

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

volume 1 número 2
dezembro de 2025

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

Cadernos Amapaenses de Filosofia, v. 1, n. 2, Macapá: Universidade do Estado do Amapá, dez. 2025.

130 p.

Semestral

1. Filosofia.

I. Periódico; II. Universidade do Estado do Amapá.

Cadernos Amapaenses de Filosofia é um periódico do Colegiado de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá, Brasil. Tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa filosófica no Norte brasileiro.

Editores

Mirian Monteiro Kussumi (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Pablo Ramos de Azevedo (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Comitê Científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC, Brasil), Prof. Dr. Alexander Weller Maar (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof.^a Dr.^a Carla Rodrigues (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof.^a Dr.^a Cecilia Abdo Férrez (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof.^a Dr.^a Claudia Pellegrini Drucker (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brasil), Prof. Dr. Daniel Leonard Everett (Bentley University, EUA), Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil), Prof. Dr. Ernani Chaves (Universidade Federal do Pará – UFPA, Brasil), Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Itamar Soares Veiga (Universidade de Caxias do Sul – UCS, Brasil), Prof. Dr. Jean-Pierre Cardoso Caron (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof. Dr. José Adnilton Oliveira Ferreira (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. José Renato Polli (Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – e Universidade de Sorocaba – UNISINOS, Brasil), Prof. Dr. Luis Fernando Biasoli (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Maicon Reus Engler (Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil), Prof. Dr. Miguel Ángel Rossi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof. Dr. Rudinei Borges dos Santos (Universidade do Estado do Amapá – UEAP, Brasil), Prof. Dr. Sergio Roderio Cillerios (Universidad de Salamanca, Espanha) e Prof. Dr. Sidnei Ferreira de Ares (Centro Universitário Assunção - UNIFAI, Brasil).

Avaliadores

Alexander Weller Maar; Anderson Kaue Plebani; Dilneia Rochana Tavares do Couto; Gerson Francisco de Arruda Junior; James Jesuíno de Souza; José Adnilton Oliveira Ferreira; Jovino Pizzi; Luis Fernando Biasoli; Maikel da Silveira; Rafael Pitt; Rodrigo B. G. Benevides; Rudinei Borges; Uriel Massalves de Souza do Nascimento; Vinícius Rodrigues Maione.

Endereço

Colegiado de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP)
Avenida Presidente Vargas, n. 650, Centro | CEP: 68.900-070 | Macapá, Amapá, Brasil.

Sumário

Considerações sobre o ceticismo filosófico em Descartes e Hegel

Hander Andrés Henao 6

Crise do Estado-nação e onda populista: um olhar a partir a Teoria Crítica

Maikon C. S. Scaldaferro 28

Fanon, Simas e Rufino batem Paó na Encruzilhada: Diálogos sobre a (Re)Construção do Ser Negro

Adeilson Lobato Vilhena; José Simão Correa Siqueira Júnior 48

Os olhos da alma: o paradigma da visão no *primeiro Alcibíades* de Platão

João Ulisses de Sousa Viturino 70

A Babel contemporânea

Daykson de Sousa Moreno; Luciano Almeida Souza; Rodrigo Benevides 90

Violência Sexual e Bioética: Fundamentos para uma resposta digna

Cíntia Magali da Silva; Luis Fernando Biasoli 108

Resenha: *As Paixões da Alma* de René Descartes

Rosineide Magno; Vinícius Rodrigues Maione 123

Editorial

O presente número é fruto de um esforço de continuidade. Ainda na metade desse ano, lançávamos a nossa primeira publicação – a edição seminal dos *Cadernos Amapaenses de Filosofia*, um periódico criado a partir do trabalho coletivo do Colegiado de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá. Naquele número inaugural, enfrentamos o desafio de começar do zero, lançando as bases (que esperávamos serem sólidas o suficiente) para um longo e frutífero percurso.

Agora, nossa tarefa é dar prosseguimento ao nosso projeto, de modo a consolidar, com consistência e perseverança, o que estava em germe em nossa idealização. No presente número, portanto, contamos com artigos variados, de temas variados. A diversidade temática parece se estabelecer como uma marca fundamental de nossa revista, refletindo a própria identidade de nosso Colegiado.

Sendo um periódico do Amapá, a pergunta que constantemente nos ronda é como conciliar o tradicional com o novo, o regional com o universal – se é que se trata de conciliação o que buscamos ou queremos. Ainda não há uma resposta definitiva para essa pergunta, mas já reconhecemos o futuro promissor que é fazer filosofia aqui, no *meio do mundo*.

Contamos, portanto, com uma pluralidade de perspectivas e abordagens – da decolonialidade ao helenismo, da teoria crítica à filosofia da religião, do problema da técnica ao problema da vida, da dúvida cética à certeza do pensamento. Damos, desse modo, os contornos definitivos de nosso projeto, expressando a continuidade do nosso propósito.

Prof^a. Dr^a. Mirian Monteiro Kussumi
(Universidade do Estado do Amapá)

Prof. Dr. Pablo Ramos de Azevedo
(Universidade do Estado do Amapá)

Considerações sobre o ceticismo filosófico em Descartes e Hegel

Hander Andrés Henao *

Recebido em setembro de 2025. Aceito em outubro de 2025.

Resumo: Este artigo procura abordar o problema do ceticismo filosófico em René Descartes (1596-1650) e G. W. F. Hegel (1770-1831). Procuro entender o papel que ambos os pensadores dão aos questionamentos realizados pela crítica cética às possibilidades de conhecimento do mundo externo e o modo como suas respostas configuram suas posturas em torno do critério de verdade de nossas crenças amparado na “autoridade da primeira pessoa”. Trata-se de mostrar a centralidade que a discussão do ceticismo teve para a formulação da filosofia moderna e, nesta, os vínculos que se estabelecem entre as dimensões céticas no pensamento de Descartes e Hegel.

Palavras-chave: Ceticismo; crenças; dialética; *cogito*; verdade.

Abstract: This article seeks to address the problem of philosophical skepticism in René Descartes (1596-1650) and G. W. F. Hegel (1770-1831). I try to understand the role that both thinkers give to the questions made by skeptical criticism about the possibilities of knowledge of the external world and the way their answers configure their postures around criteria of truth regarding our beliefs grounded on the “authority of the first person”. The article aims to show the centrality that the discussion of skepticism had for the formulation of modern philosophy and, in this endeavor, the links that are established between the skeptical dimensions in the thought of Descartes and Hegel.

Keywords: Skepticism; beliefs; dialectics; *cogito*; truth.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB). E-mail: sociologiadialectica11@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9606-7450>.

Introdução

Vivemos e agimos recorrentemente sem nos perguntarmos se o mundo que nos rodeia e em que realizamos nossas vidas no cotidiano existe ou não existe. Nós simplesmente agimos. Inclusive, temos certas crenças em relação a esse mundo que damos por certa sem justificção plausível; simplesmente aceitamos que no cotidiano as coisas estão lá e eventualmente se desenvolvem desse modo. Dificilmente duvidamos da existência das coisas sensíveis que aparecem imediatamente diante de nossos narizes, tendo uma convicção auto justificada da certeza da existência do mundo externo. A consciência comum não se pergunta: existe ou não existe o mundo? Conhecemos ou não conhecemos as coisas reais que estão no mundo? Ela simplesmente age e, em seu agir, deixa por certas suas crenças.

Não é assim com a consciência reflexiva ou filosófica. Ela encara como sua maior responsabilidade refletir sobre essas questões supostamente “claras e evidentes”. O antigo ceticismo fundado por Pirron de Elis (360 a.c – 270 a.c.), por exemplo, colocava especial ênfase nestas duas questões, ao manifestar que não podemos compreender nem conhecer realmente o mundo externo, já que nem sequer podemos ter certeza de que este mundo realmente existe. Por isso, o melhor que podemos fazer é “suspender nosso juízo”(*epoché*) diante da verdade das coisas e a possibilidade de nosso conhecimento delas (Marías, 2004). Somos enganados por nossas ilusões, por nossos sonhos e crenças tradicionais, mas, acima de tudo, somos enganados por nossos sentidos e nossos próprios raciocínios; assim, no máximo, só nos resta lançar meras opiniões frente às coisas exteriores da realidade. De ser assim as coisas, tanto a filosofia como a ciência seriam impossíveis, já que perdem seu próprio objeto, ao encarar tais questões, tornando o ceticismo realmente um desafio para a procura da verdade.

