obra *O Segundo Sexo I*, Beauvoir (2016, p. 10) destaca assertivamente:

o conceitualismo perdeu terreno: as ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas, que definiriam determinadas características como as da mulher, do judeu ou do negro; consideram o comportamento como uma reação secundária a uma *situação*. Se hoje não há mais feminilidade, é porque nunca houve.

Portanto, é essencial esclarecer essas interpretações errôneas e compreender a visão de Beauvoir de maneira mais precisa. Recusando a ideia de Eterno Feminino, ela propõe algumas respostas cabíveis para um dos seus problemas principais, a definição do que é ser mulher. A primeira solução se dá no reconhecimento da mulher a sua própria condição “se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: ‘Sou uma mulher’” (Beauvoir, 2016, p. 11).

De acordo com Wollstonecraft⁶ (2016, p.25) “o entendimento acerca do sexo

⁶ Wollstonecraft ao escrever sua obra *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792), criticou a visão de Rousseau, especialmente aquelas expostas em sua obra *Emílio* (1762) e em suas visões sobre a educação e o papel das mulheres na sociedade. Rousseau argumentava que as mulheres deveriam ser educadas principalmente para serem agradáveis e servirem aos interesses dos homens, enfatizando a virtude da



feminino tem sido tão distorcido por essa homenagem ilusória que as mulheres civilizadas de nosso século, com raras exceções, anseiam apenas inspirar amor [...]", o que ela coloca é que as mulheres deveriam ambicionar algo mais nobre e ser reconhecidas pelas suas capacidades. A educação tem um grau de culpa significativo, na aceitação dos papéis impostos. O comportamento do sexo feminino foi por décadas moldado para prazeres superficiais, fazendo delas uma espécie de objeto de desejo. Segundo Wollstonecraft (2016, p.28):

A educação das mulheres, ultimamente, tem sido objeto de mais atenção do que no passado; contudo, elas ainda são consideradas um sexo frívolo, ridicularizadas ou vistas como dignas de pena pelos escritores que se esforçam, por meio da sátira ou a instrução, para melhorá-las. Reconhece-se que elas passam grande parte dos primeiros anos de vida adquirindo habilidades superficiais; enquanto isso, a força do corpo e da mente é sacrificada em nome de noções libertinas de beleza e do desejo de se estabelecer mediante o matrimônio [...].

A batalha contra a opressão feminina implica em transformações abrangentes, que abrangem tanto esferas legais quanto culturais, bem como as condições econômicas e profissionais das mulheres. Essas mudanças, como argumentado, são inerentemente coletivas, requerendo uma ação conjunta. A verdadeira libertação das mulheres somente se concretizará quando as mulheres, enquanto agentes de mudança, assumirem a responsabilidade por sua própria emancipação. Isso envolve a reivindicação de um lugar de direito na sociedade, a luta pela autonomia e liberdade individual e a capacidade de tomar decisões autônomas. O cerne da proposta de Simone de Beauvoir reside na importância fundamental de conceder às mulheres o direito de escolha, permitindo que elas transcendam as restrições tradicionais associadas à vida doméstica ou ao matrimônio, e exerçam sua liberdade de determinar seus próprios destinos.

submissão e da obediência. Ele sugeria que a educação das mulheres deveria ser voltada para satisfazer as necessidades e desejos dos homens, em particular de seus maridos. Wollstonecraft, por outro lado, considerava essa visão extremamente prejudicial e injusta, argumentando que as mulheres deveriam ser educadas da mesma forma que os homens, com ênfase na razão, na virtude e na independência intelectual. Wollstonecraft também criticava o conceito de "mulher virtuosa" proposto por Rousseau, que idealizava a mulher como alguém que deveria ser frágil, passiva e obediente. Ela argumentava que essa idealização restringia a liberdade e o potencial das mulheres, tornando-as prisioneiras de estereótipos e papéis tradicionais de gênero. Para Wollstonecraft, as mulheres deveriam ser vistas como seres racionais e morais, capazes de participar ativamente na sociedade em igualdade com os homens. Além disso, Wollstonecraft criticava a ênfase de Rousseau na emotividade e na sensibilidade nas mulheres, alegando que isso as tornava dependentes emocionalmente dos homens. Ela argumentava que as mulheres deveriam ser incentivadas a desenvolver sua razão e a adotar uma abordagem mais equilibrada em relação às emoções.



De acordo com, Palar e Silva (2018, p. 723):

As reivindicações no âmbito legal tornaram-se uma das principais pautas dos movimentos feministas contemporâneos. Assim, esses visam transformar a situação das mulheres, na ordem social vigente, com respaldo no ordenamento jurídico. Suas atuações podem ser observadas, principalmente, através de pressões no Poder Legislativo, para que avance na elaboração de normas jurídicas que reconheçam o direito das mulheres e assegurem uma igualdade material entre homens e mulheres.

Durante um período significativo da história, prevaleceu a crença de que o papel da mulher estava intrinsecamente ligado ao matrimônio, ao ambiente doméstico e à maternidade, frequentemente relegando sua liberdade pessoal a um segundo plano. No entanto, é essencial reconhecer que “o desejo das mulheres de controlar seu sistema reprodutivo é provavelmente tão antigo quanto a própria história da humanidade” (Davis, 2016, p. 209). A sociedade, desde a infância, impôs às mulheres normas rigorosas, ditando como deveriam agir, pensar e se comportar. Submetidas a um sistema educacional patriarcal e subjugadas a preconceitos generalizados, as mulheres enfrentaram o desafio de libertar-se dessas amarras para alcançar sua emancipação.

A história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que ela se constituiu concretamente como o Outro (Beauvoir, 2016, p. 199).

A reflexão sobre a categorização das mulheres como o “Outro” desempenha um papel de destaque no entendimento da origem da submissão feminina, ao mesmo tempo, em que incita uma profunda reavaliação da condição feminina. Nos escritos de Simone de Beauvoir, emerge uma firme oposição a processos de subordinação, opressão e silenciamento que historicamente afligiram as mulheres, tanto no âmbito histórico quanto no cotidiano.

Explorar questões como o papel das mulheres na sociedade e a busca pela emancipação feminina revela-se de extrema relevância no contexto das lutas feministas, oferecendo uma plataforma para a desconstrução dos papéis tradicionalmente naturalizados e estabelecidos. Vale ressaltar que a opressão enfrentada pelas mulheres assume dimensões distintas quando se considera fatores como classe social e etnia. As mulheres negras, por



exemplo, frequentemente enfrentam uma opressão exacerbada em relação às mulheres brancas, e essas desigualdades persistem atualmente. Para Beauvoir, a aceitação passiva da posição de o “Outro” representava a submissão das mulheres, embora ela defendesse que as mulheres detinham o poder da escolha. Essa capacidade de escolha, segundo sua visão, é a chave para a transformação do papel da mulher na sociedade, sendo as próprias mulheres as protagonistas de sua libertação.

É, portanto, à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os “dados da biologia”. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: **por que a mulher é o Outro?**

O “OUTRO DO OUTRO”: AS MULHERES NEGRAS NA PERSPECTIVA DE GRADA KILOMBA

No contexto da análise de Simone de Beauvoir, a mulher é designada como o “Outro absoluto”, ou seja, independentemente de suas características individuais, é percebida como algo inessencial. Isso resulta na impossibilidade de considerá-la como um sujeito autônomo, já que as mulheres nunca tiveram a oportunidade de estabelecer uma relação direta e independente com os homens, conforme a autora.

A representação da mulher negra como uma antítese à branquitude e masculinidade impede que ela seja reconhecida como sujeito. Dessa maneira, a mulher negra acaba sendo relegada a uma posição de “outro absoluto”, para empregar os termos de Simone de Beauvoir. Tanto homens brancos quanto negros e mulheres brancas tendem a confinar a mulher negra a um estado de subalternidade que é especialmente difícil de transpor. A análise dessa declaração de Kilomba revela uma discordância com a categorização proposta por Simone de Beauvoir. Para a filósofa francesa, não existe reciprocidade na relação entre os gêneros, e a mulher é invariavelmente percebida pelo olhar do homem em uma posição de subordinação, como o “Outro absoluto”, refletindo uma visão absoluta do patriarcado. Vale notar que a declaração de Beauvoir se relaciona principalmente com a experiência da mulher branca.



Lélia Gonzalez também possui visão semelhante:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... (Gonzalez, 1984, p. 225).

Grada Kilomba expõe a persistência do racismo cotidiano no inconsciente coletivo, uma questão atual que perpetua a posição das mulheres negras como o “Outro do Outro” e, conseqüentemente, a base da hierarquia social. Além disso, ela destaca as experiências traumáticas e violentas que afetam a vida das pessoas negras, experiências que frequentemente são negligenciadas, evidenciando a política de silenciamento e tortura associada ao projeto colonial europeu. Acerca da experiência vivida do negro, Fanon relata:

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu (Fanon, 2008, p. 103).

A construção da negritude como um elemento “outro” revela a repressão histórica que as mulheres negras enfrentaram. Para manter a coesão desse sistema, foi necessário criar uma narrativa que negasse a presença do racismo por parte dos colonizadores, legitimando, assim, as estruturas cruéis de exclusão social. A autora ressalta os horrores da escravidão que afetaram gerações ao longo dos anos.

Além disso, a análise da linguagem empregada por Kilomba em seus escritos revela seu cuidado na definição de terminologias que derivam do colonialismo e do patriarcado quando traduzidas para o português. Ao refletir sobre a linguagem, torna-se evidente a presença das relações de poder e violência subjacentes, uma vez que grande parte das palavras traduzidas possui uma conotação masculina. Dessa forma, Kilomba empreende



esforços na desconstrução dessa linguagem, visando promover a inclusão social e romper com as barreiras de gênero.

Trata-se de um processo de negação, “no racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: ‘elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os’” (Kilomba, 2020, p. 34). O *sujeito negro* transforma-se num inimigo intrusivo, enquanto o branco torna-se a vítima, o opressor assume o papel do oprimido e o oprimido, torna-se o tirano. “O *sujeito negro* torna-se então a tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo” (Kilomba, 2020, p. 37). Os aspectos negativos são externalizados, e o que se internaliza é uma imagem positiva sobre si, a branquitude é a parte boa do ego, o moralmente ideal, civilizada, decente.

Nesse ínterim, Grada Kilomba utiliza o termo *ferida*, como *trauma* para se aprofundar na construção dessa negação supracitada e aduz:

Dentro dessa infeliz dinâmica, o *sujeito negro* torna-se não apenas a/o “*Outra/o*” — o diferente, em relação ao qual o “eu” da pessoa *branca* é medido —, mas também “*Outridade*”⁷ — a personificação de aspectos repressores do “eu” do *sujeito branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo que o *sujeito branco* não quer se parecer. Toni Morrison (1992) usa a expressão “dessemelhança”, para descrever a “*branquitude*” como identidade dependente, que existe através da exploração da/o “*Outra/o*”, uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define elas/es mesmas/os como racialmente diferentes das/os “*Outras/os*”. Isto é, negritude serve como forma primária de *Outridade* pela qual a branquitude é construída. A/O “*Outra/o*” não é “*outra/o*” *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação (Kilomba, 2020, p. 37 – 38).

⁷ O termo “*outridade*” é uma construção conceitual frequentemente utilizada na teoria crítica e na análise social para descrever a experiência de ser percebido como “outro” ou diferente em relação a uma norma dominante, seja esta de natureza racial, cultural, de gênero, étnica ou de qualquer outra natureza. A “*outridade*” está intrinsecamente ligada ao processo de “*outroing*” (ou “*alterização*”), que consiste na prática de designar e marginalizar indivíduos ou grupos com base em características percebidas como distintas ou estranhas em relação à norma. Ela se manifesta quando um indivíduo ou grupo é constantemente percebido como não pertencente à categoria dominante ou é colocado em uma posição de subalternidade. Isso pode ocorrer devido a características como raça, etnia, gênero, orientação sexual, religião, *status* socioeconômico, nacionalidade e assim por diante. A “*outridade*” implica, frequentemente, a desumanização e a marginalização, uma vez que aqueles considerados “*outros*” são muitas vezes vistos como menos importantes, menos capazes ou menos dignos de respeito e igualdade. A ideia de “*outridade*” é comumente empregada em estudos críticos sobre identidade, poder e opressão. Autores como Frantz Fanon, Bell Hooks, Edward Said, Homi K. Bhabha e outros exploraram a dinâmica da “*outridade*” em contextos coloniais, pós-coloniais e sociais. Essa abordagem teórica é fundamental para destacar como as estruturas de poder sociais e culturais podem criar divisões e hierarquias entre diferentes grupos, perpetuando desigualdades e injustiças.



Portanto, Kilomba revela que o imaginário branco construiu fantasias em torno da identidade das pessoas negras, reduzindo-as a indivíduos selvagens, bárbaros, maliciosos, criminosos, prostitutas, sempre prontos a servi-los. Em outras palavras, tudo o que o *sujeito branco* nega em si é projetado nas pessoas negras. Essas características pejorativas não são intrínsecas à identidade das pessoas negras; são, na verdade, fantasias da branquitude que permeiam o inconsciente coletivo. Consequentemente, tais pensamentos geram um terror no inconsciente das pessoas negras, uma vez que o *sujeito negro* lida internamente com essas questões e acredita que sejam reais, pois é o que lhes é afirmado desde o nascimento. Conforme Fanon (2008, p. 163):

No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma.

Isso leva à criação da ideia de que os heróis e heroínas são pessoas brancas, enquanto os inimigos são pessoas negras. Kilomba explica, portanto, como esses traumas e feridas psíquicas se desenvolvem no imaginário da negritude, revelando o quão cruel é esse processo e a dor da alienação em relação ao “Outro/a”. Para as mulheres negras, esses traumas são ainda mais insuportáveis, pois a construção identitária delas, confrontada com o imaginário branco racista, marcado pelo ódio, rejeição e crueldade, cria um ciclo vicioso no qual as mulheres negras se encontram nessa dinâmica social. Ao compararem-se com o homem negro ou a mulher branca, percebem a violência imposta pelo colonialismo e os traumas de não poderem sequer se equiparar à/o “Outra/o”.

É importante ressaltar que a autora não está romantizando a marginalização social, mas sim reconhecendo a complexidade da posição na margem como um local de repressão e resistência. Além disso, é imperativo criar novas perspectivas que ultrapassem a estrutura colonial, oferecendo um vislumbre de esperança para as pessoas negras, quebrando com as narrativas de dominação e ampliando as análises críticas. Nas palavras de Kilomba (2020, p. 69), “é o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito”.

Além disso, Grada Kilomba destaca as tensões em torno da subalternidade. Ela



observa, conforme a problemática delineada por Spivak, de que “o subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais” (Spivack, 2010, p. 126). E mesmo quando a subalterna fala, suas palavras são raramente ouvidas por aqueles que detêm o poder, uma vez que ela está confinada ao silêncio e à margem. “A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar como um floreio” (Spivack, 2010, p. 126).

A subalterna a que Kilomba se refere, no entanto, é a mulher negra, cuja incapacidade de se expressar reflete a sua posição como sujeito oprimido, impossibilitada de discutir sua própria experiência e as opressões que enfrenta. A autora realiza um exercício que nos permite compreender que o conhecimento abarca diversos conceitos, e a ciência está intrinsecamente ligada às relações de poder e ao racismo científico, no qual a supremacia branca, ao longo dos anos, determinou o que deveria ser considerado conhecimento científico, relegando certos conhecimentos à margem da cientificidade.

Kilomba continua a enfatizar a falta de neutralidade na academia, apontando a ausência de conhecimento sobre a cultura africana e destacando a desclassificação, violência, brutalidade e desumanização que as pessoas negras enfrentam nos espaços acadêmicos. Isso ressalta a “Outridade”, que denota a falta de representatividade da comunidade negra na academia. Para Bell Hooks (2019, p. 57):

A comodificação da Outridade tem sido bem-sucedida porque é oferecida como um novo deleite, mais intenso, mais satisfatório do que os modos normais de fazer e de sentir. [...] A “verdadeira diversão” é trazer à tona todas aquelas fantasias e desejos inconscientes “obscenos” associados ao contato com o Outro, incrustados na estrutura profunda secreta (nem tão secreta) da supremacia branca.

Sob a lente do patriarcado supremacista branco capitalista, há uma esperança subjacente de que os anseios pelo “primitivo” ou as fantasias em relação ao “Outro” possam ser continuamente explorados de maneira a reforçar e perpetuar o *status quo*. A questão de se o desejo de entrar em contato com o “Outro”, impulsionado pela busca do prazer, pode, ou não, operar como um ato de intervenção crítica capaz de desafiar e subverter a dominação racial é uma possibilidade política que permanece inexplorada.

Avaliar se esse desejo pelo contato com o “Outro” pode funcionar como uma forma de convocar e habilitar a resistência crítica é um território crítico que, até o momento, não



foi completamente explorado. Investigar como o desejo em relação ao “Outro” se manifesta, é manipulado e se transforma por meio de encontros com a diferença e o diferente representa uma área de estudo fundamental que pode fornecer insights sobre se esses anseios, potencialmente revolucionários, um dia se concretizarão.

A irracionalidade do racismo é vividamente retratada no livro *E eu não sou uma mulher?* de Bell Hooks. Nessa obra, Hooks discute a notável figura de Sojourner Truth, uma renomada abolicionista e feminista negra que corajosamente se ergueu diante de uma grande audiência em prol do direito das mulheres negras de terem voz. Sojourner Truth foi desafiada por um homem branco que questionou sua feminilidade enquanto ela, de forma simbólica, exibiu seus seios e proclamou: **E eu não sou uma mulher?** Nas palavras de Hooks “aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura indigna de receber o título de mulher; ela era um mero material; uma coisa; um animal” (Hooks, 2020, p. 252).

Em um evento histórico ocorrido em 1852, durante a segunda convenção anual do movimento pelos direitos das mulheres, em Akron, Ohio, o desrespeito à identidade de mulher das mulheres negras ficou mais evidente quando Sojourner Truth se ergueu para falar. Mulheres brancas na audiência manifestaram sua desaprovação gritando: “Não a deixem falar!” Contudo, Truth permaneceu firme, desafiando o protesto e se tornando a primeira mulher negra feminista a chamar a atenção para as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras escravizadas. Ela conscientizou essas mulheres de que eram igualmente capazes que os homens, pois haviam trabalhado lado a lado com homens negros quando eram escravizadas (Hooks, 2020).

Diante desse contexto, tanto os ensinamentos de Grada Kilomba quanto os de Bell Hooks demonstram a importância da compreensão histórica para uma apreensão efetiva da teoria político-racial que fundamenta a teoria feminista negra. Isso fornece uma base histórica sólida para a compreensão das lutas contra o sexismo, o racismo, o patriarcado e outras formas de opressão que ainda afetam as mulheres negras até os dias atuais, destacando suas histórias como distintas das histórias das mulheres brancas.

Nesse sentido, o professor Silvio Almeida, na coleção “Feminismos Plurais”, ratifica a existência de diversas matrizes ideológicas que contribuíram para solidificar o racismo estrutural no Brasil. Ele aborda as desigualdades sociais que permeiam as camadas mais



profundas do nosso inconsciente, fruto da institucionalização dessas estruturas racistas e do poder que nos faz internalizar tais contradições. O projeto nacional que institucionalizou o racismo tornou-se parte do nosso inconsciente coletivo. Assim, romper com essas amarras revela-se uma tarefa de extrema complexidade (Ameida, 2019).

A psicanalista, psiquiatra e escritora Neusa Santos Souza narra em seu livro *Torna-se Negro* (1983) que “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (Souza, 2021, p. 2). Assim, a análise de Neusa sobre o racismo também serve para compreender essa estruturação por meio da violência em relação à comunidade negra. Essa complexibilidade social, expõe a gravidade no qual a raça define quem deve viver e quem deve morrer. Logo, nota-se que essas questões da contemporaneidade são negligenciadas por pessoas brancas porque não se trata das vivências deles, e sim de pessoas negras, enfatizando assim, a ausência de comprometimento científico, político e social para romper com essa sanção social.

Com base nas contribuições de Grada Kilomba, podemos inferir que as narrativas coloniais contribuíram para a violência vivenciada devido ao racismo enfrentado pelas pessoas negras. Nesse contexto, as vivências e experiências das mulheres negras se revelam particularmente brutais, colocando-as na posição de “Outro do Outro” e perpetuando sua condição inferior em relação a qualquer “outro”.

Devido ao fato de que muitos debates contemporâneos abordaram a relação entre “raça” e gênero como paralela, há uma tendência a equiparar sexismo e racismo. Feministas brancas tentaram irresistivelmente fazer analogias entre suas experiências com o sexismo e as experiências de pessoas negras com o racismo, reduzindo ambas a uma forma similar de opressão. [...] Na tentativa de comparar o sexismo e o racismo, as feministas brancas esquecem de conceituar dois pontos cruciais. Primeiro, que elas são brancas e, portanto, têm privilégios brancos. Esse fator torna impossível a comparação de suas experiências às experiências de pessoas negras. E, segundo, que as mulheres negras também são mulheres e, portanto, também experienciam o sexismo. Uma falha irônica, porém trágica, que teve como resultado a invisibilização e o silenciamento de mulheres negras dentro do projeto feminista global (Kilomba, 2020, p. 85 – 86).

O processo de repressão, a falta de oportunidades e o silenciamento evidenciam sua



exclusão da ordem colonial. Portanto, Kilomba nos instiga a refletir sobre a descolonização do sujeito negro, encorajando-nos a falar, escrever e narrar nossa própria história.

Mulheres negras, por não serem nem brancas nem homens, passam a ocupar uma posição muito difícil dentro de uma sociedade patriarcal de supremacia branca. Nós representamos um tipo de ausência dupla, uma Outridade dupla, pois somos a antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade. [...] As mulheres brancas têm um status oscilante, como o eu e como a “Outra” dos homens brancos porque elas são brancas, mas não homens. Os homens negros servem como oponentes para os homens brancos, bem como competidores em potencial por mulheres brancas, porque são homens, mas não são brancos. **As mulheres negras, no entanto, não são brancas nem homens e servem, assim, como a “Outra” da alteridade** (Kilomba, 2020, p. 164).

A perspectiva de Grada Kilomba traz uma complexidade adicional à questão. Kilomba argumenta que as mulheres negras ocupam uma posição única como o “Outro do outro/ a outra da alteridade”. Isso significa que elas se encontram em uma posição de difícil reciprocidade, uma vez que não são brancas nem homens. Essa dualidade as coloca em uma posição especialmente desafiadora em uma sociedade marcada pelo supremacismo branco, onde representam uma forma de dupla alteridade, contrapondo-se tanto à branquitude quanto à masculinidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das complexas interseções de gênero, raça, identidade e opressão tem se destacado como um tópico de considerável relevância tanto no âmbito acadêmico quanto na esfera social. Nesse contexto, emergem as vozes de duas figuras fundamentais, Simone de Beauvoir e Grada Kilomba, cujas contribuições, embora oriundas de épocas e contextos diferentes, oferecem perspectivas profundas e esclarecedoras sobre questões relativas à alteridade. A exploração das convergências e divergências entre essas autoras assume um papel central para a promoção de uma compreensão mais abrangente das complexidades que envolvem as dinâmicas de opressão e a construção das identidades.

Tanto Beauvoir quanto Kilomba compartilham um compromisso inegável em questionar as estruturas de poder estabelecidas. Enquanto Beauvoir concentra sua análise na opressão das mulheres em um contexto patriarcal, Kilomba vai além, investigando as



dimensões raciais e pós-coloniais da opressão. Ambas as autoras destacam como as normas sociais tendem a subjugar grupos específicos, relegando-os à condição de “O Outro” e impondo-lhes papéis marginais.

Além disso, tanto Beauvoir quanto Kilomba reconhecem a importância crucial da abordagem interseccional. Enquanto Beauvoir explora as sobreposições entre gênero e outras formas de opressão, Kilomba expande essa análise para incluir a complexa interação entre raça, gênero e identidade. Ambas as autoras compreendem que a opressão é multifacetada e não pode ser reduzida a uma única dimensão.

Os contextos históricos e geográficos em que essas autoras operaram desempenham um papel significativo em suas abordagens. Beauvoir escreveu durante o século XX na Europa Ocidental, enquanto Kilomba emergiu como autora contemporânea em um contexto pós-colonial. Essa diferença de contexto influencia as questões abordadas em suas obras e as nuances de suas análises.

Kilomba também se diferencia de Beauvoir em termos de metodologia e formato. Além da abordagem acadêmica, Kilomba incorpora performances e arte visual para explorar questões de identidade e opressão. Esse enfoque multidisciplinar proporciona uma experiência mais sensorial e emocional para os leitores e espectadores.

A introdução do termo “Outro do Outro” por Kilomba representa uma divergência essencial. Enquanto Beauvoir examina como as mulheres são definidas em relação aos homens, Kilomba destaca a diversidade interna dos grupos marginalizados. Ela nos lembra que, mesmo dentro desses grupos, existem vozes menos ouvidas que não se encaixam nas narrativas dominantes.

As convergências e divergências entre Simone de Beauvoir e Grada Kilomba ilustram a evolução das discussões sobre opressão, identidade e justiça social ao longo das décadas. Suas perspectivas enriquecem nossa compreensão das complexidades das dinâmicas de poder e reforçam a importância de ouvir as vozes menos ouvidas. Através das lentes dessas autoras, somos desafiados a desconstruir narrativas e ampliar nossas perspectivas, a fim de construir um mundo mais inclusivo e igualitário.

Embora Beauvoir e Kilomba tenham abordado a categoria “outro” a partir de contextos históricos, geográficos e teóricos diferentes, existem convergências em suas análises. Ambas as autoras evidenciam a maneira pela qual as identidades são moldadas por relações de poder e como a luta pela emancipação exige uma rejeição da condição de



“outro”. Além disso, ambas reconhecem a importância de uma análise interseccional que considere a interação complexa entre diferentes categorias de identidade.

No entanto, as divergências também são evidentes. Enquanto Beauvoir concentra-se principalmente nas relações de gênero e nas estruturas patriarcais, Kilomba amplia o escopo ao incluir as dimensões raciais e coloniais das relações de poder. Isso reflete as mudanças nos debates acadêmicos e sociais ao longo das décadas, bem como a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e sensível às diversas experiências de opressão e marginalização.

As perspectivas de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba sobre a categoria “outro” enriquecem nosso entendimento das dinâmicas de poder, gênero, raça e identidade. Enquanto Beauvoir expôs pioneiramente as estruturas de poder de gênero, Kilomba expandiu essa discussão ao considerar as interseções de opressão e colonialidade. Suas obras complementares lembram-nos da complexidade das identidades humanas e da importância de abordar as questões de “outro” com sensibilidade, empatia e uma busca contínua pela justiça social.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo: Fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. Vol. 1. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova** [online]. São Paulo, 2015, n.94, p. 41 – 77. Acesso em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400003>, 26 de outubro de 2023.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**. Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223 – 244, 1984.
- HOOKE, Bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- HOOKE, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.



PACHECO, Juliana (ORG.) et al. **Filósofas: a presença das mulheres na filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; Anfré Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.4995>

SOCORRO!!! MAMÃE PEDIU O DIVÓRCIO

Help!!! mom asked for a divorce

Ana Belisa da Silva Figueiredo¹
Alderon Marques Cantanhede Silva²

RESUMO

A mulher vem lutando pelo seu espaço ao longo dos séculos, por um lugar de fala, direito a educação, trabalho, sobre seu corpo. A sociedade sempre condicionou a mulher a um lugar de subjugação, não tendo a mesmo direito a voz, afinal, a mulher só veio ter direito a escolher com quem se casar depois de metade do século passado, até então os casamentos eram arranjados e ainda hoje em pleno 2023 ocorrem em algumas regiões da Ásia, em países de religião mulçumanas. A mulher ao separar-se é a única a assumir a guarda dos filhos, as críticas da sociedade e a excessiva cobrança para reatar seu casamento, uma vez que não fica legal, principalmente se ela já resolveu se divorciar após os 50 anos. Com as profundas mudanças ocorridas na sociedade a mais recente mudança ou fato é a separação após os 50 anos ou como alguns estudiosos chamam, a separação dos grisalhos. Como fica a situação desta mulher que decide separa-se após os filhos crescidos, netos, estando algumas vezes já aposentada? Afinal, a mesma foi educada e faz parte de uma geração cuja frase era “até que a morte nos separe” e a sociedade não está preparada para essa situação, uma vez que as cobranças a serem recebidas por essa mulher serão inúmeras. Mas afinal o que impedia essas mulheres de pedir o divórcio antes? O que fazia ela ficar tantos anos em um relacionamento em que sofria abusos e violência? Seria os filhos? dependência financeira? Cobranças e críticas que viriam a sofrer por tal atitude? Tendo como objetivos abordar reflexões sobre o divórcio após os 50 anos pelo ângulo feminino; promover um debate sobre as pressões sofridas pela mulher que resolve pedir o divórcio aos 50 anos; além do impacto do divórcio dos pais na vida dos filhos adultos e o novo desenho da família.

Palavras-chave: Empoderamento, divórcio, psicanálise, mulher

¹ Ana Belisa da Silva Figueiredo, Graduada em Filosofia e Administração pela UFPI, especialista em Ensino de Filosofia no Ensino Médio pela UFPI, especialista em Gestão Pública Municipal pela UFPI, atualmente membro do grupo de estudos Filosofia em Perspectiva grupo de estudos vinculado a PUC-PR, cursa Especialização em Logística e Distribuição, UFPI. E-mail: anafigueiredo@hotmail.com

² Alderon Marques Cantanhede Silva, Graduado em Psicologia pela UESPI e Pedagogia pela IESM, especialista em Saúde Pública e Saúde da Família pela FACINTER e em Saúde mental pela UFRJ. Psicanalista em Formação Permanente pelo Corpo Freudiano – Teresina. Professor. E-mail: alderonmarques@hotmail.com



ABSTRACT

Women have been fighting for their space over the centuries, for a place of speech, the right to education, work, and their body. Society has always conditioned women to a place of subjugation, not having the right to a voice, after all, women only had the right to choose who to marry after half of the last century, until then marriages were arranged and still today in 2023 they will occur in some regions of Asia, in Muslim countries. When separating, the woman is the only one to assume custody of the children, the criticism from society and the excessive demands to resume her marriage, since it is not legal, especially if she has already decided to divorce after the age of 50.

With the profound changes taking place in society, the most recent change or fact is the separation after the age of 50 or as some scholars call it, the separation of the gray-haired. What is the situation of this woman who decides to separate after her children are grown, her grandchildren, and sometimes she is already retired? After all, she was educated and is part of a generation whose phrase was “until death do us part” and society is not prepared for this situation, since the demands to be received by this woman will be countless. But after all, what stopped these women from asking for divorce sooner? What made her stay in a relationship for so many years in which she suffered abuse and violence? Would it be the children? Financial dependence? Charges and criticisms that would come to suffer for such an attitude? The objectives are to address reflections on divorce after the age of 50 from a female perspective; to promote a debate on the pressures suffered by women who decide to file for divorce at the age of 50; in addition to the impact of parental divorce on the lives of adult children and the new design of the family.

Keywords: Empowerment, divorce, psychoanalysis, woman

A mulher vem lutando pelo seu espaço ao longo dos séculos, lutando por um lugar de fala, direito a educação, ao trabalho e sobre seu corpo. As sociedades ocidentais e orientais sempre condicionaram a mulher a um lugar de subjugação. Já fomos chamadas de bruxas, chegando à condição de sermos queimadas vivas, por exemplo. A mulher só veio ter direito a escolher com quem se casar depois de metade do século XX, até então os casamentos eram arranjados e ainda hoje o são, como ocorre em algumas regiões da Ásia, como a Índia, Indonésia, Tailândia e em países de religião muçulmanas como Arábia Saudita, Síria, Iêmen, com base nos relatos da própria encontrados nos livros dos respectivos países.

Com base nisso, queremos tratar a questão do casamento, a sua importância perante a sociedade e o próprio papel da mulher dentro do casamento, já que em muitos casos não era a mulher quem escolhia seu futuro marido, mas seu pai, ou chefe familiar, visando manter o patrimônio em boas mãos e caberia a esta cuidar da casa, da educação dos filhos e gerar muitos filhos, de preferência homens para manter a linhagem da família.

Porém, com o passar dos anos e os infinitos avanços, surge a possibilidade de dissolução do casamento, algo impensável até metade do século passado, afinal, a ideia que vigorava sempre foi o “até que a morte nos separe” e não a lei dos “homens”. Essa conquista,



se assim podemos chamar, trouxe não só apenas benefícios, mas uma série de outras implicações, se assim podemos denominar.