Descartes e Hegel retomam este questionamento sobre a concepção cética do mundo externo, pois, questionando a veracidade da imediatez da crença do mundo exterior, buscaram a construção do conhecimento certo e seguro do mundo existente. Isso significa dizer que procuraram o critério de verdade com maior precisão e rigor. O pensamento de Descartes configura o que tem sido chamado de “ceticismo filosófico”, porque a descoberta do *cogito*, da subjetividade como critério para avaliar a existência e conhecimento do mundo é o ponto de partida para uma posição crítica em relação às suas crenças sobre o conhecimento e a existência desse mundo, elaborando uma maneira segura de chegar às verdades “claras” e “evidentes” – enquanto que a dialética hegeliana é a consumação desse ceticismo, ou seja, o conhecimento do absoluto. Em Hegel, são uma e a mesma coisa, o ponto de vista da consciência da modernidade, inaugurado por Descartes e o ponto de

vista substancialista e especulativo dos antigos. O projeto cartesiano inaugura o projeto filosófico da modernidade, sendo o idealismo especulativo a radicalização desse projeto.

No presente escrito, pretendemos mostrar esta via de superação, que vai de Descartes a Hegel, tendo como eixo central a abordagem sobre o “problema do mundo externo”, bem como o caráter e fundamentação de um “critério de conhecimento” que determina a “autoridade da primeira pessoa”, que tanto desespero e confronto causa entre “*internalistas*” e “*externalistas*” epistêmicos. Numa primeira medida, tentaremos mostrar como o projeto filosófico de Descartes configura a abordagem do problema do mundo externo e seu conhecimento, assinalando os elementos céticos que configuram sua proposta filosófica. Logo depois, abordaremos de que maneira o idealismo especulativo hegeliano responde a esses abismos gerados pelo ceticismo com a construção do *dialético* referente à unidade sujeito e objeto.

Descartes: o Problema do Mundo Externo e a “Autoridade da Primeira Pessoa”

O projeto filosófico de Descartes se constitui a partir do ceticismo, já que a maneira como o autor elabora suas perguntas parte da suposição segundo a qual podemos estar errados e nos enganarmos no que acreditamos sobre o mundo que nos rodeia. É por isso que sua abordagem sobre o mundo, como uma *reflexão de primeira ordem*, configura-se a partir da construção de um âmbito da certeza epistemológica sobre o conhecimento do mundo. Assim, a partir de uma *reflexão de segunda ordem*, configura-se e fundamenta-se uma epistemologia. O ceticismo cartesiano se desenvolve por duas vias ligadas entre si:

a) A que responde à pergunta sobre como conhecemos o mundo de forma clara e evidente → *reflexão de primeira ordem*;

b) A que responde à pergunta sobre como o mundo existe → *reflexão de segunda ordem*;

Ambas as perguntas conectam as dimensões epistemológicas e ontológicas na filosofia cartesiana, ligando intimamente as obras do *Discours de la méthode* (1637) e *Meditationes de prima philosophia* (1641) num trânsito que relaciona reciprocamente as ordens de reflexão nos estatutos ontológicos e epistêmicos, que muitas vezes obscurece o fundamento da transição. Agora, este fato obedece à dificuldade de compreender Descartes como um filósofo cético¹. Descartes

1 Uma interpretação adversa pode se ler em Quispe (1996), onde se considera que o fundamental

parte de uma crítica a todas nossas crenças mais cotidianas e, às vezes, com muito maior rigor, da crítica às nossas crenças justificadas. No entanto, Descartes não é propriamente um cético clássico, já que defende uma justificação clara e evidente do que acreditamos sobre o mundo. Não se limita a questionar as fontes originárias, os procedimentos e caminhos que tomamos para justificar o que acreditamos, senão buscar um critério único que lhe permita partir de algo evidentemente certo e daí determinar a existência do mundo.

A natureza do problema é que da mesma forma que se nega a veracidade imediata de nossas crenças, na medida em que se “suspende o julgamento” frente à veracidade de nossas crenças, se elabora um método, um caminho através do qual se pode construir um conhecimento claro e evidente. O critério que se coloca para considerar uma crença como conhecimento verdadeiro e justificado é que seja claro e evidente, tornando-se ao mesmo tempo a atividade própria da existência e formação do *cogito* que pensa e conhece a verdade.

No *Discours de la méthode*, desde o início, questiona-se o fato de acreditar que o conhecimento e a razão são algo doado de forma equitativa e proporcional a cada um dos seres humanos. É necessário destruir nossa “sã convicção”; assim, por exemplo, a finalidade do primeiro capítulo do *Discours de la méthode* mostra a necessidade que Descartes teve de abandonar todo ponto de vista anterior, questionando suas bases e fontes de origem, bem como seus procedimentos fundamentais para chegar à justificação de uma crença. É necessário uma revisão antes de dizer algo sobre a realidade do mundo, da verdade dessas fontes, métodos, conceito e ordem do nosso conhecimento (Stroud, 1991).

Esta posição, como bem demonstra Barry Stroud em seu trabalho *Ceticismo filosófico e seu Significado* (1991), está diretamente relacionada com a natureza cética de Descartes, fundamentalmente com sua postura frente ao *problema do mundo externo*. Esse problema, se quiser, surge recorrentemente para a “sã convicção”. Ao tratá-lo, Descartes dota-o de uma dimensão filosófica descomunal, ao abordar a problemática do pirronismo sobre o critério da verdade (como saber que aquilo que sei é realmente como acredito que sei que é). Como bem diz Stroud (1991, p. 15), sua especificidade está na maneira em que ele levanta e aborda a questão, que é perguntando sobre o estatuto de suas crenças. De todas as crenças, a de que existe o mundo externo que podemos conhecer é a fundamental, ponto e eixo de condução em sua argumentação. Descartes inicia problematizando a evidência imediata do mundo externo ao questionar o estatuto epistemológico

para Descartes foi sua discussão com o aristotelismo da escolástica e não tanto assim com a crítica cética ao problema do mundo exterior e do critério de verdade.

da possibilidade de seu conhecimento através daquilo mesmo que o mostra como evidente e claro em sua realidade: os sentidos. Diz Descartes:

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, enganaram (Descartes, 2008, p.18).

Stroud (1991, p.22-23) conseguiu demonstrar sua dimensão filosófica ao encontrar os conteúdos céticos da crítica ao critério de verdade advindo dos sentidos. Os sentidos são a fonte e justificativa mais firme que temos para assegurar a existência do mundo que nos rodeia, ainda mais do que a tradição, uma anedota, ou dogma religioso etc. Por isso, na leitura que realiza Stroud (1991, p.36), fica claro o fato de que na “Primeira Meditação” se trata sobretudo de manifestar como nossos sentidos, que parecem ser a fonte mais fidedigna da imanência e realidade do mundo, nos enganam e nos mantêm em infinidade de quimeras e ilusões possíveis, comparáveis em toda medida com o estado de sonhar, sendo o eixo pelo que começa o ceticismo cartesiano.

Qual é a verdadeira natureza do problema? Para entender essa natureza, temos que rastrear cada um dos movimentos que Descartes faz quando avalia as crenças que possuímos diante do mundo exterior. Stroud (1991, p.24) certamente marca três movimentos fundamentais:

α) *Investigação dos princípios:* Procurar as fontes, canais, bases e origens de nossas crenças;

β) *Dúvida:* avaliar cada um desses princípios imersos em nossas crenças;

γ) *Determinar se são fonte de clareza e evidência:* definir o procedimento para avaliar o caminho para chegar a um conhecimento certo.

Estes três movimentos são realizados por Descartes para considerar todas as nossas crenças. Fundamentalmente, em relação às que têm a ver com o mundo externo, Descartes realiza este movimento com total atenção para concluir que nossos sentidos não nos fornecem realmente uma fonte clara e evidente da certeza do mundo, já que não se pode por meio deles determinar uma distinção entre o real e a ilusão, entre a “essência” e a “aparência”. Se as coisas sempre não são como nos aparecem e são dadas de maneira imediata por nossos sentidos, seria preciso dizer que os sentidos não são um princípio fundamental nas tarefas cognitivas, do mesmo modo que seria preciso dizer que a matéria perde assim um estatuto ontológico fundamental.