Como uma mulher na atualidade vai solicitar a separação e/ou divórcio? A lei do divórcio só foi instituída no final da década de 70 do século XX, através de uma emenda constitucional nº 9, onde a mesma demorou 26 anos entre debates e tramitação, uma vez que mudava radicalmente os padrões da sociedade, sendo publicada em 26 de dezembro do ano de 1977. Temos na juíza de paz, Arethuzia Figueiredo Henrique Silva de Aguiar, a primeira mulher a se divorciar no Brasil, no dia 29 de dezembro de 1977, três dias depois da entrada em vigor da Lei nº 6.515.

Desde 1977 houve algumas mudanças na Lei do divórcio. A própria Arethuzia dizia que ninguém poderia ficar em um casamento infeliz nem pelos filhos. De acordo com a lei mencionada, o divórcio só poderia ser solicitado após 3 anos de separação, uma vez durante esse período o casal poderia reatar, surgindo o “divórcio-conversão”. Porém, para aqueles já moravam em casas separadas há mais de 5 anos já tinham direito ao divórcio direto, sendo permitido apenas uma (1) vez tal solicitação.

Em 1988 a Constituição Federal já reduz o prazo para de 1 ano para consensual indireto e 2 anos para divórcio consensual direto. Em 2007, ou seja, 19 anos depois temos uma nova alteração na lei com isso a separação e o divórcio que eram consensuais passaram a ser realizados em cartório, só cabendo ao juiz determinar a guarda, pensão alimentícia e regulação das visitas dos filhos.

Em 2010, temos uma nova alteração com a emenda constitucional 66 que concede o divórcio sem separação prévia de corpos. Já recentemente, em 2022, qualquer casal desejando separar-se sendo o mesmo de forma consensual basta dirigir-se ao cartório acompanhando de um advogado e solicitar o divórcio, ou seja, não precisa mais passar pelo juiz, exceto quando ele passa a ser via processo judicial, onde não existe um acordo sobre a guarda dos filhos.

Não existe muita literatura abordando as separações de pessoas com idade superior a 50 anos, inclusive estudos no Brasil, porém não podemos deixar de ressaltar que os números existentes provam que a quantidade de pessoas que solicitaram divórcio durante o período da pandemia foi superior aos outros anos e que o número de “desquite” de pessoas com mais de 20 anos de casamento cresceu, surgindo então a expressão *divórcio grisalho*.



Quando começamos a analisar os dados do IBGE entre os anos de 2014 e 2021 temos uma crescente no número de divórcios entre pessoas com mais de 20 anos de casados.

Um outro dado importante que podemos observar é que ao analisarmos por região

Tabela 5933 - Escrituras de divórcio, por tempo transcorrido entre as datas do casamento e da escritura e regime de bens do casamento																	
Regime de bens do casamento - Total																	
Brasil e Grande Região	Variável	Tempo transcorrido entre as datas do casamento e da lavratura da escritura x Ano															
		Total		20 anos		21 anos		22 anos		23 anos		24 anos		25 anos		26 anos ou mais	
		2014	2021	2014	2021	2014	2021	2014	2021	2014	2021	2014	2021	2014	2021	2014	2021
Brasil	Escrituras de divórcio (Unidades)	78.849	86.967	1.071	1.052	1.192	1.242	1.286	1.274	1.338	1.238	1.619	1.290	1.708	1.438	21.575	21.920
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,36	1,21	1,51	1,43	1,63	1,46	1,70	1,42	2,05	1,48	2,17	1,65	27,36	25,20
Norte	Escrituras de divórcio (Unidades)	4.863	5.432	49	62	62	61	75	52	75	61	98	55	103	66	1.260	1.058
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,01	1,14	1,27	1,12	1,54	0,96	1,56	1,12	2,02	1,01	2,12	1,22	25,91	19,48
Nordeste	Escrituras de divórcio (Unidades)	12.463	13.074	173	162	192	225	214	179	222	165	278	179	286	210	3.762	3.394
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,39	1,24	1,54	1,72	1,72	1,37	1,78	1,26	2,23	1,37	2,29	1,61	30,19	25,96
Sudeste	Escrituras de divórcio (Unidades)	31.177	36.002	423	436	441	492	478	538	509	534	577	520	589	604	7.664	8.479
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,36	1,21	1,41	1,37	1,53	1,49	1,63	1,48	1,85	1,44	1,89	1,68	24,58	23,55
Sul	Escrituras de divórcio (Unidades)	20.298	21.505	303	269	356	311	369	342	369	329	479	374	507	397	6.536	6.710
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,49	1,25	1,75	1,45	1,82	1,59	1,82	1,53	2,36	1,74	2,50	1,85	32,20	31,20
Centro-Oeste	Escrituras de divórcio (Unidades)	10.048	10.954	123	123	141	153	150	163	162	149	187	162	223	161	2.353	2.279
	Escrituras de divórcio - percentual do total geral	100,00	100,00	1,22	1,12	1,40	1,40	1,49	1,49	1,61	1,36	1,86	1,48	2,22	1,47	23,42	20,81
Fonte: IBGE - Pesquisa Estatísticas do Registro Civil																	

vemos que no mesmo período e tempo de casados a região sudeste tem o dobro de divórcios se comparado à região nordeste, fundamentando ainda mais a nossa tese com relação ao preconceito e influência forte do patriarcado e costumes tradicionais e religiosos da região, afinal, nenhuma família deseja ter o nome manchado por causa de uma “desquitada” e nem ser mal falado na cidade.

Vale ressaltar que a cultura do patriarcado vem a ser um sistema social baseado em uma cultura, estruturas e relações em que o beneficiado é exclusivamente o homem branco cis e heterossexual, conforme o site <https://www.politize.com.br/patriarcado>. Na cultura e educação patriarcal, base da cultura brasileira a mulher era tratada como objeto estando submissa ao homem, era ele quem lhe dava voz, era seu pai que definia com quem ela deveria casar e seu marido na década de 40, 50 era quem autorizava ela literalmente a poder exercer atividade remunerada fora de casa, ou seja, a não ser alguém apenas do lar, além de permitirem estudar.

A cultura patriarcal trata as mulheres como seres inferiores sem capacidades, fracas e que com isso deveriam obedecer ao homem (pai, marido) e quando ficavam viúvas ficava a cargo do filho homem continuar ditando as ordens em casa.



O número de divórcios elevados é uma realidade dos grandes centros, não só por causa do acesso à informação, mas também pela liberdade de poder ser quem se quer ser, além da oportunidade de renda, tendo com isso a mulher uma autonomia financeira.

Tabela 5937 - Divórcios concedidos em 1ª instância, por grupos de idade do marido e da mulher na data da sentença, tempo transcorrido entre as datas do casamento e da sentença e lugar de ação do processo																												
Variável - Número de divórcios concedidos em 1ª instância (Unidades)																												
Brasil																												
Grupos de idade do marido na data da sentença - Total																												
Tempo transcorrido entre as datas do casamento e da sentença	Ano x Grupos de idade da mulher na data da sentença																											
	2014							2016							2020							2021						
	Total	50 a 54 anos	55 a 59 anos	60 a 64 anos	65 a 69 anos	70 a 74 anos	75 anos ou mais	Total	50 a 54 anos	55 a 59 anos	60 a 64 anos	65 a 69 anos	70 a 74 anos	75 anos ou mais	Total	60 a 64 anos	65 a 69 anos	70 a 74 anos	75 anos ou mais	Total	50 a 54 anos	55 a 59 anos	60 a 64 anos	65 a 69 anos	70 a 74 anos	75 anos ou mais		
Total	262.332	20.635	12.617	7.435	3.644	1.350	780	297.260	21.383	13.099	7.711	4.001	1.498	792	249.874	19.207	12.602	7.379	3.795	1.461	844	299.846	23.934	15.486	8.869	4.605	1.790	875
10 a 14 anos	41.851	1.109	470	228	102	44	13	41.746	1.250	565	265	122	47	18	41.318	1.460	728	373	170	71	34	50.595	2.040	1.069	455	192	77	45
15 a 19 anos	32.990	1.258	482	236	90	30	18	32.226	1.554	588	259	116	45	22	20.325	1.572	669	259	133	54	35	34.402	2.130	898	354	182	65	319
20 a 25 anos	90.340	2.879	867	292	101	43	26	37.794	2.818	847	304	106	34	32	24.234	2.881	972	337	122	54	26	20.707	3.494	1.214	444	159	68	385
26 anos ou mais	47.959	13.023	9.545	6.051	3.023	1.111	634	46.147	12.548	9.458	6.062	3.309	1.202	654	36.835	9.594	8.191	5.379	2.878	1.100	700	43.164	11.393	9.559	6.302	3.477	1.351	726
Fonte: IBGE - Pesquisa Estatística do Registro Civil																												

Quando analisamos essa nova tabela 2 do IBGE observamos nela informações sobre a idade das mulheres na data de solicitação do divórcio, observamos uma constante naquelas com faixa etária entre 50 a 54 anos nos anos de 2014, 2016, 2020 e 2021 tanto para aquelas com 10 a 14 anos de casamento quanto para aquelas com mais de 25 anos de casadas, fundamentando a teoria do *divórcio grisalho*.

A expressão “divórcio grisalho” foi criada pelo jornal The New York Times em 2010, mais precisamente em uma matéria publicada no dia 04 de junho do referido ano tendo como autores seu corpo editorial para designar os norte-americanos que se divorciaram após os 55 anos, e aqui no Brasil ela também se refere aos divórcios ocorridos, porém a partir dos 50 anos.

A mulher ao optar pelo divórcio após os 50 anos já tem seus filhos crescidos (o que muitas vezes veio a ser um fator para o adiamento da separação), muitas vezes já com netos, então ela resolve voltar o olhar para si enquanto mulher que passou boa parte de sua vida dedicada aos outros anulando-se na maioria das vezes, mas que agora resolve aproveitar os



30 anos que tem pela frente sendo feliz.

Sabemos que a mulher cuida mais de sua saúde do que os homens de acordo com os dados do Programa Nacional de Saúde (PNS) de 2019 onde revela que mesmo 76,2% da população ter ido ao médico em 2019, totalizando 160 milhões de pessoas a proporção foi de 82,3% sendo mulheres, superando assim os homens conforme publicação feita no site Agência Brasil, o que lhe garante uma longevidade e velhice com maior e melhor qualidade de vida, enquanto que os homens até por questões culturais sempre foi mais arredo as visitas médicas.

A mãe que resolve pedir o divórcio sofre com vários questionamentos internos e por um longo período antes de colocar em prática a decisão, afinal, o divórcio é visto como uma falha, um projeto não sucedido, como um fracasso, como se ela estivesse fracassando em um dos setores mais “importantes” que é a família. Afinal, ao realizar o casamento, existem planos, projetos, desejos e sonhos compartilhados e que partir de determinado momento deixam de ser vislumbrados ou desejado tendo aquela pessoa ao seu lado.

Ao fazer a reunião com os filhos para fazer o comunicado, os filhos ao ouvirem possuem de imediato a sensação de abandono, afinal, eles sonham com os pais velhinhos e juntos e que agora não ocorrerá. Porém, não bastasse a sensação de abandono são invadidos por os outros questionamentos: Quem devem apoiar? Podem ficar neutro e não intervir em nada? Se eles ficarem doentes quem vai cuidar? além de terem de lidar com os questionamentos e julgamentos da família pelo fato da separação dos pais em uma idade que o restante da família, amigos e sociedade em geral não esperavam.

A DECISÃO DO DIVÓRCIO

Da ideia até o momento em que se pede o divórcio a mulher percorre um longo caminho, afinal, a dúvida vira sua companheira nas noites em claro, questionando-se o seu real desejo e os impactos que ela está disposta a assumir. Pois, até 1977 não era possível pensar em divórcio restando a mulher apenas viver infeliz caso não gostasse do seu casamento para o resto de seus dias.

As mudanças socioeconômicas aliadas ao aumento da expectativa de vida e aliada a qualidade desta, além do desejo de satisfazer as demandas individuais que não é possível realizar por não desejo do cônjuge faz a mulher desejar ser feliz pelo tempo que lhe resta, optando pela ruptura do casamento e arcando de forma resistente suas consequências.



A escritora Deirdre Bair cita em seu livro “Começar de novo”, a fala de um psicanalista, ao atender pacientes que estavam pondo fim aos seus casamentos com 20 anos ou mais:

A primeira metade da vida correu bem porque sua adaptação como esposas e mães tradicionais funcionou. Mas, na metade da vida, este ciclo se rompeu e elas procuravam a psicanálise para se reorientarem de acordo com as circunstâncias nas quais se encontravam hoje” (2010, p. 80).

Uma prática comum dos casais cujos relacionamentos entram em crise é recorrer a terapia como forma de buscar um significado para aquele momento, visando entender o que motivou eles a sentirem tédio, falta de desejo, afinal, o homem após os 50 tem a questão da disfunção erétil enquanto a mulher sofre com as questões da menopausa, sendo que a opção pela terapia de casal parte sempre da mulher e o marido muitas vezes recusa-se a fazer enquanto ela pratica para isso fundamentar seu desejo, vontade de por fim ao relacionamento.

Porém, um outro questionamento que surge é sobre a idade, sendo a velhice vista como um fator determinante, como se ao ter mais idade essa mulher não tivesse o direito de decisão e opinião, mesmo estando em posse de suas faculdades mentais. Afinal, na era das redes sociais e dos procedimentos estéticos ter um corpo real, de acordo com a sua idade não é permitido, principalmente quando falamos ou nos referimos a países tropicais como o Brasil, onde o culto ao corpo é algo proclamado aos quatro cantos.

Simone de Beauvoir ainda na introdução do seu livro “A Velhice” faz a seguinte afirmação:

Para a sociedade, a velhice aparece como uma espécie de segredo vergonhoso, do qual é indecente falar. Sobre a mulher, a criança, o adolescente, existe em todas as áreas uma abundante literatura; fora das obras especializadas, as alusões à velhice são muito raras. (1990, p. 6)

Sua fala na introdução do seu livro retrata bem a realidade vivida pelas mulheres brasileiras e como isso também impacta na sua tomada de decisão pelo divórcio, por isso é um projeto que leva tanto tempo para ser concretizado.

O fato de ter entrado na velhice é como se fosse um atestado de óbito em vida, devido a isso o divórcio grisalho choca tanto, principalmente quando a atitude da separação parte da mulher, pois ali, ela está expondo o seu direito, usando da sua voz e lugar de fala



que tanto tempo foi negado, silenciado.

O divórcio grisalho vem acima de tudo para nos provocar não apenas uma revisão de conceitos, uma nova aprendizagem, mas também uma forma de acolhimento e sororidade a essas mulheres por decidirem serem felizes não importando a idade e nos ensinando que nunca é tarde para recomeçar.

Exige dos filhos uma maturidade para entenderem que antes de ser mães elas são mulheres possuem desejos e sonhos que foram adormecidos durante a criação deles, para que nada lhes faltasse, mas que era chegado a hora delas viverem, serem felizes.

REFERÊNCIAS

- AKLANDER, Adriana Rabinowitz. **Divórcio Grisalho: pesquisando atitudes e expectativas de mulheres separadas após longas uniões**. Dissertação de Mestrado, PUC-Rio. Orientadora: Terezinha Féres-Carneiro, 2012.
- BAIR, D. **Começar de novo: o divórcio na terceira idade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo vols. I e II**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 [1949].
- BEAUVOIR, S. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990 [1970].
- THE NEW YORK TIMES. de 4 de junho 2010. **Divorce: It's Not Always About You**. Nova York. Disponível em: Acesso em 12 de julho de 2023.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.6335>

DA VONTADE DE POTÊNCIA À SITUACIONALIDADE: O CORPO EM NIETZSCHE E JUDITH BUTLER

*De La Volonté De Puissance À La Situationalité :
Le Corps Chez Nietzsche Et Judith Butler*

Igor Carvalho da Silva¹
Janielson Ferreira da Silva²

RESUMO

O presente artigo analisa a constituição histórica da noção de corpo na tradição filosófica ocidental, marcada pela supremacia da razão e pela consequente desvalorização do corpo. Parte-se da herança platônica, especialmente no Fédon, passando pela tradição cristã em Paulo, Tertuliano e Agostinho, que privilegia a alma e associa o corpo ao erro e à corrupção. Essa perspectiva estende-se à filosofia moderna, notadamente em Descartes, cuja metafísica reforça a suspeita sobre o corpo enquanto fonte de conhecimento. À luz da crítica nietzschiana, tal tradição é compreendida como expressão de uma metafísica da substância, da essência e da identidade fixa, que aprisiona o corpo em modelos normativos. Em contraste, o artigo examina como Nietzsche propõe o corpo como campo de forças, processo e devir. Na contemporaneidade, Judith Butler radicaliza essa intuição ao conceber o corpo e a identidade como efeitos performativos da repetição de normas. Assim, busca-se aproximar a noção nietzschiana de corpo do conceito butleriano de performatividade, evidenciando um deslocamento crítico da metafísica para uma compreensão dinâmica e histórica do corpo.