Stroud (1991, p. 33-35) questiona a especificidade dos movimentos **α** e **β**, onde os sentidos aparecem sob uma dupla apresentação: de um lado, como princípios

importantes para o conhecimento do mundo e, por outro, como duvidosos e enganosos ao mesmo tempo. Em relação à investigação dos princípios que nos permitem conhecer o mundo externo (α), Descartes parte de um exemplo em que os sentidos são a fonte mais confiável de conhecimento: a certeza sensível imediata do mundo, que mostra a possibilidade e verdade do mundo. Com este caso, se pode considerar todos os casos possíveis em que os sentidos participam como fontes de certeza e clareza do conhecimento. Como não podemos avaliar cada uma de nossas crenças, precisamos avaliar todas sob um único critério e, como já dissemos, esse critério é o da clareza e evidência.

Nada mais evidente do que o que tomamos, cheiramos, saboreamos, ouvimos e olhamos de maneira imediata com nossos sentidos. Este caráter imanente da realidade dada pelos sentidos é o melhor caso em que conhecemos o mundo pelos sentidos – afirmar que estou “aqui” e “agora”, seja sentado em frente a um fogo com uma folha de papel na mão ou olhando para a tela do computador enquanto escrevo este ensaio para vocês. A intuição sensível imediata que temos do mundo permite agrupar todos os casos em que conhecemos por meio dos sentidos, porque é onde se apresentam melhor as condições para o posicionamento confiável dos sentidos como fonte de conhecimento (Stroud, 1991).

Os sentidos sempre nos dão um tipo de informação sobre o mundo; estamos, como seres unidos a um corpo, afetados pelo mundo exterior e os órgãos dos sentidos são as portas por onde entram tais afetos. Os sentidos deixam-nos ver a presença de um mundo exterior, nos dão sua aparição, por isso, não se trata de trazer o pior das condições, onde aparece uma necessidade inegável de dúvida sobre a veracidade do nosso conhecimento sensitivo. Pelo contrário, é um caso em que a dúvida parece impossível. Este caso é representativo, é um caso que serve de forma universal e, no entanto, como diz Stroud (1991, p.23), Descartes, em sua “Primeira Meditação”, deixa claro que não sabemos com exatidão a veracidade das imagens que se produzem a partir de tal afetação sensível imediata do aqui e agora.

O segundo dos movimentos (β) de Descartes descrito por Stroud (1991), ao identificar o sono e a vigília em relação ao que acreditávamos sobre o mundo exterior baseados nos sentidos, posiciona como condição de possibilidade de conhecimento a necessidade de distinguir precisamente aqueles que pelos sentidos não podemos distinguir: a ilusão da realidade, o sono e a vigília, a essência e a aparência. Os sentidos podem me mostrar o real, mas apenas por sua manifestação aparente, seja porque estamos sonhando ou porque somos enganados por um gênio maligno. Os sentidos são então um princípio e fonte de conhecimento, mas é possível duvidar deles, pelo que podem ser considerados como uma fonte de

falsidade. Em consequência, a possibilidade da aparência, de não distinguir entre o sonho e a realidade, embora Stroud (1991, p. 29-30) traga exemplos em que o ocorrido no sonho corresponde ao acontecido no mundo exterior (ou seja, em que a crença produto dos sentidos pode ser verdadeira), é um obstáculo para conhecer e, por isso, torna-se condição necessária, mas não suficiente, para chegar a um conhecimento. É indispensável “saber que se sabe”, reconhecer que não se está sonhando para conhecer efetivamente (terceiro movimento γ).

Como por meio dos sentidos não há maneira de distinguir o falso do verdadeiro, se configura a virada para a subjetividade, para o *cogito* como critério de delimitação: “o que acreditava ver pelos olhos só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente” (Descartes, 2008a, p. 59). Além disso:

não podemos conceber qualquer ato sem o seu som, como por exemplo pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa não pode ser nada [...] eu só quero dizer que todos esses modos de pensamento que há em mim não podem ter qualquer existência fora de mim (Descartes, 1977, p.142 -144).

A posição de Descartes é uma posição *internalista* e não *externalista*; ou seja, ele considera que o fato de que o que acreditamos (que o mundo existe) é causado pela mesma crença que temos (o mundo), não é garantia de que se conheça, antes é necessário satisfazer a condição pela qual se distingue sono e vigília: é necessário o *cogito*. Descartes não pensa, como os *externalistas* acreditam, nas crenças naturais do estilo: “x tiene una creencia natural de que **P** si y sólo si (i) es el hecho de que **P** lo que causa que a x le parezca que **P**, y (ii) es el hecho de que a x le parece que **P** lo que causa que x crea que **P**” (Barnes *apud* Sousa, 1996, p. 8).

O conhecimento é construído de forma clara e evidente, por isso se faz necessária a primeira pessoa para “saber que se sabe”. A dúvida e o *cogito* se estabelecem de maneira paralela, já que são o critério ativo para conhecer. Em outros termos e, seguindo neste ponto o dito por Ernest Sosa em *Como resolver a Problemática pirrônica: o que se aprende de Descartes* (1996), Descartes é propriamente um *internalista*, muito mais que um *fundacionista*. Como Sosa diz:

(...) o ponto importante, mais específico, é ainda este: para Descartes, a clareza e distinção de uma proposição para um sujeito em um determinado tempo não lhe fornece a aceitação (percepção, crença) (...) dessa proposição, por parte do sujeito, o status epistêmico mais desejável de conhecimento certo; quero dizer: o mais alto status, o preferido, a saber: *scientia* (Sosa, 1996, p.15).

A dúvida cartesiana, como o ceticismo pirrônico, lhe permite estabelecer uma ruptura com a tradição e sobretudo com o estatuto de confiabilidade dos sentidos

– e dos dogmas do senso comum – porque se estende para todos os casos e todos os objetos. Agora, em Descartes, a negação é ao mesmo tempo a construção de um sujeito, de uma primeira pessoa, do *cogito* racional, que orienta as operações distintivas entre a essência e a aparência, indo além do caráter negativo do duvidar. Sua negação não deixa algo vazio, mas deixa algo determinado, isto é, constitui algo, o cogito e sua atividade como padrão, como resultado da negação. Seguindo de novo Sosa, devemos dizer que Descartes configura um princípio de conhecimento no qual: “(PC): Você sabe que **p** e capta (compreende) a proposição de que você sabe que **p**, apenas se é justificado acreditar que as fontes da crença própria são (minimamente) confiáveis (isto é, não são não-confiáveis)” (Sosa, 1996, p.16).

A proposta de Descartes descrita desta maneira, que acabamos de fazer, mostra como principal interesse a formulação de um princípio para filosofia diferente dos sentidos. Este é o método, fundamentado no estabelecimento de um *cogito*, que ativa o exercício da razão independentemente dos objetos, já que se pode exercer o pensamento para todos os assuntos sem que possamos duvidar do próprio procedimento de duvidar. A dúvida é o ponto de partida para o estabelecimento de uma ruptura com os sentidos, assim como o estabelecimento do sujeito do conhecimento, isto é, o estabelecimento da dúvida é ao mesmo tempo o estabelecimento da necessidade da consciência. No *Discurso sobre o Método* e nas *Meditações* fica claro que a atividade negativa da consciência, sua dúvida, é o que lhe permite realizar um julgamento distinto entre o real e o ilusório do sonho e se configurar como consciência que “sabe com certeza que **p**”.

O terceiro movimento na abordagem do problema sobre o mundo externo (**γ**), nestas circunstâncias, deixa os sentidos sem argumentos válidos como justificativa na configuração de conhecimento claro e evidente do mundo externo, uma vez que não cumpre a condição necessária para o conhecimento, não cumpre o critério do conhecimento e não ajuda a elaborar uma primeira pessoa do saber. Os sentidos não me permitem saber se algo realmente existe ou não, então eles não são uma fonte confiável na construção de nossas crenças. Da mesma forma, como o caso considerado por Descartes é o mais representativo de todos os casos, se não for possível conhecer o mundo exterior, nem mesmo pela certeza imediata de que estou aqui e agora, a avaliação negativa dos sentidos pode se estender para todos os casos (Stroud, 1991).