Palavras-chave: Corpo; Nietzsche; Judith Butler; Performatividade; Metafísica.

RÉSUMÉ

Le présent article analyse la constitution historique de la notion de corps dans la tradition philosophique occidentale, marquée par la suprématie de la raison et la dévalorisation conséquente du corps. Il part de l'héritage platonicien, notamment dans le Phédon, puis examine la tradition chrétienne chez Paul, Tertullien et Augustin, qui privilégie l'âme et associe le corps à l'erreur et à la corruption. Cette perspective se prolonge dans la philosophie moderne, en particulier chez Descartes, dont la métaphysique renforce la méfiance à l'égard du corps comme source de connaissance. À la lumière de la critique nietzschéenne, cette tradition est comprise comme l'expression d'une métaphysique de la substance, de l'essence et de l'identité fixe, qui enferme le corps dans des modèles normatifs. En contraste, l'article examine la manière dont Nietzsche conçoit le corps comme champ de forces, processus et devenir. Dans la contemporanéité, Judith Butler radicalise cette intuition en pensant le corps et l'identité comme des effets performatifs de la répétition des normes. Ainsi, il s'agit de rapprocher la notion nietzschéenne du corps du concept

¹ Graduando em filosofia pela UFPI, bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: igorenem2000@gmail.com

² Graduando em filosofia pela UFPI, bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: ferreirajanielson61@gmail.com



butlérien de performativité, en mettant en évidence un déplacement critique de la métaphysique vers une compréhension dynamique et historique du corps.

Mots-clés : Corps ; Nietzsche ; Judith Butler ; Performativité ; Métaphysique.

INTRODUÇÃO

Apresentar como o pensar o corpo que está carregado pela herança do peso da razão em prol do corpo, que foi levado ao descrédito, Platão na Fédon no período da Grécia antiga, apóstolo Paulo, Tertuliano e Santo Agostinho na qual a religião privilegia a alma e demoniza o corpo. A ciência moderna que seguia essa descrição do corpo, apresenta descrença das informações adquiridas pelo corpo. Meditações de Descartes. Essas abordagens dentro do quadro da crítica nietzschiana. Ou seja, o corpo preso em uma metafísica da substância, da ideia de essência ou identidade fixa, um modelo.

Sendo combatido na contemporaneidade observamos que correntes de pensamentos que tanto Nietzsche expõe essa condição do corpo preso a esse molde milenar e que quanto Butler oferecem um rompimento com esse movimento de ordem dogmática não só chegando no comportamental, mas também no cognitivo, em um modo de pensar o corpo como processo, devir e performatividade.

Observando a questão central que se volta neste trabalho é uma observação sobre a noção de corpo em Nietzsche como estando relacionada da ideia de performatividade como citacionalidade em Butler, para notarmos como pode ser relida à luz do pensamento butlerneano, uma um movimento de contemporaneidade. Desse modo, poderemos tentar contemplar o movimento de Butler que em sua filosofia prática radicaliza uma intuição nietzschiana, o corpo como campo de forças e repetições, ao pensar a identidade como um efeito performativo da repetição de normas, como a tradição filosófica racional socrática.

O CORPO: FORÇA, INTERPRETAÇÃO E DEVIR

É nos colocando em contato com o pensamento nietzschiano sobre o corpo, que se capilarizado em suas obras, identificamos como fez o alemão filósofo, de movimento pouco



convencional, observa positivamente o fisiologismo e o descrédito que mais de dois milênios foi desacreditado pelas críticas dos valores morais e epistemológicos levados ao sujeito com a crença no desenvolvimento que chegaria a um Eu ideal e racional. Em sua primeira obra, publicada em 1872, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche inicia suas críticas à cultura racional tão bem firmada ao longo da história da filosofia. Para cumprir esse grande movimento filosófico, Nietzsche se lança sobre o ponto que tange ao socratismo racional no período antigo se estendendo até a moderna, que seguindo o pensamento do parteiro das ideias, como ficou conhecido seu modo filosófico socrático, privilegia excessivamente a razão e a ciência, o método, o modelo, em detrimento da arte e da experiência.

Essa perspectiva ramifica-se ainda na filosofia pós-Sócrates: para evidenciar como ecoa a bandeira erguida por Sócrates, recorre-se ao diagnóstico de Nietzsche sobre a herança da hipervalorização da razão em René Descartes (1596–1650), autor de *Discurso do Método: Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências* (1997), obra que marca o início da filosofia moderna e o enraizamento do racionalismo, para o qual a razão se torna critério fundamental do sujeito e o corpo que é negado como condutor de conhecimento. Outro pensador que segue esse padrão é o iluminista Immanuel Kant (1724–1804), cuja formulação do Imperativo Categórico foi vista por Nietzsche como uma domesticação dos instintos e corte para caber em uma moral. Essa visão alinha, portanto, filosofias de Sócrates/Platão, Descartes e Kant, todos empenhados em consolidar a figura de um Eu ideal que segue uma norma moral universal metodológico, que, ao valorizar a razão como princípio supremo, submete os instintos à suposta superioridade da racionalidade: “Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos [...] peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade.” (Nietzsche, 1998, p. 96).

Essa perspectiva ramifica-se ainda na filosofia: para evidenciar como ecoa a bandeira erguida por Sócrates, recorre-se ao diagnóstico de Nietzsche sobre a herança da hipervalorização da razão em René Descartes (1596–1650), autor de *Discurso do Método: Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências* (1997), obra que marca o início da filosofia moderna e o enraizamento do racionalismo, para o qual a razão se torna critério fundamental do sujeito. Outro pensador que segue esse padrão é o

CADERNOS PET, V. 16, N. 32 ISSN: 2176-5880



iluminista Immanuel Kant (1724–1804), cuja formulação do Imperativo Categórico foi vista por Nietzsche como uma domesticação dos instintos por essa longa afirmação em um modelo de sujeito. Essa visão alinha, portanto, filosofias de Sócrates/Platão, Descartes e Kant, todos empenhados em consolidar a figura de um Eu ideal que segue uma norma moral universal metodológico, que, ao valorizar a razão como princípio supremo, submete os instintos à suposta superioridade da racionalidade.

Nietzsche rompe com essa modalidade de ser e a dualidade corpo/alma, invertendo a hierarquia: o corpo é o centro da experiência e da criação de sentido, algo que antes era negado enquanto a valorização da razão/alma era centralizada como base como se encontra na literatura filosófica. Desse modo, a filosofia nietzschiana no que diz respeito ao corpo como condutor de conhecimento, como é explicitada na explicação do professor Miguel Ángel de Barrenechea, em sua obra *Nietzsche e o corpo como fundamento do humano*. Segundo ele corroborando com Nietzsche afirma que: “o corpo inteiro pensa” (2009, p. 109). Ao afirmar essa posição do corpo como fundamento dos processos antes atribuídos à alma, instância contrária ao corpo, Barrenechea corrobora o que Nietzsche afirmou em *Assim falou Zaratustra* (2018), quando diz que o corpo seria uma “grande razão”. Nesse sentido, o corpo é campo de interpretações, vontade de potência, multiplicidade de forças em luta.

UMA RELEITURA SOBRE O CORPO E SUAS CAPACIDADES

Indo em direção contrária ao que se encaminha a tradição filosófica, e contra as críticas aos filósofos que dirigiam críticas contundentes, ao corpo não é favorável ao erro, ao pecado, nem é apenas recipiente para a alma. Essas características lançadas sobre o corpo foram, ao longo da obra nietzschiana, alvo de questionamento, dando lugar a uma concepção positiva: o corpo como meio de conhecimento, dotado de potencialidades que sustentam reflexões densas e instigantes. Os comentários do filósofo argentino Miguel Ángel de Barrenechea auxiliam no percurso de compreensão da proposta nietzschiana acerca do corpo. Em sua obra já citada, o autor exemplifica a crítica de Nietzsche à duplicação do mundo promovida por Platão em sua alegoria da caverna: “‘Ídolos’ ou ‘ideias’ são termos genéricos utilizados por Nietzsche para aludir às construções da metafísica, aos seus conceitos vazios apoiados exclusivamente na hipótese de um suposto



mundo do além: ‘Deus’, ‘imortalidade da alma’, ‘salvação’, ‘além’, puras noções às quais não dediquei atenção nenhuma [...]” (2009, p. 31–32). Tais termos, utilizados por Nietzsche, expõe como a tradição filosófica relega o corpo e o mundo sensível a um papel secundário, com desprezo e descrédito epistemológico. O próprio Barrenechea esclarece:

Na análise das imagens tradicionais do homem, Nietzsche nega que o espírito ou a razão estejam vinculados a uma origem ou a uma finalidade privilegiadas. O surgimento de uma atividade consciente provém apenas do acaso — a arbitrariedade de cada encontro de forças — que rege as mudanças de uma espécie desprovida de qualquer característica que possa ser considerada divina; o homem pertence integralmente à terra, como qualquer outra das espécies. (2009, p. 42).

As considerações do autor, que se atêm às críticas de Nietzsche, mostram como este denuncia o valor atribuído ao além-mundo e os ataques dirigidos ao mundo sensível. Essa nova visão sobre o corpo é recorrente nas obras do filósofo alemão. Em *Ecce Homo* (2008), por exemplo, obra de caráter autobiográfico, Nietzsche relata experiências corporais e formula observações filosóficas sobre o corpo como instância favorável ao conhecimento. Nesse livro, o corpo aparece não apenas como fonte subjetiva de experiências para filosofar, mas também como o próprio modo de pensar: um organismo, um “intestino”, mecanismo vital da ação de pensar, constituído por forças e instintos. Essa concepção inaugura uma valorização do corpo e de sua relação direta com o mundo, em contraste com a tradição moderna que apartou razão e sensibilidade, atribuindo ao homem racional o domínio do meio como se fosse uma espécie especial e separada. Nietzsche, ao contrário, afirma que sua filosofia nasceu de sua vida concreta, de suas experiências corporais, de suas doenças e de sua saúde, em confronto com a tradição que depreciava o mundo sensível e o corpo como fonte de conhecimento.

A CRÍTICA AO ALÉM-MUNDO EM NIETZSCHE

Em sua obra, Nietzsche critica a dualidade de mundos, presente tanto em Platão quanto no cristianismo, que marcou profundamente a cultura ocidental ao desvalorizar este



mundo e valorizar o outro. No que se refere ao cristianismo, lemos em *O Anticristo* (2007): “As pessoas erigem um conceito de moralidade, virtude, de santidade sobre essa falsa visão de todas as coisas. Elas argumentam que nenhum outro tipo de visão tem maior valor, uma vez que se fizeram sacrossantas em nome de ‘Deus’, assim como da ‘salvação’ e da ‘eternidade’” (2007, p. 14). Esses valores, alojados no mundo suprassensível como se fossem os verdadeiros, conduziram a fortes críticas ao mundo sensível e ao conhecimento adquirido pela experiência do corpo, considerado enganoso e imperfeito.

Na tradição filosófica, esse tipo de conhecimento foi classificado como *doxa*, mera opinião ou crença, superficial e sujeita ao erro, por ser fornecida pelos sentidos. Platão, por exemplo, opunha à *doxa* a *episteme*, o conhecimento sólido, verdadeiro e fundamentado. Outro filósofo que desprezou o corpo foi René Descartes (1596–1650), um dos grandes racionalistas.

Em *Discurso do Método* (1973), afirma que os conhecimentos adquiridos pelos sentidos são enganosos, razão pela qual propõe o pensamento rigoroso como instrumento seguro para alcançar a verdade. O “eu” cartesiano, sujeito estável e racional, seria a garantia da *episteme*. Nietzsche, no entanto, contesta essa noção de unidade: o pensamento não prova a existência de um “eu”. O que há, segundo ele, é uma multiplicidade de forças e afetos em conflito. O corpo, nesse sentido, apresenta uma razão própria e uma pluralidade de impulsos, rompendo com o dualismo tradicional. Na mesma linha, Scarlett Marton, uma das principais pesquisadoras de Nietzsche no Brasil, em *Extravagâncias* (2000), destaca a crítica nietzschiana ao método cartesiano e à razão como instância suprema. Kant, outro expoente dessa tradição, via a razão como normativa e legisladora da moralidade, como afirma em *A Metafísica dos Costumes* (2017).

Nietzsche, ao contrário, percebe a continuidade de uma tradição que despreza o corpo. Marton comenta: “Lamenta-se por não poder nortear a vida por princípios tão seguros quanto os da geometria. É justamente por perseguir tal objetivo que escreve essa obra, o *Discurso do Método*, ‘para bem conduzir a própria razão e buscar a verdade nas ciências’” (Marton, 2000, p. 118).



Distante de considerar apenas a razão como instância de conhecimento, Nietzsche propõe uma nova interpretação: o corpo pensa, com inúmeros impulsos que não são regidos por uma única instância, como pretendiam Platão, Descartes ou Kant. A razão é apenas um desses impulsos, não o centro absoluto. Não há, portanto, uma unidade racional dominante, mas uma multiplicidade de forças em luta, em constante mudança. Como explica Barrenechea: “O corpo na ótica nietzschiana é caracterizado por três aspectos fundamentais: o dinamismo, a multiplicidade e o estabelecimento de relações hierárquicas entre impulsos que mudam sem cessar. [...] O corpo é uma ‘estrutura social dos impulsos e dos afetos’” (2009, p. 50). Essa concepção, que vê no corpo o centro dos processos vitais, contrapõe-se à tradição filosófica que, ao duplicar o mundo, desvalorizou o sensível. Para Nietzsche, o corpo participa ativamente do pensamento e da linguagem: “O corpo inteiro pensa e o que se torna consciência é apenas um tipo de pensamento, que se exprime em signos linguísticos. [...] Assim, Nietzsche afirma que toda ação do homem, decorrente de uma multidão de instintos em luta, é essencialmente desconhecida.” (Barrenechea, 2009, p. 109–110).

Essa chave de leitura reaparece em várias obras de Nietzsche, como *O Anticristo* (2007) e *O Crepúsculo dos Ídolos* (2006), onde o filósofo critica severamente a tradição que depreciou o corpo, atribuindo-lhe fraqueza, engano e feiura, em oposição à alma idealizada como portadora de Verdade, Beleza e Bem. Para Nietzsche, ao contrário, são os instintos corporais que fundamentam a vida e a filosofia. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, ele denuncia a obsessão da filosofia pela Verdade como um desvio perigoso. É nessa valorização do corpo que se encontra o núcleo de sua filosofia: a afirmação da vida, da sexualidade e da força vital como potências criadoras, como se lê em *O que devo aos antigos*, especialmente nos itens 4 e 5. Para Nietzsche, a vida é celebrada na intensidade do corpo, mesmo frente à dor e à morte, pois é nele que reside o verdadeiro impulso do pensar e do existir.

O CORPO ÚTIL, A NORMA E A PRODUTIVIDADE: JUDITH BUTLER E A ECONOMIA DO RECONHECIMENTO



A análise de Judith Butler acerca do corpo desafia a concepção tradicional que o compreende como portador de uma essência natural ou como uma realidade pré-discursiva. Em obras como *Bodies That Matter* e *Excitable Speech*, Butler sustenta que o corpo não é apenas interpretado à luz das normas sociais, mas constituído como inteligível no interior de regimes específicos de poder, linguagem e reconhecimento. Nesse horizonte teórico, coloca-se uma questão fundamental: quais corpos importam? Ou, de forma mais precisa, quais corpos são reconhecidos como bons, válidos ou legítimos no interior da ordem social?

Essa problemática remete a uma economia normativa na qual o valor do corpo encontra-se estreitamente vinculado à utilidade, à funcionalidade e à produtividade. Butler argumenta que o reconhecimento corporal não opera de modo neutro ou universal, mas depende da capacidade de um corpo reiterar adequadamente as normas vigentes que regulam gênero, sexualidade, conduta e desempenho social (BUTLER, 2011). Assim, o corpo considerado legítimo não se define apenas pelo fato de existir, mas pela sua aptidão para funcionar, agir e responder às expectativas normativas que estruturam os campos social, econômico e simbólico.

Nessa perspectiva, o corpo “bom” é aquele que demonstra eficiência, continuidade e adaptação às exigências sociais de ação e contribuição. Tal concepção aproxima-se de uma lógica produtivista característica da modernidade tardia e do neoliberalismo, ainda que a análise de Butler não se restrinja a uma crítica econômica *stricto sensu*. O corpo normativamente reconhecido é aquele que age, produz e se expressa de maneira inteligível e constante. Em contrapartida, corpos dissidentes, adoecidos, precários, improdutivos ou não conformes tendem a ser marginalizados e estigmatizados, sendo frequentemente classificados como abjetos ou descartáveis (BUTLER, 1993).

A noção de performatividade, central no pensamento de Butler, não se limita à constituição do gênero, mas abrange as próprias condições de possibilidade do reconhecimento corporal. A repetição das normas não garante apenas a manutenção de identidades, mas sustenta a legibilidade social do corpo. Aquele que não consegue reiterar adequadamente essas normas, ou que falha nesse processo, corre o risco de perder seu estatuto de corpo válido e reconhecível. A utilidade, portanto, não se reduz a critérios econômicos, mas envolve também dimensões simbólicas e normativas que regulam a circulação social dos corpos.



Butler evidencia que essa exigência permanente de produtividade opera como uma forma de violência normativa. Não se trata de coerção explícita, mas de um regime de inteligibilidade que define previamente quais vidas são dignas de cuidado, proteção e luto. Em *Frames of War*, a autora radicaliza essa análise ao demonstrar que vidas não reconhecidas como produtivas ou úteis sequer são compreendidas como plenamente humanas, sendo excluídas do horizonte ético e político do reconhecimento (BUTLER, 2015).

Nesse contexto, a materialidade do corpo não pode ser entendida como um dado bruto ou natural, mas como o efeito reiterado dessas normas de utilidade e reconhecimento. O corpo ativo, capaz e funcional emerge como ideal regulatório, enquanto outras formas de corporeidade são interpretadas como falhas, desvios ou insuficiências. A concepção de um corpo ideal revela-se, assim, profundamente vinculada a uma ética normativa da performance contínua, na qual existir implica, em certa medida, produzir-se incessantemente.

Entretanto, como a própria Butler insiste, essa repetição nunca se realiza de forma plena ou perfeitamente bem-sucedida. A norma depende de sua constante reiterabilidade e é justamente nessa repetição que se manifesta sua fragilidade. O corpo que falha, que se desvia ou que repete de outro modo expõe o caráter construído da associação entre corpo, utilidade e valor. A improdutividade, nesse sentido, pode assumir um caráter crítico, ao revelar que o valor atribuído ao corpo não é natural, mas politicamente produzido.

Essa análise estabelece uma convergência significativa com a crítica de Friedrich Nietzsche à moral tradicional. Para o filósofo alemão, a moral ocidental opera como um mecanismo de domesticação do corpo, impondo valores que o enfraquecem e o submetem à culpa e à obediência (NIETZSCHE, 2007). De modo análogo, Butler diagnostica que a norma produtivista regula os corpos ao vinculá-los a critérios externos de valor e reconhecimento. Em ambas as abordagens, o corpo aparece como um campo de forças atravessado por normas, mas também como um espaço potencial de resistência e reconfiguração.

Desse modo, a crítica butleriana à utilidade do corpo não implica uma negação da ação ou da performance, mas uma repolitização da própria ideia de produtividade. Torna-



se, assim, indispensável questionar quem define o que é útil, produtivo ou valioso, bem como quais corpos são sistematicamente excluídos dessas definições. Ao deslocar o foco da essência para a norma, Butler desestabiliza a naturalização do corpo produtivo e abre espaço para pensar formas de existência corporal que escapam à lógica da funcionalidade.

O corpo deixa, portanto, de ser compreendido como mero instrumento a serviço da produção ou da norma, configurando-se como um locus de disputa ontopolítica. Um corpo que importa não é apenas aquele que produz, mas aquele que persiste em sua existência, mesmo quando essa existência contraria os padrões dominantes de utilidade. A insistência crítica da filosofia de Butler reside justamente nesse ponto: recolocar o corpo no centro das lutas contemporâneas por reconhecimento, dignidade e pela afirmação de vidas vivíveis.

REFERÊNCIAS

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BUTLER, Judith. **Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"**. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2017.
- MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso (Cia. das Letras), 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é** (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.7353>

TODA A SUA VIDA DO INÍCIO AO FIM: O *ETERNO RETORNO* EM *HISTÓRIA DA SUA VIDA* E *A CHEGADA*

All your life from beginning to end: the eternal return in the story of your life and the arrival

Romário Lima Farias¹

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise da presença do conceito do Eterno Retorno de, Friedrich Nietzsche, na obra *História da sua vida* de Ted Chiang e em sua adaptação cinematográfica, *A Chegada*, dirigida por Denis Villeneuve. Apesar de algumas divergências, as obras compartilham essências e conceitos, sendo exploradas como fontes de estudo em várias disciplinas, como Filosofia, Comunicação, História, Literatura, entre outras. O objetivo é examinar os aspectos textuais e visuais, analisando a adaptação literária para o cinema e observando como o Eterno Retorno contribui para a trajetória da protagonista Louise Banks em direção à aceitação e afirmação do seu destino e da sua vida. Ao final, constata-se como a protagonista personifica o conceito de *Amor Fati* ao abraçar conscientemente sua jornada, validando a pertinência da filosofia nietzschiana para a análise de narrativas contemporâneas.

Palavras-Chave: Eterno Retorno, *História da sua vida*, *A Chegada*.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the presence of Friedrich Nietzsche's concept of the Eternal Return in Ted Chiang's work *Story of Your Life* and in its film adaptation, *Arrival*, directed by Denis Villeneuve. Despite some divergences, the works share essences and concepts, being explored as sources of study in various disciplines, such as Philosophy, Communication, History, Literature, among others. The objective is to examine the textual and visual aspects, analyzing the literary adaptation for cinema and observing how the Eternal Return contributes to the trajectory of the protagonist Louise Banks towards the acceptance and affirmation of her destiny and her life. In the end, it is noted how the protagonist personifies the concept of *Amor Fati* by consciously embracing her journey, validating the relevance of Nietzschean philosophy for the analysis of contemporary narratives.

Keywords: Eternal Return, *Story of Your Life*, *Arrival*.

¹ Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPI. E-mail: romalfarias@ufpi.edu.br



INTRODUÇÃO

Os conceitos presentes na obra do filósofo Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), se destacam dentro do mundo acadêmico, dentre estes, a ideia do *Eterno Retorno* que aparece em algumas de suas obras, especialmente em *Assim Falou Zaratustra* (onde o filósofo, em tom alegórico, “sempre fala numa profecia, num anúncio ou numa doutrina”² de repetição eterna da vida e dos acontecimentos), também é bastante explorada dentro e fora das mais diversas áreas do conhecimento, além de servirem de fonte de inspiração ou de debate em diversas obras do mundo das artes e do entretenimento, como por exemplo no cinema (*A Chegada*, *O Feitiço do Tempo*, *No Limite do Amanhã*), na literatura (*A Máquina do Tempo*, *Assim Falou Zaratustra*, *História da sua vida*) ou nas histórias em quadrinhos (*Watchmen*). Percebe-se, então, que a presença de conceitos trabalhados por Nietzsche até hoje permeiam o mundo das ideias e dos sentidos produzidos pelo imaginário humano.

Entendendo estes produtos como produções culturais, sociais e expressivos da humanidade e da mente humana, estas obras são exploradas como fonte de estudo para diversas áreas do conhecimento, podemos assim encontrar diversos artigos, trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado e teses de doutorado que discutem e relacionam obras e conceitos de Nietzsche com produtos artísticos e culturais.

Encontramos fundamentação teórica para este artigo nas obras do próprio filósofo - *Gaia Ciência*, *Ecce Homo*, *Assim Falou Zaratustra* - e em artigos de teóricos que discutem seus conceitos, como Roberto Machado, Diego Sanchez Meca, José Antônio Feitosa Apolinário, Marco Brusotti, Paolo D’Iorio, e Juliano Neves. Encontramos ainda trabalhos que convergem com a nossa análise acerca do filme *A Chegada* e o conceito do *Eterno Retorno*, como por exemplo: *A estruturação temporal no filme “A Chegada”* de Guilherme Guedes Dezopa e *Aspectos do “Eterno Retorno” de Friedrich Nietzsche no filme A Chegada* de Larissa Aparecida Ramos.

Desta maneira, este artigo pretende discutir a presença do conceito do *Eterno Retorno*, desenvolvido na obra de Nietzsche, dentro da narrativa do conto *História da sua vida* escrito por Ted Chiang em 1998 e na sua adaptação cinematográfica que possui o título *A Chegada*, dirigida por Denis Villeneuve e lançada aos cinemas no ano de 2016.

A intenção deste artigo é percorrer os aspectos textuais e visuais destas obras,

² MECA, Diego Sanchez. “Nietzsche ou a eternidade do tempo”. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 33 2013, p. 4.



observando o trabalho de adaptação do produto literário para o cinema, percebendo os usos das possibilidades narrativas que as duas modalidades podem oferecer, para assim adentrar na trama e compreender a trajetória que leva a protagonista *Louise Banks* (Amy Adams) para uma forma de aceitação e afirmação do destino e da vida, observando e dialogando a com a presença do contexto do *Eterno Retorno*.

Em vias gerais estas obras, apesar de conterem divergências dentro de seus trechos e de seus acontecimentos, se assemelham em suas essências, trazem conteúdos análogos e o necessário para manter o sentido da obra e dos conceitos explorados.

A estrutura deste trabalho foi delineada para guiar o leitor desde a base filosófica até sua aplicação nas obras analisadas. O percurso inicia-se com uma exploração do conceito de Eterno Retorno em Friedrich Nietzsche, partindo da sua formulação hipotética em *A Gaia Ciência* para chegar à sua dimensão afirmativa em *Assim Falou Zaratustra*. Subsequentemente, o artigo promove um diálogo entre a narrativa literária de Ted Chiang e a linguagem cinematográfica de Denis Villeneuve, investigando como as convergências e, sobretudo, as divergências entre o conto e o filme enriquecem a interpretação do tema. A análise demonstra como ambas as obras utilizam a hipótese Sapir-Whorf como catalisador para subverter a percepção linear do tempo. O ápice da discussão ocorre ao se examinar a trajetória de Louise Banks, que, ao obter o conhecimento de toda a sua vida, opta por acolher sua jornada integralmente, culminando em uma afirmação da existência — um sagrado dizer-sim à vida, em plena consonância com a filosofia nietzschiana.

O MAIS PESADO DOS PESOS

Nietzsche nos afirma, em *Ecce Homo*, que o *Eterno Retorno* seria a concepção básica de *Assim Falou Zaratustra*, e o via como a “mais elevada fórmula de afirmação que em geral se pode alcançar”³. Facilmente pode-se associar o termo *Eterno Retorno* à uma simples ideia de uma repetição cíclica, uma reprodução eterna de fatos ou de momentos, a ideia de uma história talhada pela repetição não é originária do pensamento de Nietzsche, que afirma em *Ecce Homo* que a doutrina do *Eterno Retorno* “(...)poderia, em última análise, ter sido já também ensinada por Heráclito. Pelo menos, a *Stoa*, que herdou de

³ NIETZSCHE, Friedrich. ECCE HOMO. Como se chega a ser o que se é. 2008, Covilhã: LusoSofia, p. 74. CADERNOS PET, V. 16, N. 32 ISSN: 2176-5880



Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais, apresenta dela alguns vestígios”⁴.

O *Eterno Retorno* da filosofia Nietzscheana aparece em *A gaia ciência*, no aforismo intitulado “o mais pesado dos pesos”:

“... E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência (...)”. Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir!”⁵

Nietzsche parte do pressuposto de que o tempo e a energia do universo são infinitos e de que toda a matéria do universo seria finita. Compreendendo assim, que esses vetores estariam intimamente ligados e de que através deste caráter interminável do tempo, haveriam de se produzir e se repetir infinita e inevitavelmente combinações iguais da matéria e da existência.

Sem definição, viveríamos frente à repetição incontável de nossas vidas; sem fim, “negamos a existência de alvos finais: se a existência tivesse um, teria de estar alcançado”⁶, pois, na compreensão de Nietzsche, se algum equilíbrio das forças que regem o universo e a matéria houvesse de ser encontrado, ele ainda perduraria: portanto, nunca ocorreu.

Um dos pontos a se pensar, ao tomar consciência desta situação, seria: como interpretaríamos esse *Eterno Retorno* das nossas vidas exatamente como as vivemos e as viveremos? “Queremos isto ainda uma vez e inúmeras outras vezes?” Amaríamos nossas vidas e nossas condições? Amaldiçoaríamos este demônio que nos contou isto e também a nossa existência?

A compreensão de que vivemos a mesma vida durante a eternidade, para Nietzsche, deve vir acompanhada da aceitação de toda esta existência, é ter consciência do destino e da vida e assim amá-la, aceitá-la, mesmo suas faces mais negativas e dolorosas. O *Eterno*

⁴ NIETZSCHE, 2008, p. 55.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 230.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Vida e Obra*. São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 433.



Retorno é, ao que nos diz D'Iorio:m[...] o acabamento de uma filosofia que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos, sem ter necessidade de dialetizá-los, sem ter necessidade de excluí-los [...]⁷

Seria um “dizer sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência...”⁸, entenderíamos que somos os únicos responsáveis pela nossa existência pelo nosso aqui e agora, levaríamos em conta a intensidade desta vida, considerar todos os aspectos dela como importantes e essenciais.

Apenas assim conseguiríamos compreender e aceitar que nossas vidas são formadas tanto por experiências prazerosas quanto por experiências aprazíveis, e ainda, que mesmo as enfermidades, as doenças, as desventuras e as adversidades são parte do todo que é a existência. O homem senhor de si, “6000 pés além do homem e do tempo”⁹, consciente do destino e da sua vida a aceita de forma integral, recebe e acolhe o *Eterno Retorno* do mesmo para afirmar-se, para afirmar a sua existência.

Segundo Diego Sanchez Meca, ao tratar sobre a ideia do *Eterno Retorno* e a visão do tempo na obra de Nietzsche, que este pensamento “Nem sequer precisa ser uma ideia verossímil ou provável, o que ela precisa é ser uma ideia eficaz enquanto instrumento de transformação e educação”¹⁰ explicitando que o filósofo não construiu uma base teórica sólida sobre o assunto, mas que, de maneira alegórica através dos ensinamentos de *Zarathustra*, transmite a ideia deste *Eterno Retorno*, da transvaloração dos valores, da visão da unicidade da vida, dos momentos inseridos nela, do instante e da afirmação da existência e da superação do Niilismo.

A QUEBRA DA LINEARIDADE EM *HISTÓRIA DA SUA VIDA E A CHEGADA*

Este complexo conceito de tempo e aceitação, apresentado por Nietzsche, encontra uma poderosa representação ficcional na jornada da linguista Louise Banks, protagonista das obras aqui analisadas. No enredo das narrativas que este artigo se propõe a analisar,

⁷ D'IORIO, Paolo. O eterno retorno. Gênese e interpretação.”. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 20, 2006, p. 5.

⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 54.

⁹ Inscrição presente nos cadernos de Nietzsche no esboços de *Ecce Homo*. “A concepção fundamental da obra, a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar – situa-se no mês de Agosto do ano de 1881: está anotada numa folha com a inscrição: «6000 pés acima do homem e do tempo».” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 2008)

¹⁰ MECA, 2013, p. 168.



encontramos a personagem-narradora Louise Banks, uma mulher norte-americana, professora universitária, especialista em Linguística e em traduções, que nos conta através de suas memórias – uma coexistência de passado, presente e futuro – a chegada de naves extraterrestres até o nosso planeta. Sua aproximação com os seres que habitam as naves se dá pelo convite de oficiais do exército para que ela tente traduzir o idioma destas criaturas conhecidas como Heptapods.

Ao tentar realizar este trabalho Louise entra em contato com uma forma de escrita heptapod e durante a trama consegue aprender a ler e compreender estes *logogramas*. Esta capacidade de compreensão vem, para Louise, acompanhada da habilidade de conceber o tempo de uma outra maneira, diferente da qual estamos acostumados, as memórias da personagem conectam presente, passado e futuro ao mesmo tempo, de forma simultânea, assim como os próprios heptapods o veem.

Atenhamo-nos aqui que para debatermos a adaptação do conto *História da sua vida* para o filme *A chegada*, buscaremos não hierarquizar estas obras, não cair na ideia de “um texto-fonte constituído como matriz modelar”¹¹. O caminho visa traçarmos paralelos entre as obras, enxergando-as como narrativas intertextuais e corroborando com as ideias de Maria Cristina Ribas ao dizer que “Na perspectiva discursivista, a adaptação pode ser entendida como prática discursiva em que os laços com a suposta matriz podem ser refeitos em outros nós e vozes, num processo constante de transformação e reciclagem.”¹². A partir desta visão, entendemos que tanto a narrativa fílmica quanto a literária possuem maneiras diferentes de se expressarem, de contarem uma história e de serem experimentadas por aqueles que a leem ou assistem.