Como vemos, o ceticismo que configura Descartes faz com que a verdade do *cogito* seja posta a partir dos critérios da construção da dúvida, pois na medida em que se questiona a existência de todas as coisas, pela atividade negativa da dúvida universal, não é possível negar a própria atividade, a atividade da dúvida.

O fundamento indiscutível tem que ser, logicamente, depois de ter descartado os sentidos, o fato de que está duvidando (Descartes, 2008). Quando Descartes busca um método que estruture o conhecimento da filosofia, é inevitavelmente levado a estabelecer o *cogito* como fundamento da realidade. A realidade externa é definida por sua referência à consciência do homem.

O *cogito* é uma verdade evidente e imediata, produto tanto de uma dedução lógica como de uma *intuição imediata*. Aqui, aparece uma diferença muito fina em relação ao *cogito* nos textos cartesianos. No *Discurso sobre o Método*, o *cogito* se estabelece por intuição e dedução, sendo a fórmula: *penso logo existo*, enquanto nas *Meditações*, ele é configurado de uma forma imanente, eu penso = sou. No primeiro texto, se estabelece que, na medida em que se realiza a operação do pensar, verifica-se a certeza de que se é um ente real que pensa, enquanto, no segundo escrito, uma vez que se pensa, existe. No primeiro texto, mantém-se a possibilidade de distinguir entre:

- (φ) Atividade pura do pensamento;
- (ψ) Autorreferência;
- (ω) Certeza de que é algo.

Na “Segunda Meditação”, o *cogito* é definido por sua imediatez de existência na medida em que duvida e deixa de duvidar para existir, fundindo-se em uma única noção estas três dimensões que se distinguem. A introspecção intelectual do *cogito* deixa de ser um problema estritamente epistemológico e se torna imediatamente um problema ontológico, em que a existência do *cogito* como atividade pensante determina sua própria essência como pensamento. Essa ambiguidade na definição do estatuto claro do *cogito* configura uma contradição interna na abordagem de Descartes, uma fissura que, como menciona Sosa (1996), realiza um recurso teológico, quase fundacionista, ao recorrer a Deus como sustentador último da certeza e verdade do mundo e, portanto, também de *cogito* que parecia sustentar tudo. A “Terceira Meditação”, nos diz Sosa (1996), leva Descartes a sustentar outro critério necessário para o conhecimento, além da distinção entre essência e aparência que realiza o *cogito* como já dissemos. Este novo critério é o conhecimento da verdade de Deus, sem o qual até mesmo as operações sustentadas como verdadeiras do *cogito* se tornam duvidosas como os próprios sentidos.

Deus continua sendo um tema central para a época. Sem ter Deus nas discussões, não é possível realmente começar a polemizar de maneira filosófica. Agora, a revolução cartesiana consiste em colocar Deus diretamente em relação ao homem. O pensamento é a chave dessa relação, pois a natureza divina estará

presente no homem através do *cogito*, mas se manifestando de forma imperfeita nele. Quando Descartes se propõe a mostrar pela introspecção intelectual a certeza e evidência de sua existência como uma *res cogitans*, a partir da dúvida realizada pelo pensamento, parece que está sustentando a si mesmo como fundamento das coisas e do próprio ser. Ao contrário, imediatamente feito isso, coloca a necessidade de um outro “algo” que fundamenta seu ser. A dúvida que lhe deu sua evidência como ser pensante que pode conhecer o mundo externo é, ao mesmo tempo, a evidência de sua imperfeição, pois não é melhor saber do que duvidar?

O crente tem uma vantagem sobre o ateu, mesmo se o ateu fosse guiado pela dúvida metódica saudável, precisaria do conhecimento da verdade divina que dota de realidade o mundo exterior e o próprio *cogito*. Este é, como bem o manifesta Sosa (1996), um dos abismos que aparecem nas argumentações de Descartes e como diz:

Ele acredita que pode se defender de tais dúvidas apenas através do raciocínio teológico que induz a coerência, que fornece uma perspectiva epistêmica sobre si mesmo e seu mundo, em termos dos quais ele pode se sentir seguro sobre a confiabilidade de suas faculdades. E essas faculdades devem incluir as mesmas faculdades utilizadas para alcançar, através do raciocínio teológico *a priori*, sua perspectiva sobre si mesmo e seu mundo, perspectiva que permite segurança na confiabilidade de tais faculdades (Sosa, 1996, p.16).

O próprio sujeito que pensa não tem continuidade em seu pensamento, se não duvidar, não existe, e, além disso, o conteúdo objetivo do pensamento, a verdade objetiva da ideia, é colocada por Deus assim como a própria ideia é colocada também por ele no interior do *cogito*. É como se o *cogito* fosse o axioma sobre o qual suspendia a realidade do mundo exterior – inclusive, a possibilidade de pensar em Deus mesmo dependia de encontrar o *cogito* como verdade clara e evidente. No entanto, optamos agora pela crença de que, sem o conhecimento da ideia de Deus perfeito, não podemos ter certeza de que $2 + 4 = 6$ ou que estamos duvidando. Sosa (1996, p. 16) aponta que esta é a circularidade na qual fica preso Descartes, já que em uma mesma ação ele fica suspenso entre um *fundacionismo*, um *falibilismo* e um *coerentismo*. Continua Sosa, dizendo que Descartes se compromete com duas proposições que o levam a um círculo:

(i) Posso saber com certeza que (**p**) qualquer coisa que eu perceba de forma clara e distinta é verdade, somente se primeiro sei com certeza que (**q**) há um Deus verdadeiro. (ii) Posso saber com certeza que (**q**) há um Deus verdadeiro, somente se primeiro sei com certeza que (**p**) é verdade qualquer coisa que eu perceba de forma clara e distinta (Sosa, 1996, p.16).

Essa confusão, esse abismo que resta após a virada cética, favorece as objeções *externalistas* às posições de Descartes em relação ao status dos sentidos no conhecimento. Stroud (1991), diz, por exemplo, que mesmo reconhecendo que a possibilidade de que algo seja uma ilusão é um obstáculo para o conhecimento em ocasiões, não é, contudo, uma condição necessária para o conhecimento do mundo externo; podemos conhecer mesmo sem saber se o que conhecemos é real ou verdadeiro. O critério do conhecimento que enunciamos acima, que desacreditou os sentidos como fonte veraz de conhecimento, realmente não realiza esse descrédito, já que podemos conhecer realidades estando dormindo, como o que $2+4 = 6$, mesmo se estamos sonhando que realizamos uma conta em qualquer situação, ou, no caso que acreditemos que na casa do vizinho se realiza uma festa, embora seja o barulho dela que me faça imaginar tal acontecimento. Nos casos descritos acima, é possível ter uma *crença verdadeira* mesmo que nos encontremos em estado de sonhar. A postura de Stroud (1991) é favorecida então com o fato de que no próprio Descartes existe a possibilidade de acreditar em um ser como Deus que pode ser produto da nossa imaginação, ilusão ou sonhos, como critério de conhecimento.

Isso deixa muito obscuro o caráter cético de Descartes, já que como se pode negar as crenças tradicionais do senso comum, ou a evidência dos sentidos, e, então, afirmar crenças como as de Deus ou o próprio *cogito*? A prática de Descartes foi a do médico que não se preocupa em conhecer o corpo saudável, mas se interessa firmemente na classificação das doenças para chegar à cura delas. Seu empreendimento filosófico foi um empreendimento cético, que colocando os obstáculos à direção da razão, permite que esta seja corrigida uma e outra vez. Seu ideal era encontrar um método que lhe permitisse edificar a filosofia sobre princípios evidentes e claros, capazes de orientá-la em qualquer uma de suas questões mais difíceis.