Olhando para as obras em que buscamos analisar, enxergamos aproximações e distanciamentos, o que seria até óbvio já que todo método de adaptação de uma plataforma textual para outra passa por diversos caminhos e por diferentes possibilidades narrativas.

O primeiro ponto que gostaríamos de abordar neste artigo é que a trama destas narrativas levam à fundo a hipótese *Sapir-Whorf*, segundo a qual “a língua de uma determinada comunidade organiza sua cultura, sua visão de mundo, pois uma comunidade vê e compreende a realidade que a cerca através das categorias gramaticais e semânticas de

¹¹ RIBAS, Maria Cristina Cardoso. Literatura e(m) cinema: breve passeio teórico pelos bosques da adaptação. In: ALCEU - v. 14 - n.28 - jan./jun. 2014, p 125.

¹² RIBAS, 2014, p 125.



sua língua”¹³. Há aí uma interdependência entre linguagem e cultura, que nos leva a entender que ao entrar em contato e aprender uma linguagem diferente, instruiríamos e nos condicionariamos também a pensar o mundo e o que está ao nosso redor de maneira diferente da qual estávamos anteriormente acostumados.

Para Louise esta nova visão de mundo é a sua mudança na concepção do tempo, pois ao se conectar com a linguagem heptapod escrita, ela consegue perceber sua vida, o seu futuro, suas memórias e o tempo como estruturas não lineares.

Outro ponto muito importante destacarmos dentro destas narrativas é a quebra da linearidade do tempo dentro das obras, já na “primeira” narrativa - o conto escrito por Ted Chiang -, encontramos, através das falas da narradora-protagonista da trama, esse rompimento com o caráter direcional e unidimensional do tempo e da própria narrativa, aproximando-se da essência que é linguagem *Heptapod* apresentada na obra.

Na linguagem visual de *A Chegada* temos a mesma quebra de uma narrativa linear, ao nos inserir através de aspectos visuais cenas que são inicialmente entendidas como sonhos da personagem Louise Banks, mas que depois se mostram como lembranças de um futuro que ainda não viveu. Logo no início do filme a protagonista nos diz: “A memória é algo estranho, ela não funciona da forma que eu imaginava. Estamos tão presos no tempo, à sua ordem... Eu me lembro de momentos no meio, e esse foi o fim”¹⁴, assim como no conto encontramos logo nos primeiros parágrafos a fala: “Sei como esta história termina; penso muito nisso. Também penso muito sobre como ela começou[...]”¹⁵ e na metade do conto ela se questiona sobre a diferença física entre passado e futuro.

¹³ MARCONDES, D. 2010. Textos básicos de linguagem. De Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar., p. 78.

¹⁴ *A Chegada*. Direção de Denis Villeneuve. Estados Unidos: Paramount Pictures, 2016. (116 min.)

¹⁵ CHIANG, Ted. História da sua vida e outros contos. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016, p. 116.



Trecho inicial do Filme, onde Louise questiona a linearidade do tempo

No conto de Ted Chiang, a chegada dos heptápodes é um evento quase absurdo, no sentido filosófico: acontece sem uma causa ou propósito final revelado. Eles chegam, interagem e partem. A narrativa não se preocupa em justificar a visita com uma missão cósmica. Essa ausência de um “porquê” externo força o foco a se deslocar para a consequência interna e pessoal: a transformação na consciência de Louise. A questão central do conto não é "Por que eles vieram?", mas sim "O que a vinda deles significa para mim e para a história da minha vida?". A linguagem heptapod é uma ferramenta que Louise aprende, e a consequência é a sua percepção simultânea do tempo. O sentido do evento não é dado de fora, mas sim *criado* por Louise através da sua experiência. Isso ecoa um princípio existencialista: a existência precede a essência. A visita alienígena *existe*, e o significado (a essência) é construído a partir da vivência da protagonista. Seu *Amor Fati*, nesse contexto, torna-se uma aceitação radical da vida como ela é, com suas alegrias e tragédias, sem a necessidade de um propósito maior que a justifique.

Em contraste, a adaptação de Denis Villeneuve insere um propósito claro e finalístico (teleológico) na visita dos heptápodes. No filme, a linguagem não é apenas uma consequência da interação; ela é um "presente" ou "arma" entregue com um objetivo explícito: unir a humanidade para que, 3000 anos no futuro, ela possa ajudar os heptápodes.

Essa revelação muda a natureza do evento. A chegada deixa de ser um evento existencial para se tornar parte de um plano cósmico com um fim (*telos*) definido. As ações de Louise, especialmente o uso de sua habilidade para evitar a guerra com a China, não servem apenas à sua jornada pessoal, mas a um propósito que a transcende: a sobrevivência de duas espécies. Nesse contexto, seu sofrimento e suas escolhas ganham uma justificativa grandiosa. O seu *Amor Fati* e a decisão de ter sua filha, mesmo sabendo de sua morte, estão



atrelados não apenas à afirmação de sua própria vida, mas também ao seu papel crucial na salvação do mundo.

Esta divergência fundamental no motivo da chegada dos heptápodes oferece duas lentes distintas para analisar a aceitação de Louise. No conto, seu 'sim' à vida é um ato de afirmação puramente pessoal e existencial, um amor ao destino sem justificativas externas. No filme, seu 'sim' é igualmente poderoso, mas está inserido numa estrutura teleológica que confere ao seu sacrifício pessoal um propósito universal. Enquanto a primeira abordagem se alinha a uma interpretação mais radical do *Amor Fati* nietzschiano, a segunda o contextualiza dentro de uma narrativa de causalidade e salvação mútua. Ambas as versões levam à mesma afirmação da vida, mas o caminho percorrido — um marcado pela ausência de propósito e outro pela sua onipresença — enriquece imensamente a profundidade filosófica da jornada da protagonista.

Estes, e alguns outros, detalhes discordantes na diegese destas obras, a nosso ver, se complementam e nos dão pontos indispensáveis para o entendimento mais amplo da narrativa e das perspectivas ligadas aos conceitos que buscamos analisar, como é o caso do *Eterno Retorno*.

APESAR DE CONHECER A JORNADA...

Os questionamentos do Aforismo 341 de Nietzsche em *A Gaia Ciência* sugerem a dúvida do que seria ter a certeza da jornada vida, o saber do início ao fim da história, entender a temporalidade e a existência. Conforme Juliano Neves, o *Eterno Retorno* “sufocará o ressentido, o fraco, aquele que não suporta a vida, muito menos, sua repetição eterna; para o homem afirmador, aquele que aprova a vida em sua totalidade e, o *Eterno Retorno* do mesmo será a condição para criar valores.”¹⁶.

Temos dentro das histórias das obras a presença de uma narração realizada pela personagem Louise Banks. No filme a narração, em nosso ponto de vista, se torna aquilo que enxergamos na tela, o tempo cronológico e narrativo do filme, um história contada e fragmentada com insights que se assemelham a memórias e que quebram esse tempo linear. Dentro da narrativa em conto acompanhamos a narração de Louise, que se inicia no instante

¹⁶ NEVES, Juliano. O eterno retorno hoje. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 32, 2013, p. 3



em que o pai de sua filha lhe fará a pergunta que julga ser o momento mais importante de suas vidas e que implica diretamente no nascimento da criança.



Cena de abertura de *A Chegada*

Ambas as narrativas se iniciam dentro do mesmo instante, no conto a cena é descrita da seguinte forma: “Seu pai e eu acabamos de voltar de um passeio; já passa da meia-noite. Saímos para o quintal para ver a lua cheia; [...] e agora estamos dançando lentamente”¹⁷, já em *A Chegada* a mesma cena também nos leva ao referido instante, no filme o diretor nos apresenta sutilmente, através de um lento movimento de câmera em *tilt* (*movimento de câmera em sentido vertical, de cima para baixo ou o contrário*), a sala onde as taças de vinho estarão e onde acontecerá momento de início e fim do filme. A cena de abertura do filme apresenta um *flash-forward* disfarçado de *flashback*. Através da narração de Louise sobre a estranheza da memória e de uma montagem melancólica que mostra a vida inteira de sua filha, o diretor nos submerge no paradoxo temporal da história. A paleta de cores frias, estabelece um tom introspectivo, fazendo-nos vivenciar o futuro como uma lembrança, exatamente como a protagonista passará a perceber o tempo.

Essa sequência inicial presente no filme já nos apresenta a jornada completa de Louise, com toda a sua alegria e a dor inevitável da perda. Ao fazer isso, o filme estabelece o peso emocional da escolha que Louise fará, transformando o dilema filosófico do *Amor Fati* em uma questão humana. A abertura, portanto, não é apenas um prólogo, mas a própria história contada em círculo, um enigma emocional que só se resolve ao final, espelhando a estrutura do Eterno Retorno.

Então, percebemos já no início das narrativas que a protagonista possui onisciência

¹⁷ CHIANG, 2016, p. 116.

da *história da sua vida*, dos momentos que viveu e até dos que viverá, mas é durante o transcorrer da trama que vamos conhecendo o que lhe trouxe esse estado de consciência e esta visão de mundo.



Memória do *porvir*, onde Louise se vê fluente na linguagem Heptapod

O já citado encontro e a imersão de Louise na linguagem heptapod, segundo a teoria utilizada no enredo das obras, lhe proporcionam compreender o futuro. Na produção filmica Louise nos diz: “Se você aprende (a língua heptapod), quando aprende pra valer você começa a entender o tempo como eles entendem, mas o tempo não é igual para eles. É não linear”¹⁸. Em *História de sua vida*, Louise lamenta que embora seja proficiente na linguagem heptapod, sabe que não experimenta a realidade da mesma forma que um nativo da língua e do mundo cultural ao qual ela está ligada, “Minha mente foi modelada na forma das linguagens sequenciais humanas, e nenhuma intensidade de imersão em uma língua alienígena pode reformulá-la completamente. Minha visão de mundo é um amálgama de humano e heptapod”¹⁹.

Ainda seguindo o conto, existe uma passagem que diz “Considere uma pessoa sentada diante do *Livro das Eras*, uma cronologia que registra todos os eventos, do passado e do futuro”²⁰, lembramo-nos aqui da alegoria do *Eterno Retorno*, apresentada em Assim Falou Zaratustra, que segundo Scarlett Marton, se reflete em “uma imagem, a de um portal chamado “Instante”, ele descreve uma situação em que se juntam dois caminhos que duram uma eternidade: um que corre para trás e outro que corre para diante”²¹

¹⁸ A CHEGADA. 2016.

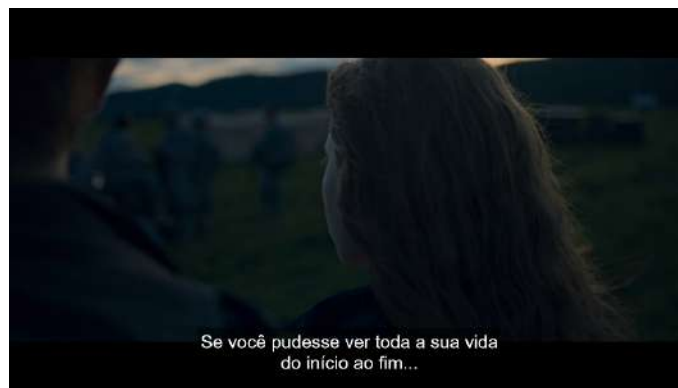
¹⁹ CHIANG. 2016, p. 165

²⁰ CHIANG, 2016, p. 165.

²¹ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 36 2016, p. 33.



Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que pode acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Instante? Não é preciso que também este portal – já tenha estado aí? E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si todas as coisas vindouras? E assim – a si próprio também? ²²



Questionamentos de Louise após enxergar toda sua vida

Dentro do enredo das obras, indagações como esta (Imagem acima) que Louise faz a Ian (interpretado por Jeremy Renner) em *A Chegada*, acontecem enquanto a personagem já percebeu, aceitou e afirma à si própria a sua inclinação para seguir seu destino, a composição visual ressalta seu estado de reflexão. A câmera posiciona o espectador atrás de Ian, focando no rosto de Louise em um enquadramento de "plano sobre o ombro". Ela está ligeiramente desfocada, com o olhar distante, sugerindo que sua pergunta é mais para si mesma do que para ele. A iluminação suave e a paisagem natural ao fundo criam uma atmosfera introspectiva, capturando o momento exato em que o "mais pesado dos pesos" de Nietzsche se manifesta como uma indagação existencial concreta “Seria realmente possível conhecer o futuro? Não apenas adivinhá-lo; seria possível *saber* o que ia acontecer com certeza absoluta e com detalhes específicos?”²³ num gradativo processo de reconhecimento.

Ted Chiang, traz todas questões presentes no aforismo de Gaia Ciência, e em Assim falou Zaratustra, principalmente sobre o peso que esta consciência teria sobre o nosso agir, e continua “E se a experiência de conhecer o futuro mudasse uma pessoa? E se evocasse um sentido de urgência, um sentido de obrigação de agir do modo que sabia que agiria?”²⁴,

²² NIETZSCHE, Friedrich. ASSIM FALOU ZARATUSTRA. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 135.

²³ CHIANG, 2016, p. 155.

²⁴ CHIANG, 2016, p. 156.



As dúvidas dentro do conto não cessam por aí e encaram a face do livre arbítrio nessa situação,

Os heptápodes não são livres nem aprisionados, não da forma como entendemos esses conceitos; eles não agem de acordo com sua vontade, nem são autômatos impotentes. O que distingue o modo de consciência dos heptápodes não é apenas a coincidência de suas ações com os eventos da história; seus motivos também coincidem com os propósitos da história. Eles agem para criar o futuro, para executar a cronologia.²⁵

Louise nos leva a perceber o caminho inverso que existe entre saber o futuro e o livre arbítrio, colocando os dois pontos como antagonistas e assim revela que “agora que conheço o futuro, jamais agiria contra ele; incluindo contar aos outros o que sei: os que conhecem o futuro não falam sobre ele. Os que leram o *Livro das Eras* nunca admitem”²⁶

Alguns momentos do filme, através da utilização do corte e inserção de momentos futuros entre Louise e a filha, nos levam a compreender que a percepção temporal vivida pelos heptapods e experimentada pela protagonista vai além de saber o futuro, pois há momentos em que a habilidade de vivenciar momentos que estão por vir lhe permitem influenciar no presente. A experiência que Louise tem, ao emergir nesta linguagem, a faz sentir e viver sua vida com unicidade e ao mesmo tempo. Convergindo com o que traz a obra escrita ao dizer:

“... às vezes, tenho vislumbres quando o heptapod B realmente predomina e vivencio passado e futuro ao mesmo tempo; minha consciência se transforma em uma brasa de meio século de duração queimando fora do tempo. Eu percebo, durante esses vislumbres, toda essa época como uma simultaneidade. É um período que abrange o resto de minha vida, e a totalidade da sua.”²⁷

Após compreender sua atual habilidade e conhecer a trajetória que sua vida irá tomar, mesmo frente a decisão de ter ou não uma filha, que saberia que iria vê-la perecer. Louise em uma sequência de cenas que nos passam a ideia da sua vida forte e onisciente, nos diz aquele “sim, sem reservas”²⁸ e afirma: “Apesar de conhecer a Jornada e aonde ela leva, eu a acolho e saúdo cada momento dela”²⁹, e ainda “Desde o começo eu conheci meu

²⁵ CHIANG, 2016, p. 161

²⁶ CHIANG, 2016, p. 162.

²⁷ CHIANG, 2016, p. 165.

²⁸ NIETZSCHE, 2008

²⁹ A CHEGADA.2016



destino, e escolhi meu caminho de acordo com isso”³⁰. A cena final, em que Louise sorri, é a culminação visual de sua jornada filosófica. Após abraçar seu destino, a câmera a enquadra em um close-up frontal. A iluminação é clara e direta, eliminando as sombras da dúvida. Seu sorriso não é de felicidade ingênua, mas de uma profunda e consciente aceitação. É um sorriso que contém todo o conhecimento da dor que virá, mas que, ainda assim, afirma a totalidade da experiência. Este enquadramento finaliza a narrativa ao nos mostrar o rosto do *Amor Fati*: a expressão de quem, como diz a própria personagem, "acolhe a jornada e saúda cada momento dela". É o "sim, sem reservas" de Nietzsche traduzido em uma única e poderosa imagem



Louise diz sim à vida

Para Nietzsche é quando aceitamos e amamos nosso destino que conseguimos expulsar a dor e o ressentimento, compartilhamos do pensamento de Scarlett Marton, ao dizer que: Amar o destino é aceitar tudo o que há de mais terrível e mais doloroso, mas também tudo o que há de mais alegre e exuberante na vida; em suma, é afirmar de modo absoluto e incondicional tudo o que ocorre”³¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nosso ver, Nietzsche via na doutrina do *Eterno Retorno* a possibilidade da superação do niilismo, do ressentimento, a afirmação da vida e o amor-fati, o mesmo nos diz: “A minha fórmula para a grandeza do homem é amor fati: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade”³². A aceitação e o amor ao destino, não como uma visão ou doutrina que propõe a existência de alguma forma

³⁰ CHIANG, 2016, p. 169

³¹ MARTON, 2016, p. 44.

³² NIETZSCHE, 2008, p. 42



de salvação supraterrênea, e que espera seguir uma dita moral e determinados valores. Pois “aderir de modo incondicional a tudo o que advém, acolher o sofrimento como parte integrante da existência, abraçar o amor fati, é “um sagrado dizer-sim” à vida”.

Observa-se através de análises das narrativas do conto *História da sua vida* e sua adaptação fílmica, *A Chegada*, um alinhamento com a concepção do amor a vida existentes na doutrina do *Eterno Retorno* de Nietzsche. Entendemos que tal conceito reverbera e ecoa dentro destas e de outras produções literárias ou cinematográficas.

As considerações finais deste trabalho, longe de esgotarem o tema, abrem novas e promissoras vias de investigação. Por um lado, futuras pesquisas poderiam aprofundar a problematização do livre-arbítrio, já presente no conto, colocando a jornada de Louise em diálogo com outras escolas filosóficas para além de Nietzsche; uma análise sob a ótica do estoicismo, do compatibilismo ou do existencialismo sartriano, por exemplo, poderia gerar novas interpretações sobre a natureza de sua escolha. Por outro lado, um campo de estudo distinto e igualmente relevante seria a análise de recepção da obra cinematográfica, investigando como o público e a crítica especializada processaram uma narrativa que subverte as expectativas de um final feliz tradicional. Tais abordagens poderiam iluminar não apenas a complexidade das obras de Chiang e Villeneuve, mas também a maturidade do espectador contemporâneo para lidar com temas existenciais.

REFERÊNCIAS

- A Chegada.** Direção de Denis Villeneuve. Estados Unidos: Paramount Pictures, 2016. (116 min.)
- APOLINÁRIO, José Antônio. **O sentido do trágico e a efetividade do criar para além: Nietzsche e a plasmação dionisíaca.** Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24135/13378>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.
- BRUSOTTI, Marco. **O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra.** Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/40373/26642> . Acesso em: 02 de janeiro de 2024.
- CHIANG, Ted. **História da sua vida e outros contos.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.
- D’IORIO, Paolo. **O eterno retorno. Gênese e interpretação.** Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7819/5360> . Acesso em: 02 de janeiro de 2024.
- DEZOPA, Guilherme Guedes. **A estruturação temporal no filme “A Chegada” (2016) como as características na narrativa cinematográfica do filme configuram uma reflexão**



- sobre uma experiência no tempo. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/28228/1/Estrutura%20a7%20a3oTemporalFilme.pdf>. Acesso em: 20 de dezembro de 2023.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- MARTON, Scarlett. **O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/nXt4DyDDhrFts3CbW4rdYfn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 2 de janeiro de 2024.
- MECA, Diego Sanchez. **Nietzsche ou a eternidade do tempo**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/fNpMnFkR9qXWTzDCJ5SZV9L/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 5 de janeiro de 2024.
- NEVES, Juliano. **O eterno retorno hoje**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/9zQpnHg4gpPXVWttQ8dWpPq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 de janeiro de 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Como se chega a ser o que se é. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- RAMOS, Larissa Aparecida. **Aspectos do “Eterno Retorno” De Friedrich Nietzsche No Filme A Chegada (2016)**. Disponível em: <https://revistas.unisagrado.edu.br/index.php/mimesis/article/view/389/221>. Acesso em 20 de dezembro de 2023.
- RIBAS, Maria Cristina Cardoso. **Literatura e(m) cinema: breve passeio teórico pelos bosques da adaptação**. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu%2028%20-%20117-128.pdf>. Acesso em 20 de novembro de 2023.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.6287>

ARQUITETURA TRADICIONAL BRASILEIRA: DECOLONIZANDO O ENSINO-APRENDIZAGEM EM ARQUITETURA E URBANISMO

Traditional brazilian architecture: decolonizing teaching and learning in architecture and urbanism

Felipe Ibiapina¹
Cauê Vontobel²

RESUMO

Neste artigo apresenta-se o relato de experiência do projeto de extensão intitulado Arquitetura brasileira: “Apresentação dos partidos arquitetônicos produzidos pelas comunidades tradicionais”, desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa em Arquitetura e Cidade (GPAC), ligado ao Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Roraima. Com o objetivo de ampliar e diversificar a formação dos graduandos em arquitetura, a iniciativa propôs uma abordagem de ensino-aprendizagem pautada na decolonização do conhecimento, valorizando os saberes de povos e comunidades tradicionais. No projeto foram estudadas diversas comunidades, incluindo indígenas, ribeirinhas, quilombolas e de terreiro, a partir de um percurso metodológico que incluiu a pesquisa bibliográfica, e procedimentos como a produção de maquetes físicas e registros fotográficos, gerando produtos que foram compartilhados nas redes sociais para alcance e visibilidade social.

Palavras-chave: Arquitetura tradicional; Comunidades tradicionais; Ensino-aprendizagem; Pluralidade.

ABSTRACT

This article presents the experiential report from the extension project titled “Brazilian architecture: presentation of architectural concepts produced by traditional communities”, developed by the Grupo de Pesquisa em Arquitetura e Cidade (GPAC) within the Department of Architecture and Urbanism at the Universidade Federal de Roraima. Aiming to expand and diversify the training of architecture students, the initiative proposes a teaching-learning approach which proposes the decolonization of knowledge, valuing the creative and cultural potential of traditional peoples and communities. Various communities were studied, including indigenous, amazon riverside people, quilombola, and terreiro communities, using methodologies such as bibliographic research, physical

¹ Professor do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: felipe.ibiapina@ufrr.br

² Discente do curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: cauevontobel14@gmail.com



model production, photographic documentation, and textual analysis, with the results shared on social media to enhance outreach and visibility.

Keywords: Traditional architecture; Traditional communities; Teaching-learning; Plurality.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata do relato de experiência do projeto de extensão intitulado “Arquitetura brasileira: apresentação dos partidos arquitetônicos produzidos pelas comunidades tradicionais” que foi idealizado pelo Grupo de Pesquisa em Arquitetura e Cidade – GPAC ligado ao Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Roraima, e implementado no primeiro semestre de 2024, com encerramento previsto para o segundo semestre, durante a 18ª Semana Nacional de Ciência e Tecnologia – SNCT RR, quando serão apresentados os trabalhos realizados.

O projeto de extensão em comento contou com a participação de alunas e alunos do curso de Arquitetura e Urbanismo, à época matriculados na disciplina de Arquitetura Brasileira. Pautou-se esta especificidade porquanto o ímpeto pela criação do projeto tenha se dado, em grande medida, quando da apreciação da ementa deste componente curricular. Foi observado que a linha mestra que regia o conteúdo de Arquitetura Brasileira era orientada pelos períodos da historiografia pautados nos ciclos econômicos do período colonial, atravessando a república até aportar na contemporaneidade, sendo o tópico de abertura: “Arquitetura e Urbanismo no Brasil: colonização”. Refletindo sobre o campo da Arquitetura e Urbanismo, notabilizou-se o enraizamento do racionalismo clássico-modernista, firmando na matriz europeia.

Coaduna-se com arquiteto colombiano Felipe Hernandez (2010) quando este defende que a historiografia, sobretudo de base modernista e estruturalista, foi uma das mantenedoras da colonialidade. Isto é exemplificado a partir da construção do imaginário e da identidade brasileira que foi patrocinada pelo Estado, com o envolvimento de arquitetos e outros intelectuais modernistas a quem recaiu a atribuição de eleger as representações materiais do patrimônio cultural brasileiro - privilegiando, desde o primeiro momento, no que concerne à arquitetura, a produção erudita de base europeia.

A partir do modelo teórico-historiográfico em observação, constatou-se que a formação do arquiteto e sua atuação na teoria e na práxis se mantém atrelada à colonialidade, quiçá de modo ainda mais acentuado, em vista da crescente pasteurização



mercadológica do "produto" arquitetônico. Assim, é justificada a proposta da extensão como uma estratégia de ensino-aprendizagem que corrobore com a formação ética dos arquitetos graduandos, ampliando seus olhares acerca do objeto da Arquitetura, intentando que sua prática futura seja mais inclusiva e holística.

PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Para desenvolver o tema espelhado no título do projeto, "Arquitetura Brasileira: apresentação dos partidos arquitetônicos produzidos pelas comunidades tradicionais", foi recorrido à definição trazida no artigo 3º do Decreto 6.040 de 07 de Fevereiro de 2007 - que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - segundo o qual povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição.

Porquanto o objetivo maior do projeto tenha sido contribuir com a ampliação do quadro da arquitetura, contemplando a pluralidade, de modo a fomentar que novos estudos e metodologias projetuais sejam desenvolvidas sob a ótica da inclusão das manifestações culturais populares, delineia-se, também, um caminho de ensino-aprendizagem pautado em uma noção de ciência humanística, onde é enaltecido o potencial criativo dos povos e comunidades tradicionais, de modo que o seu estudo oportunize, mediante o aprendizado crítico, avanços na arquitetura contemporânea, estimulando reinvenções que se apresentem como uma alternativa à arquitetura genérica e global, cada vez mais despersonalizada e segregada do lugar.

Bernard Rudofsky (1964), no célebre livro "Arquitetura sem Arquitetos", postulou que a arquitetura dos arquitetos é incapaz de produzir a beleza, sentido comum, adequação e capacidade de permanência das arquiteturas populares de muitas culturas. Soma-se ainda o alerta de Frampton, segundo o qual, "o modelo geral a ser empregado em todo futuro desenvolvimento é o enclave, isto é, fragmento arraigado contra o qual a incessante inundação de um consumismo alienante, sem lugar, poderá ser posto momentaneamente em xeque" (Nesbitt, 2012, p.519). Assim, evocando os teóricos citados, entre outros como



Günter Weimer (2012), Fábio Velame (2019) e Felipe Hernández (2010), é que se fundamentou a atividade extensionista apresentada.

O projeto adotou uma metodologia qualitativa, baseada em estudos de caso, englobando os procedimentos de pesquisa bibliográfica; produção de maquetes físicas produzidas com material reciclado ou ecológico, seguida por registros fotográficos e análises textuais; e criação de "*posts*" e/ou "*reels*" para o instagram, socializando o conhecimento produzido.

ARQUITETURA TRADICIONAL INDÍGENA NO XINGU: A CASA/ALDEIA YAWALAPITI

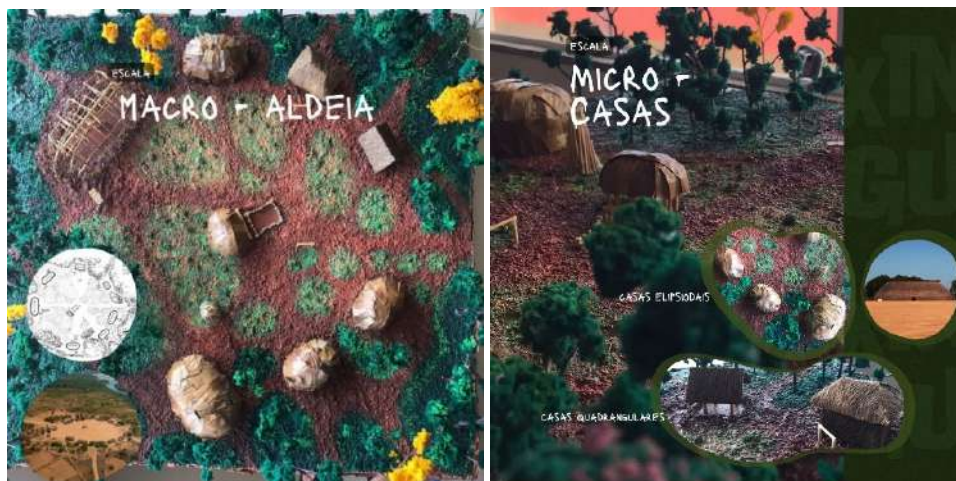
O Território Indígena do Xingu é habitado pelos povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti. Estes povos, apesar de conservarem sua identidade, evidenciando uma diversidade linguística que também se apresenta nas construtivas, compartilham semelhanças notáveis em seu modo de vida e cosmo percepção. Com o objetivo de documentar e apresentar a produção técnica e construtiva da comunidade indígena Yawalapiti, foi realizado um levantamento bibliográfico sobre o povo Yawalapiti e uma análise da sua concepção arquitetônica original, utilizando referências visuais para ilustrar plantas-baixas e cortes-esquemáticos.

Aderindo aos procedimentos metodológicos propostos pelo projeto, foi produzida uma maquete que buscou retratar a construção tradicional, fazendo uso de materiais reutilizáveis, recicláveis, naturais e orgânicos, tais como madeira, gravetos e fibras naturais. A seleção dos materiais foi motivada pela sua representatividade e conexão com as técnicas tradicionais de construção. Também foram utilizados palitos de madeira para a estrutura, detalhes arquitetônicos e elementos decorativos, enquanto as fibras foram empregadas para criar as superfícies e texturas típicas das construções. O método manual adotado incluiu a modelagem e montagem das peças com ferramentas simples, seguindo processos artesanais que garantiram a proximidade ao modelo original, permitindo, desse modo, uma imersão no fenômeno pesquisado.

Conforme ilustrado nas fotos da maquete (Figuras 1 e 2), a aldeia Yawalapiti é caracterizada por modelos ovais, circulares e quadrados, com uma organização circular (radial). As casas são dispostas na periferia em formatos elipsoidal ou quadrangular, com planta livre e sem divisões internas, cercando um grande pátio central. Cada casa funciona

como uma unidade econômica relativamente independente, abrigando um núcleo familiar extenso, que pode variar de 4 a mais de 20 membros.

Figuras 1 e 2 – Maquete da Aldeia Yawalapiti



Fonte: Gutierre; Silva; Santos *apud* GPAC, 2024. A

De acordo com o relato das alunas, ao produzirem a maquete, notabilizou-se a relação entre os princípios construtivos adotados pelos indígenas estudados e o meio ecológico circundante, ensejando um respeito à natureza. Percebeu-se que as comunidades se adequam ao espaço e não o contrário, de modo que a forma de organização e a lógica projetual têm uma eficiência na utilização dos recursos disponíveis no local sem fazer extrações excessivas de madeira ou drásticas alterações no solo: um evidente exemplo de arquitetura sustentável e vernacular.

ARQUITETURA TRADICIONAL INDÍGENA NA AMAZÔNIA: MALOCA YANOMAMI

As comunidades Yanomami são constituídas por povos indígenas que habitam uma região localizada entre a Amazônia brasileira e venezuelana. Com o objetivo de compreender a relação entre a cultura desse povo e suas soluções arquitetônicas, foram feitos estudos de caso e, em seguida, ensaios volumétricos realizados a partir da construção de uma maquete física.

Utilizou-se para a confecção da maquete física (Figuras 3 e 4) materiais sustentáveis, tais como fibra de palmeira, galhos e folhas secas, areia, buscando aproximar-se dos elementos empregados pelos Yanomami na construção de suas habitações. Essas edificações tradicionais, também conhecidas como “yãnos” ou “shabonos”, vão além de

meros abrigos: são reflexos profundos da identidade cultural e das práticas sustentáveis de toda a comunidade, que se projetam em sua estética e materialidade. No ato da edificação, o material extraído não se perde nem se transforma, apenas é reestruturado a fim de exercer a função de abrigo sem a separação de seus habitantes da paisagem no entorno, evidenciando uma relação simbiótica com o ambiente.

Figuras 3 e 4 – Maquete de habitação Yanomami



Fonte: Brilhante; Brito; Nascimento *apud* GPAC, 2024. B

Convém ressaltar que a organização espacial das malocas reflete a visão e as dinâmicas dos Yanomami. Nelas, cada família tem seu espaço definido, mas a ausência de divisões materializadas promove a partilha e a colaboração. Essas edificações refletem uma comunidade que fundamenta seu sistema social no coletivismo e na harmonia.