A possibilidade de desenvolvimento sobre o terreno de um discurso cartesiano é permitida na medida em que o discurso cartesiano deixa aberta uma série de fendas no conhecimento e certeza do mundo externo, seja em relação a seu fundo teológico no terreno ontológico ou seu fundo estritamente racionalista no terreno epistemológico, ao desacreditar a necessidade dos sentidos no conhecimento do mundo (Stroud, 1991). Por isso, seu projeto é dedicado a inaugurar uma maneira de fazer filosofia, não a fechar.

Hegel: dialética e a negatividade na consciência

A filosofia de Hegel se configura também como uma resposta ao desafio do ceticismo. No sistema especulativo, todas as dicotomias e problemas são resolvidos

porque eleva ao elemento *lógico* a crítica cética às possibilidades do conhecimento da verdade. A abordagem que faz Hegel do ceticismo parte de suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, mas também de uma crítica ao “ceticismo moderno” de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) em seu artigo *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* para a *Kritisches Journal der Philosophie* de 1802, e não tanto uma crítica direta aos elementos céticos na filosofia de Descartes. Hegel assim mesmo faz, em várias passagens da *Phänomenologie des Geistes* de 1807, uma leitura crítica da história do ceticismo para ver o papel que este tem para a filosofia em geral. No entanto, seu pensamento surge como resposta às fendas e abismos deixados por esse tipo de ceticismo, já que seu pensamento não se constrói como inauguração a um estilo de filosofar, mas como a cúspide do estilo de filosofar moderno inaugurado por Descartes.

No pensamento especulativo hegeliano, o ceticismo é consumido em suas próprias proposições, já que sua dialética é um ir contra o medo, contra aquela angústia que gera a precipitação de pensar o mundo externo e as relações entre o *cogito* e o saber absoluto. Dentro do núcleo de construção do grande sistema do idealismo especulativo, encontra-se o resolver o problema pirrônico (Bisneto, 2010), mas, na mesma medida, encontra-se responder aos problemas abordados pelo ceticismo de Descartes. Como bem enuncia Octavi Piulats Riu:

O interesse de Hegel pelo ceticismo e o lugar central que lhe concede em sua filosofia têm apenas comparação com os observáveis na filosofia de Descartes; mas, ao contrário das *Meditações*, Hegel supera o ceticismo em suas obras de um ponto de vista radicalmente novo que leva a uma síntese entre ceticismo e dialética ainda mais profunda do que a que Platão havia elaborado em seus diálogos de maturidade (Piulats Riu, 2001, p.128).

Hegel recolhe do ceticismo antigo tanto o elemento da *negatividade* como o da subjetividade do pensar; a premissa segundo a qual o dado se confunde com o real existente, pelo que é preciso suspender o julgamento frente ao concreto sensível do mundo. Como diz: “o ceticismo coroa a concepção da subjetividade de todo saber, substituindo em termos gerais o ser do saber pela expressão da aparência” (Hegel, 19, p. 358)².

Agora, frente ao projeto cartesiano, Hegel recupera aquele ímpeto do período do entendimento pensante [*denkenden Verstandes*] que incorporou a unidade do “Ser” e “Pensar” e do começo desde o puro pensar, mas questionou o caráter acrítico do princípio do *cogito*, já que, para ele, Descartes parte de determinações

2 Para as obras citadas de Hegel, uso a edição de *Suhrkamp Werke in 20 Bänden* editada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, indicando o tomo e o número de página citado.

fixas [*feste Bestimmungen*], apegando-se ao modo de conhecer próprio das ciências matemáticas e físicas de sua época, sem assumir a tarefa do pensar especulativo [*spekulatives Denken*] (Hegel, 20, p. 123-124). De maneira que, ante o entendimento abstrato [*abstrakter Verstand*], Hegel retoma o ponto de vista da concreção, mostrando que, sem ela, o *cogito* não faz senão olhar para suas entranhas para encontrar ali suas próprias representações [*Vorstellungen*] como imagem do mundo externo.

Nessa ordem de ideias, Hegel distingue entre o ceticismo antigo e a dúvida cartesiana, no fato de que enquanto nos antigos cétricos a dúvida era o resultado, uma certeza da inexistência da verdade (Hegel, 19, p.361), para Descartes, significa a força do “Eu” que se abstrai de todo o existente (do mundo externo e de suas crenças infundadas), prevalecendo não a nulidade (própria dos cétricos), mas sim a procura de algo firme e objetivo que se conhece pela “autoridade da primeira pessoa”, da subjetividade que conhece (Hegel, 20, p.127-128). Entretanto, Hegel vê os limites de ambas as posturas, a vazia negatividade do cétrico e a abstrata colocação do “Eu” que fundamenta de modo simplista o trânsito da certeza à verdade, de maneira que o pensamento especulativo possa integrar seus princípios racionais como uma consumação do ceticismo tanto antigo, como da filosofia inaugurado por Descartes.

Hegel já tinha tido um interesse sobre o ceticismo antigo durante sua estadia em Frankfurt, onde teve ligações com o círculo de Bad Hamburg (Piulats Riu, 2001). Porém, a única coisa que faz é aproveitar as críticas que faz Schulze à filosofia teórica kantiana para deixar claro a relação que tem o ceticismo com a filosofia em sua totalidade, ou seja, também com seu sistema. E, de passagem, deixa em ridículo as posturas deste senhor Schulze, que parecia ser a figura mais representativa desse ceticismo moderno (Hegel, 2, p.213-215).

Hegel admirava o modo como os tropos [*tropoi*] de Agripa dos cétricos antigos (de Pirro e Sexto Empírico) reduziam todo conhecimento, mostrando o caminho da dúvida a partir de determinar a impossibilidade do conhecimento (Bisneto, 2010, p. 137), manifestando que todo o “ser” está em constante desenvolvimento [*Entwicklung*]. A racionalidade de tais tropos, diz Hegel, mostra a racionalidade da razão em si mesma (Hegel, 19, p.360; Piulats Riu, 2001, p.132; Bisneto, 2010, p.141). Nessa medida, em seu texto de 1802 dedicado a tal crítica, Hegel deixa claro que sua argumentação e abordagem do ceticismo distinguirá a relação de suas formas modernas e antigas, para logo ver o papel que o ceticismo como tal tem na consciência filosófica *em si e para si*.

A relação do ceticismo mais moderno de Shulze com o antigo, Hegel a

demonstra manifestando que o primeiro deixa fora de toda dúvida o empírico sensível imediato, dotando-o de uma originalidade (Bisneto, 2010, p. 135). Com isso, ele trai o verdadeiro ceticismo que criticou igualmente o sensível e as faculdades supra-perceptíveis (Hegel, 2, p.223). Poderíamos dizer que Hume (Bisneto, 2010, p. 135) não duvida do mundo externo, não duvida de sua existência, já que este é dado de forma imanente pelos nossos sentidos tornando-se então um fato da nossa consciência, e, sobre tais fatos da consciência imediata particular, não há dúvida alguma (Hegel, 2, p.223). O que Hegel critica de Schulze e, em geral desse tipo de ceticismo, é que ele não formula o problema do mundo externo, deixando intacta uma crítica à sensibilidade, tornando-se então dogmático (Bisneto, 2010 p. 136; Piulats Riu, 2001, p.131). O “pseudoceticismo” do senhor Schulze, continua Hegel, critica a unidade de representação e coisa real, e sobrepõe de forma dogmática a mais grosseira das suas relações: a da aceitação sem mais do mundo externo. Schulze, o máximo que produz, é uma psicologia empírica, que se baseia em ver as relações entre a presença e ausência do absoluto para as representações da consciência, sendo indubitada a pretensa unidade que constitui sua aparição na particularidade da experiência da consciência (Hegel, 2, p.224). A verdade indubitável é o empírico e sua manifestação que está na percepção sensível, por isso não pode haver mais verdades além dos fatos da consciência. Assim, diante do “pseudoceticismo” do senhor Schulze, Hegel afirmou:

nestes últimos tempos, Schulze vem pregando em Gotinga seu ceticismo e escreveu um livro intitulado *Enesidemo*, para assim comparar-se com este cético, interpretando ainda em outras obras do ceticismo contra as doutrinas de Leibniz e Kant. Ignora, no entanto, completamente a posição do ceticismo que acabamos de apontar; em vez de colocar a verdadeira diferença entre seu ceticismo e o antigo, Schulze só conhece duas filosofias, a dogmática e a cética, ignorando a terceira (Hegel, 19, p.375).