ARQUITETURA TRADICIONAL RIBEIRINHA

O estudo da arquitetura ribeirinha levou em consideração diversas comunidades amazonenses, tendo sido sobrelevadas as características comuns. O processo de produção da maquete foi precedido por estudos bibliográficos e ensaios volumétricos, com vistas a garantir a precisão nos detalhes. Para simular a materialidade das habitações, foram utilizados palitos de picolé, papel, verniz, tintas e pedras, entre outros. De acordo com as alunas, a construção da maquete permitiu compreender as limitações dos materiais e o contexto socioeconômico das sociedades ribeirinhas, proporcionando uma melhor percepção da organização espacial.

Acerca do contexto das comunidades ribeirinhas, tem-se que estas vivem próximo aos rios e dependem da pesca, caça, agricultura e extrativismo, enfrentando desafios de adaptação às áreas alagadas, e em razão disso, utilizam casas em regiões elevadas, ou aderem a tipologias como as palafitas (Figuras 5 e 6) e as casas flutuantes. Esse



entendimento do lugar e a relação com a paisagem, permite que os ribeirinhos façam uso de recursos naturais como uma relação de troca, enfatizando a utilização dos materiais locais, pensando na sazonalidade de cheias e vazantes extremamente evidentes na região, e no aproveitamento e captação de água, em questões de saneamento, ventilação e iluminação, e todos os demais elementos necessários em uma construção.

Figuras 5 e 6 – Maquete de comunidade ribeirinha



Fonte: Caliari; Queiroz *apud* GPAC, 2024. C

ARQUITETURA TRADICIONAL BANTU EM PALMARES

Ao longo da história brasileira, em especial durante o período escravista, surgiram diversos territórios que serviram como refúgios para escravizados em busca de liberdade. Essas comunidades de resistência, conhecidas como quilombos, não apenas ofereciam abrigo, mas desempenhavam um papel fundamental na preservação e na renovação cultural das gerações que ali viviam.

Definiu-se como recorte para essa análise arquitetônica o Quilombo dos povos Bantos em Palmares, explorado por meio de investigações volumétricas e estéticas. A pesquisa incluiu a criação de uma maquete física (Figuras 7 e 8), confeccionada com materiais recicláveis e sustentáveis, como fibra de coqueiro, areia, espuma de colchão reaproveitada, isopor e galhos secos, cuidadosamente escolhidos para refletir com precisão as características e o caráter sustentável do ambiente da comunidade abordada.

Figuras 7 e 8 – Maquete de comunidade Bantu



Fonte: Neves; Rocha *apud* GPAC, 2024. D E

Foram observadas muitas semelhanças estéticas com algumas estruturas indígenas, não por questões de correspondência cultural ou étnica, mas sim por sua inserção em um mesmo ou similar contexto climático e regional, que demanda adaptações ao ambiente. Entre essas similaridades, destacam-se o uso de taipa para a vedação de paredes e coberturas com estruturas de madeira, com o fechamento geralmente feito por palhas ou por extensões de árvores.

ARQUITETURA TRADICIONAL DE TERREIRO: O ILÊ AXÉ OGUMJÁ

O Ilê Axé Ogumjá é um Terreiro de Candomblé situado na cidade de São Félix, na Bahia, registrado como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) devido à significativa presença de terreiros na região, os quais testemunham e preservam a história e a cultura das religiões de matriz africana no Brasil. Com o objetivo de estudar, compreender e valorizar as práticas arquitetônicas e culturais dessa comunidade, foram adotados como procedimentos metodológicos tanto a revisão bibliográfica quanto o estudo volumétrico, realizado através da construção de uma maquete física (Figuras 9 e 10), que possibilitou uma análise mais detalhada das particularidades do espaço.



Figuras 9 e 10 – Maquete do Ilê Axé Ogumjá



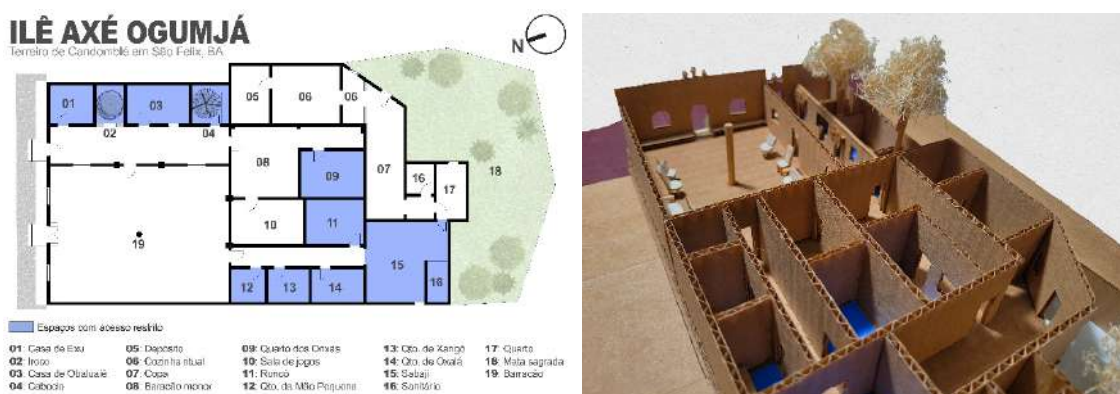
Fonte: Santos; Vontobel; Guerreiro *apud* GPAC, 2024. E

Localizado em uma área urbanizada, o terreiro consiste em uma edificação autoconstruída, utilizando alvenaria convencional. Anteriormente, o espaço era uma residência comum, e sua transição para um templo sagrado ocorreu através do plantio do Axé, representado pelo Iroco ou Gameleira Branca, o que conferiu ao espaço sua sacralidade, criando um local onde coexistem os mortais e os deuses. Esse processo de transformação trouxe ao terreiro um significado espiritual profundo, materializando a relação simbiótica entre a arquitetura e a cosmologia religiosa que ali se manifesta.

Os estudos conduzidos possibilitaram uma compreensão mais aprofundada da volumetria, espacialidade e materialidade que caracterizam a edificação. Observou-se uma distinção clara entre os espaços públicos e os privados/sagrados (Figuras 11 e 12), como nos quartos de santo, onde são localizados os pepelês (estruturas que abrigam os assentamentos dos Orixás), e no barracão (Figuras 13 e 14), ambiente essencial onde se realizam danças e rituais religiosos. Neste ambiente, localiza-se o *axis mundis*, uma centralidade presente em diversas religiões, que no candomblé representa o eixo simbólico de ligação do Orun (plano espiritual) com o Aiê (plano físico), e aqui se materializa através de um pilar ou poste de concreto. Nele, fixam-se peças de madeira que atuam como vigas, sustentando ou não a estrutura do forro, e como base para a colocação de adereços estéticos e decorativos, como as bandeirinhas coloridas. Dependendo da ocasião, esse espaço pode ser de acesso público ou reservado, destacando-se pela sua versatilidade e adequação às exigências dos ritos sagrados. Esse dinamismo é também evidente nas reformas e adaptações frequentes – os populares “puxadinhos” – que ocorrem nos terreiros de

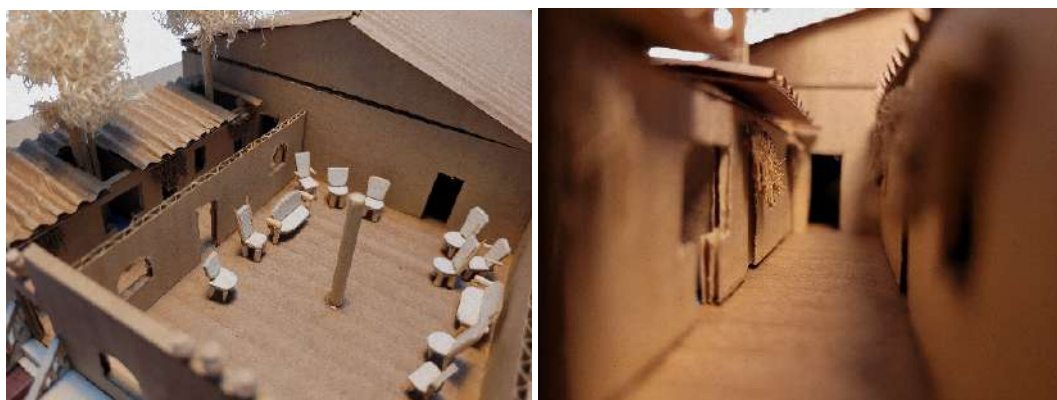
candomblé, acompanhando as necessidades espirituais e sociais da comunidade. Essas modificações refletem a capacidade de transformação do espaço sagrado, que se reorganiza continuamente para acolher tanto as práticas rituais quanto o cotidiano dos membros do terreiro.

Figuras 12 e 13 – Planta baixa humanizada do Ilê Axé Ogumjá e maquete do terreiro descoberta, com ambientes restritos destacados na cor azul



Fonte: Santos; Vontobel; Guerreiro *apud* GPAC, 2024. E

Figuras 13 e 14 – Maquete do Ilê Axé Ogumjá



Fonte: Santos; Vontobel; Guerreiro *apud* GPAC, 2024. E

De acordo com os relatos dos alunos, o estudo dessa arquitetura possibilitou uma percepção mais sensível e abrangente de como essas construções revelam técnicas e saberes construtivos carregados de significados culturais profundos. Essas práticas construtivas, ainda que fundamentais para a preservação da identidade cultural e para a valorização de um patrimônio que enriquece a diversidade arquitetônica brasileira, frequentemente enfrentam estigmatização, inclusive entre os profissionais da área, por destoarem dos padrões e do cânone arquitetônico ocidental.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados apresentados apontaram para a rica diversidade dos saberes técnicos, voltados à produção arquitetônica, referentes às comunidades tradicionais. Em um país que, nos últimos anos, vem sofrendo inúmeros retrocessos resultantes de um sistema discriminatório sustentado pelo fundamentalismo religioso, é essencial delinear caminhos de ensino-aprendizagem pautados num prisma científico (pós/de)colonial, que enalteça e valorize o potencial criativo de povos e comunidades tradicionais, de modo a estimular reinvenções que ofereçam uma alternativa à arquitetura genérica e global, cada vez mais impessoal e desvinculada do contexto local.

Intentou-se que, a partir da experiência imersiva na arquitetura indígena, ribeirinha, quilombola e de terreiro, os estudantes envolvidos no projeto de extensão adquirissem uma compreensão mais profunda sobre a relação simbiótica entre arquitetura e natureza, observando como as comunidades tradicionais constroem com respeito ao ambiente e como suas estruturas sociais e cosmologia religiosa influenciam a materialização desses espaços.

A partir do exposto, deduz-se que os saberes tradicionais e os estudos transculturais imbuídos da crítica pós-colonial se mostram como vetores da produção do conhecimento no campo da sustentabilidade, vislumbrando-se novos estudos que se debrucem na investigação das tecnologias tradicionais no intento de construir um caminho possível para o enfrentamento das mudanças climáticas.

Por fim, o projeto demonstrou a urgência de incluir debates (pós/de)coloniais matizando saberes tradicionais nas grades curriculares dos cursos de arquitetura e urbanismo, promovendo uma formação que vá além da reprodução de modelos eurocêntricos, já culturalmente enraizados, e uma valorização de uma diversidade arquitetônica que é tão presente em nosso país.

REFERÊNCIAS

GPAC. **Arquitetura tradicional Yawalapiti**. 24 Jul. 2024. Instagram: @gpac_ufr. Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/C90x4RkuvrC/>>. Acesso em 19 Nov. 2024. A

GPAC. **Arquitetura tradicional Yanomami**. 24 Jul. 2024. Instagram: @gpac_ufr. Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/C9z4CLqOOy0/>>. Acesso em 19 Nov. 2024. B



GPAC. **Arquitetura tradicional ribeirinha**. 24 Jul. 2024. Instagram: @gpac_ufr. Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/C901H08uNyO/> >. Acesso em 19 Nov 2024. C

GPAC. **Arquitetura tradicional Bantu**. 24 Jul. 2024. Instagram: @gpac_ufr. Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/C900Gi4uTMH/> >. Acesso em 19 Nov. 2024. D

GPAC. **Arquitetura tradicional de terreiro**. 23 Jul. 2024. Instagram: @gpac_ufr. Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/C9yO-CNuXCx/> >. Acesso em 19 Nov 2024. E

HERNÁNDEZ, Felipe. **Bhabha for architects**. Londres: Routledge, 2010.

NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a Arquitetura: antologia teórica 1965-1995**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

RUDOLFSKY, Bernard. **Architecture Without Architects: a short introduction to non-pedigreed architecture**. Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1964.

VELAME, Fábio. **Arquiteturas crioulas: os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix**. Salvador: EDUFBA/PPGAU, 2022.

WEIMER, Gunter. **Arquitetura popular brasileira**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v16i32.8011>

OBSERVAÇÕES DE PASSAGEM

Maria Geiciane Silva de Souza

Se me pedissem um poema
Sobre a vida acadêmica
Eu iria classificar e subclassificar
Nas dores e alegrias de estudar
Nas maravilhas e no cansaço
E nas vivências que se tem por lá.

Viver a universidade acima de tudo é estar
Tudo incluído.
Sorrir, chorar
Correr, esperar
Aproximações, se afastar
Fazer parte, passar
Receber ou tentar.

Um ira para se preocupar
Um bar para relaxar
Alianças que se fazem
Ver alianças desmanchar
Os vínculos que se formam
Os vínculos que acabaram por não durar

A dor
O recomeço
O fim de período
A prova
Ter que estudar!



Festas, vinho, cerveja, fumaça, risos,
Gente dançando, que dançou ou que vai dançar
Às vezes não, às vezes só vem pra ver,
Às vezes não sabe se movimentar
Às vezes é timidez
Às vezes sei lá...

Tudo isso é universidade?
Depende...
Depende do seu considerar
Depende do que você procura
Depende do que você vai achar
As experiências são mistas
Os objetivos vão se modificar
Diante de tudo isso
Como você vai encarar?

Mil e um seminários
Bolsas para tentar
Um desempenho que não pode cair
Acima de sete
Impossível não lembrar
Trazendo a coisa pro meu lado
"Você é pobre, não pode vacilar"
Não é opção tirar nota baixa
Não é opção reprovar.

É luta mas também é respiro
Mas também são conversas
Mas também amizades
Por que não uma fofoca?
Pessoas e qualidades.

Conhecer o ambiente
A dinâmica dele



A hora de chegar na fila
Se o cardápio for esse ou aquele
A hora que a aula começa
A hora que você vai chegar
Os lugares de descanso
E quanto tempo passar por lá.

4, 0 e 1 são números bem recorrentes
A correria, o calor.
É um retângulo para muita gente
Muito mais que o recomendado
Mas todo mundo precisa chegar
Então vão se apertando que cabe
Desce pro fundo que dá.

Na correria e na bagunça,
Alguém vai comentar
“Olha o fim do onibus,
Tem quase ninguém lá”
Mas dessa vez eu entrei
Danado é o dia que não dá.
Se eu tivesse perdido esse
Era mais 30 minutos pro outro passar.

Outro número que tem sua recorrência
É 80, só que centavos.
Já falei de ru
Agora vou falar do que é pago
Que embora seja pouco
Tem dias que se junta moedas.
Até chegar no valor necessário.

Já escrevi sobre muita coisa
E sobre alguns cantinhos



Mas se você é universitário
Com certeza já pegou um livro.

E se é atento
Nunca teve que se deparar
Com a multa de 30 reais
Por não devolver o livro pra lá:
As bibliotecas setoriais.
E a Castelo Branco para encerrar.

0,50 parece besteira
Mas se não se atentar...
Vai escalonar
Vira uma dívida gigante
Que você vai ter que pagar
Do contrário não se forma
E você quer se formar.

Correndo o risco de virar gato
Ninguém quer essa maldição
É o que se fala pelos corredores
Se torna felino quem demora
Ter o diploma em mãos.

Haveria mais coisas
Mais cantos para comentar
Mais peculiaridades
Que definem o campus
No qual possamos estar.
Mas vou encerrando aqui
O meu olhar sobre esse lugar.

Por fim, ninguém pediu
Porém seria mais ou menos assim
Com todas essas palavras e observações



Do ponto de vista desta que escreve aqui

Meio poema, meio cordel

Meio o que é comum a mim e a ti.

Porque se me pedissem um poema

Seria mais ou menos assim.