Hegel está debatendo o problema do ceticismo recuperando a postura pirrônica antiga, ao mesmo tempo que critica a postura do ceticismo moderno, de Schulze que vê a experiência como imediatamente fonte de verdade (Bisneto, 2010 p.135-136; Riu Piulats, 2001, p.131). Do ceticismo antigo se assume a possibilidade da negação e afirma então que o único movimento do ceticismo é a negatividade, colocando a verdadeira determinação especulativa do ceticismo:

Uma verdadeira filosofia tem necessariamente um lado negativo próprio, que é dirigido contra todo o limitado, e por conseguinte contra todo o montão de fatos da consciência e sua certeza (Hegel, 2, p.227-228).

No ceticismo antigo se encontra as bases da formulação do problema do mundo

externo, isto o retoma Hegel para mostrar o caráter “pseudocético”³ da postura de Schulze. O questionamento do ceticismo antigo contra os fatos da consciência procura mostrar o caráter finito do conhecer, porém, embora seja a fórmula que mostra a negatividade da razão, em sua crítica contra a singularidade das coisas, fica preso ao aparecer subjetivo, por isso permanece na pura negatividade e com isso é o subjetivismo radical, sem conceber a autocompreensão da razão (Hegel, 2, p.248).

Já vimos como também Descartes faz uso dessa postura cética em relação aos sentidos e às certezas do que os sentidos podem nos dar em relação à existência do mundo externo. Acrescentaríamos que a crítica a esse ceticismo antigo leva Hegel a retomar as premissas cartesianas em que o movimento negativo da consciência não permanece vazio de determinação, mas é cheio de conteúdo determinado, que neste caso é a própria consciência. Por isso, o ceticismo é o centro edificador da filosofia, mas, por sua vez, a filosofia é superação desse ceticismo, é *ceticismo consumado* [*vollbringende Skeptizismus*], ou, em outros termos, é uma unidade de universalismo de enunciados e universalismo de sujeito de enunciação.

Hegel (8, §26-78) entende a filosofia cartesiana como um ponto inaugural nas posições [*Stellungen*] do pensamento frente à objetividade (pressupostos da incursão na dimensão *lógica* do pensar especulativo), já que com ele o pensar puro abre o ciclo da filosofia moderna. Com Descartes, o pensamento metafísico incursionou na crença segundo a qual a reflexão conhece a verdade, mas sem por isso tomar conta da oposição no interior do pensar, considerando assim as determinações finitas do entendimento como se fossem as verdadeiras (Hegel, 8, §26- 28). Por conseguinte, Descartes mantém certa ingenuidade, pois vê o simples enlace entre “ser” e “pensar” contido na intuição intelectual da consciência, que Hegel considera deficitária e unilateral (caraterístico do terceiro posicionamento do pensamento frente à objetividade: o saber imediato), já que não desenvolve a dinâmica de dito nexos (Hegel, 8, §76-77). Assim, Hegel diz:

Descartes concebe o ser no sentido absolutamente positivo, sem chegar ao conceito de que é o negativo da consciência de si: agora, o ser simples, estabelecido como o negativo da consciência de si, é a extensão (Hegel, 20, p. 145-146).

Para Hegel, embora as coisas não sejam como aparecem aos nossos sentidos, elas carregam a marca do que são. É preciso o trabalho duro do conceito para chegar a captar a essência do mundo em seu movimento dinâmico. Sua busca é a

3 Nesse sentido é que Hegel considerou a Schulze como um epicurismo de estilo moderno (Hegel, 19, p.360).

de uma consciência que se conheça como a essência do absoluto, uma mediação plena entre o subjetivo e o objetivo. Nesse sentido, procurou uma *fenomenologia* que atestasse uma unidade entre o conteúdo e forma do pensar.

Hegel também vai criticar a posição de Descartes pelo fato de que ele vê o conhecimento como um instrumento para chegar à verdade. Em sua introdução à *Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel enuncia que o conhecimento não é um meio ou instrumento pelo qual nos apropriamos do absoluto, pois isso abriria uma barreira entre o pensamento e o mundo exterior. Nesse sentido, a concepção de Descartes do conhecimento como método deixa o conhecimento como se fosse uma aplicação de um instrumento a uma coisa, o que não deixaria essa coisa como ela era. Por outro lado, se o conhecimento fosse um meio, não seria a luz da verdade, mas por onde ela é refletida. Como diz: “somente o verdadeiro é absoluto ou, somente o absoluto é verdadeiro” (Hegel, 3, p.70). Assim, para Hegel, uma postura como a de Descartes, por mais que deixe o princípio da mediação da consciência, não cumpre o que se propõe, já que separa o conhecimento da verdade ao tomar uma postura que vê o conhecimento como método. Medo do erro, próprio da filosofia cartesiana, já é medo da verdade.

A filosofia deve se elevar sobre si mesma para se despojar desse falso problema que se apresenta na distinção de “eu e o mundo”. Na dialética hegeliana, fica claro que tanto o indivíduo (a consciência) quanto o mundo existem graças a um elemento que integra os dois e os unifica: o espírito. É necessário um desenvolvimento da consciência para a ciência, ou seja, um método que distinga a essência da aparência e configure conhecimento claro e evidente, ao mesmo tempo que edifica a consciência como consciência pensante, uma vez que é necessário que a consciência do absoluto seja entendida como consciência do sujeito. Ou, como diz o próprio Hegel (3, p.22-23): “tudo depende de que o verdadeiro não se aprenda e se expresse como substância, mas também e na mesma medida como sujeito”.

Logo, o nexos entre o “ser” e “pensar” não se deduz desde uma intuição intelectual, não é efeito de uma imediatez, senão precisamente da mediação e negatividade da consciência, cuja exposição [*Darstellung*] é a *Phänomenologie des Geistes*, mas também está presente no decorrer da filosofia da natureza, que chega ao processo vital orgânico do animal como necessidade *lógica* do conceito e cuja transição Hegel exprime do seguinte modo:

a natureza passou assim à sua verdade, à subjetividade do conceito, cuja objetividade é ela mesma a imediatez superada da singularidade, a universalidade concreta, de tal forma que o conceito foi colocado, que tem a realidade que lhe corresponde, tem o conceito como sua existência: o espírito (Hegel, 9, §376).

Se Descartes recorreu à teologia para colocar Deus diante do homem, para reconhecer o caráter pseudo-divino do homem, Hegel coloca a teologia diante da filosofia para reconhecer o caráter humano de Deus – isso é, percorre-se o caminho desde a natureza até o espírito para definir assim a racionalidade da subjetividade. O *cogito*, a consciência cética que duvida e segue um caminho metódico na dúvida, constituindo-se nesse processo, não é senão a autoconsciência humana da racionalidade, o ser concreto de sua existência: “o Espírito faz com que seu ser ali [*Dasein*] iguale a sua essência; é objeto de si mesma tal como é, e com isso supera-se o elemento abstrato da imediatez e a separação do saber e da verdade” (Hegel, 3, p. 39).

O círculo cartesiano que destaca Sosa (1996) é superado pela perspectiva hegeliana na medida em que mantém o argumento da primeira pessoa do internalismo (saber que **p**, onde **p** é conhecimento claro e evidente por meio da distinção metódica do *cogito* da essência e da aparência) e o argumento externalista da existência do mundo externo, sabendo que este é o causador de nossas crenças (sabemos que **p**, sim e só sim **q**, onde **q** é conhecimento de uma inteligibilidade do mundo veraz histórico que configura a crença que **p**).

Como consequência disso, para Hegel (3, p.68-81), o saber tem que se diferenciar da maneira simples e cotidiana de se referir aos objetos, pelo que implica um trabalho da consciência, ao mesmo tempo que o conteúdo desse saber não é propriamente produto real de uma consciência singular determinada, mas a autoconsciência da razão mesma, do mundo histórico em devir. Hegel consegue conciliar *internalismo* e *externalismo* mantendo a autoridade da primeira pessoa com base em critérios altíssimos para o que pode ou não pode ser considerado como conhecimento; ou melhor, Hegel constrói um *externalismo internalizado*, ao mesmo tempo que um *internalismo externalizado*. Nossas crenças estão desde o início mediadas por nossas razões e experiências, da mesma forma que as experiências são produto da razão e das crenças – a razão não sendo senão um conjunto ordenado de criações e experiências. Este é o círculo hegeliano (Hegel, 10, §574), que põe o universal como começo abstrato para colocá-lo como resultado do processo de negação imanente e determinada, universal concreto.

Então, como dar razão no início da razão? O problema que se enuncia e que está implícito na consideração anterior é o problema do começo/início [*Anfang*]. O começo/início [*Anfang*] é necessário, mas ao mesmo tempo impossível. Todo começo/início [*Anfang*] já implica uma mediação, uma pressuposição de “algo” (por isso, alguns pressupunham um método, como Descartes, por exemplo). Por isso, na Introdução da *Phänomenologie des Geistes*, fica claro que se parte do saber tal como

se manifesta para a consciência natural [*natürliche Bewußtsein*], para percorrer o mesmo caminho da formação da consciência. Agora, o imutável indeterminado, o absoluto, é quem em si mesmo se abre para ser apreendido em nós, pois é nosso patrimônio cultural e historicamente configurado, final do caminho da *experiência da consciência* e o início/começo [*Anfang*] do elemento do saber (lógico) (Hegel, 3, p.39). O começo/início [*Anfang*] já é o fim porque no fim já está o desenvolvimento do começo/início [*Anfang*], ou como diz o próprio Hegel:

o verdadeiro é somente esta igualdade que se restaura ou a reflexão no ser outro do eu mesmo, e não uma unidade originária como tal ou uma unidade imediata como tal. É o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem por princípio seu termo como seu fim e que só é real por meio de seu desenvolvimento e de seu fim (Hegel, 3, p. 23).

A unidade entre crenças, razões e experiências manifesta na imanência da relação sujeito-objeto é dada pela imanência do espírito, por isso se torna científica a análise dos fatos da consciência, não pela indubitabilidade da consciência (como em Schulze), mas pela totalidade do movimento que contém os momentos essenciais da consciência, ou seja, a sistematicidade que se apresenta no trânsito de uma figura para outra.

A filosofia é busca do absoluto através do concreto, por isso o pensamento inicia/começa [*Anfang*] com a não-filosofia, com o pensamento comum e na certeza sensível dos órgãos – de onde vem a tendência da consciência de *ir além* de si mesma, como na metafísica, por exemplo, que faz com que o saber tenha de se apresentar como manifestação e como negação desse saber (Hegel, 3, p. 74). Ao contrário do ceticismo cartesiano, no ceticismo filosófico de Hegel, a consciência deve superar-se a si mesma na abordagem e experiência do fenômeno (do conteúdo mental), de onde vem a solução para a contraposição entre a consciência natural [*natürliche Bewußtsein*] e a consciência filosófica [*philosophisches Bewußtsein*]. Isso é o que Hegel chama de ceticismo consumado ou dialética:

o caminho da consciência natural que luta para chegar ao verdadeiro saber ou como o caminho da alma que percorre a série de suas configurações como tantas outras estações de trânsito que sua natureza traça, depurando-se assim até se elevar ao espírito e chegando, através da experiência completa de si mesma, ao conhecimento do que em si mesma é (Hegel, 3, p. 72).

A dialética é uma experiência de formação [*Bildung*] da consciência, uma amostra de como o singular se desenvolve até chegar ao universal, movimento intrínseco nela que lhe manifesta sua natureza histórica e espiritual. Agora, a experiência da consciência é a dor do negativo, é a não correspondência entre

sujeito e objeto em si, um desprendimento, uma separação da vida natural da consciência (Hegel, 3, p.72). O que Hegel quer dizer é que o homem que só conhece por meio de sua consciência deve acessar o conhecimento do absoluto, avaliando e depurando-se de suas próprias manifestações psicológicas. Isto é, ao ter experiência de suas próprias limitações, pode realizar uma síntese entre esta consciência e a contradição entre sujeito e objeto:

Este caminho tem para ela um significado negativo e o que é a realização do conceito vale para ela como a perda de si mesma, já que por este caminho perde sua verdade. Podemos ver nele, portanto, o caminho da dúvida ou mais propriamente o caminho do desespero [...] a dúvida é aqui, a penetração consciente da não-verdade do saber que se manifesta (Hegel, 3, p. 72).

Segundo Hegel, ao negar algo, gera-se uma experiência dessa não verdade, e, consumindo-se essa limitação, produz-se uma mudança na relação sujeito-objeto – daí o caráter ascendente do movimento e formação da consciência natural [*natürliche Bewußtsein*] para o saber absoluto. Assim, a necessidade do impulso imanente da consciência implica superar sua própria limitação singular.

O ceticismo é então para Hegel uma figura da autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], um momento significativo no relacionamento com o conhecimento do Outro como si mesmo (da relação entre as consciências) e, como tal, momento (real) da liberdade de pensamento, já que revela o multiplamente determinado [*vielfach bestimmten*] no mundo das crenças e razões, sendo então, por isso, a certeza de sua liberdade de pensar (Hegel, 3, p.158-161). A consciência cética se eleva como a negação do outro, vê-se ela mesma no outro e se torna uma negação autoconsciente, ou autoconsciência como negações sobre negações, assim que se erige como *medium* universal do existente (a pauta do existente). Assim, as formas colidem entre si e, ao mesmo tempo que não se reconhecem como uma e a mesma coisa com o indeterminado absoluto que a consciência coloca como o outro de si, duplicam-se no seu interior e, com isso, manifesta-se seu caráter limitado enquanto figura. Esse seu movimento negativo [*negative Bewegung*] é a dialética ou consumação desse mesmo ceticismo da consciência, na qual o conceito é a diferença que se encontra no seu interior, autoformando-se e gerando seus graus de diferenciação. Isso quer dizer o trânsito para a outra nova figura da autoconsciência livre que se aproxima à infinitude (Hegel, 3, p. 161-163).

Em suma, Hegel assume o desafio cético de modo contundente, o entende desde a história da filosofia como figura da consciência, mas, sobretudo, como inteligibilidade racional presente no desenvolvimento do *dialético*, do *lógico*, ao mostrar a negatividade da razão e, por isso, ele é entendido como exigência de sua

consumação.

Considerações finais

O ceticismo antigo marcou um modo de considerar as possibilidades do conhecimento e deixou em xeque o ímpeto teórico da filosofia. Certamente, significa um desafio para a tradição e foi central no surgimento da modernidade, onde o debate acerca das potencialidades e limitações do conhecimento mobilizou a reflexão tanto de Descartes como de Hegel, os quais assumiram o trabalho crítico do pensamento ao questionar o modo ingênuo e imediato para justificar nossas crenças ante o mundo externo e ante a potencialidade do sujeito epistêmico. Contudo, ainda com os nexos entre suas filosofias, no tocante à centralidade do sujeito e do valor da razão, o modo como respondem aos *tropos* [*tropoi*] céticos (de Agripa) vai os distinguir em relação os critérios de conhecimento.

Quadro #1: Comparação dos Tropos Céticos em Descartes e Hegel

Tropos Céticos	Descartes	Hegel
Diversidade de Sistemas	Método de Conhecimento a partir de um sujeito de enunciação universal que é o <i>cogito</i>	Movimento dialético da totalidade (“O todo é o verdadeiro”)
Regressão ao infinito	Falibilismo, Coerentismo e Fundacionismo	Fundacionista dinâmico, coerentismo, falibilismo
Relação	<i>Cogito</i>	Experiência da consciência
Axioma e Hipóteses	a) <i>Cogito</i> b) Método: Dúvida c) Deus	a) Espírito Absoluto b) Dialética c) Consciência
Prova Circular	(i) Posso saber com certeza que (p), somente se primeiro sei com certeza que (q). (ii) Posso saber com certeza que (q), somente se primeiro sei com certeza que (p).	(i) Posso saber com certeza que (p), somente se primeiro sei com certeza que (q).

Fonte: Elaboração própria.

Enquanto, para Descartes, o ponto de partida é o questionamento da veracidade dos dados fornecidos pelos sentidos, sem remeter-se diretamente à tradição do ceticismo antigo, Hegel, por outro lado, abordou diretamente a tradição desde a história da filosofia e, em um claro debate com o surgimento de sua crítica na ordem do contexto intelectual alemão, o comparou com o ceticismo antigo, encontrando nele o ímpeto inerente da negatividade da razão. O intelectual francês procurou um método único e a partir do princípio indubitável do *cogito*, enquanto o intelectual alemão sustentou que o movimento da totalidade conecta imanentemente objeto e sujeito do conhecimento, de tal maneira que não é impossível formular antecipadamente um método sem antes pressupor como verdadeiras as próprias projeções contidas em tal instrumental. Descartes consegue formular a validade da “autoridade da primeira pessoa”, mas mantém um argumento teológico para sustentar a objetividade do conhecimento. Por isso, Hegel valorizou o esforço, mas criticou o fato de considerar “transparentes” os conteúdos mentais para a consciência, já que, para ele, é na mesma experiência da consciência que se revela sua figura cética. Isso significa dizer que muitas de nossas crenças vêm do mundo histórico, pelo que a autoridade epistêmica obedece a um “*nós*” que é *em si e para si*, o que Hegel denominou como espírito, onde se apresenta a identidade *pura (lógica)* entre “ser” e “pensar”.

Referências Bibliográficas

- BISNETO, O. C. Hegel e o Problema do Ceticismo. *Saberes*, v.3, p. 134-150, 2010.
- DESCARTES, R. *Discurso Sobre o Método*. Petrópolis: Editora Vozes. 2008.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp. 2008a.
- _____. *Objeciones Hechas por Personas muy Doctas Contra las Presedentes Meditaciones, con las Respuestas del Autor*. Madrid: Closas Orcoyen, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. Werke Band 2 (Jenaer Schriften). Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Werke Band 3. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (I)*. Werke Band 8. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (II)*. Werke Band 9. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (III)*. Werke Band 10. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (II)*. Werke Band 19. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1971.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (III)*. Werke Band 20. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1971.
- MARÍAS, J. *História Da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- QUISPE, H. Descartes y el Escepticismo. *Revista Areté*, v. 8, n. 2, p. 293-307, 1996.
- PIULATS RIU, O. Dialéctica y Escepticismo en Hegel. *Connvivium*, n. 14, 2001.
- SOSA, E. Cómo Resolver la Problemática Pirrónica: Lo que se Aprende de Descartes. *Teorema*, v. 16, n.1, p. 7-26. 1996.
- STROUD, B. El problema del mundo externo. In: *El Escepticismo Filosófico y su Significación*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1991.

Crise do Estado-nação e onda populista: um olhar a partir a Teoria Crítica

Maikon C. S. Scaldaferro *

Recebido em agosto de 2025. Aceito em outubro de 2025.

Resumo: Desde 2016, se tornou recorrente nos meios de comunicação o alerta de que uma “onda populista” ganha força em eleições por todo o mundo. Se, por um lado, a imprensa e um amplo número de intelectuais enxergam essa suposta “onda populista” como uma ameaça à democracia, há os que veem este momento como uma oportunidade para salvar a democracia do seu colapso. Esta é a visão da filósofa Chantal Mouffe. Em nosso texto, rejeitamos a perspectiva de Mouffe e buscamos apresentar um diagnóstico crítico do cenário atual que leve a sério a relação entre a crise do Estado-nação e a onda populista. Na primeira parte do nosso artigo, buscamos delimitar o que vem sendo chamado de “populismo”, além disso, investigamos se há evidências de que exista uma onda populista. Em um segundo momento, discutimos a proposta de Mouffe de um “populismo de esquerda” para salvar a democracia. Na terceira parte, mostramos como a teoria crítica nos permite entender a relação entre a onda populista e a crise do Estado-nação. Por fim, defendemos que a teoria crítica ajuda a compreender os limites da abordagem de Mouffe e, além disso, discutimos o futuro da onda populista. Podemos dizer que este artigo contribui para a literatura ao relacionar a crise do Estado-nação com a “onda populista”, oferecendo uma análise crítica da proposta de populismo de esquerda formulada por Mouffe.

Palavras-chave: Estado-nação; Populismo; Democracia; Teoria crítica.

Abstract: Since 2016, the warning that a “populist wave” is gaining strength in elections around the world has become recurrent proposition in the media. While the press and a significant number of intellectuals perceive this supposed “populist wave” as a threat to democracy, there are those who view this moment as an opportunity to save democracy from its collapse – this is the perspective of philosopher Chantal Mouffe. In our text, we reject Mouffe’s viewpoint and aim to present a critical diagnosis of the current scenario that takes the relationship between the crisis of the Nation-State and the populist wave seriously. In the first part of our article, we attempt to define what is “populism” and we investigate whether there is evidence of a populist wave. Subsequently, we discuss Mouffe’s proposal for a “left-wing populism” to save democracy. In the third part, we demonstrate how critical theory allows us to understand the relationship between the populist wave and the crisis of the Nation-State. Finally, we argue that critical theory helps to comprehend the limitations of Mouffe’s approach, and furthermore, we discuss the future of the populist wave. We can say that this article contributes to the literature by linking the crisis of the Nation-State to the populist wave, offering a critical analysis of the left-wing populism proposal put forward by Mouffe.

Keywords: Nation-state; Populism; Democracy; Critical theory.

* Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, (UERJ). Atua como professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFES). E-mail: maikon.scaldaferro@ifes.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0983-2917>.

Introdução

Um mês após o Brexit, mais precisamente em fevereiro de 2016, o *Financial Times* publicou uma reportagem em que relatava que Donald Tusk, presidente do conselho europeu, estava preocupado com a possibilidade de uma “onda populista” que se espalharia pela Europa, ameaçando a própria existência da União Europeia (Barker, 2016). No final daquele ano, o colunista do *Washington Post*, Adam Taylor, publicou um texto com o título *A onda populista que virou 2016 de cabeça para baixo*. O texto abordava eventos marcantes daquele ano como a eleição de Donald Trump nos EUA e o Brexit. Taylor identificava esses episódios como a manifestação de uma onda populista (Taylor, 2023). Também em 2016, Lucy Williamson, repórter da BBC, ao cobrir as eleições presidenciais francesas, publica uma reportagem com um título sugestivo *A onda populista chegará na França?* (Williamson, 2023). Nos anos que se seguiram, os termos “populismo” e “onda populista” se tornaram recorrentes tanto na imprensa quanto no mercado editorial, com a publicação de *best-sellers* que propunham desvendar a onda populista. Um dos autores que se tornaram bem populares com esse tipo de publicação foi Yascha Mounk com *O povo contra a democracia*. Em 2021, após Joe Biden vencer Donald Trump nas eleições presidenciais dos EUA, Mounk escreveu um artigo para o *Atlantic*, sugerindo que a onda populista havia atingido o seu pico. “Se há alguns anos o quadro parecia quase ininterruptamente sombrio, agora surgem no horizonte distintas manchas de esperança”, afirmou Mounk (2021). Com a eleição de Trump em 2024, demorou apenas três anos para a avaliação de Mounk se mostrar equivocada.

Apesar da onda populista ter se tornado um tema recorrente na esfera pública, na maioria das vezes não há uma clareza conceitual com o uso desse termo. Afinal, o que se tem entendido por populismo e “onda populista” no debate contemporâneo? Esse é o assunto que abordaremos na primeira parte do nosso artigo. Além disso, discutiremos se há evidências empíricas que apontam de fato para a existência de uma onda populista. A discussão sobre a onda populista tem sido marcada por um temor de que ela seria uma ameaça à democracia. Não é o que pensa Chantal Mouffe. Ela vê na estratégia populista um caminho para “salvar a democracia”. Na segunda parte desse artigo, discutiremos em que consiste essa proposta da filósofa belga. Na terceira parte do nosso artigo, investigaremos como a crise do Estado-nação se configura como uma condição de possibilidade para a assim chamada onda populista. O diagnóstico habermasiano dessa crise é o ponto de partida para nossa discussão. Acreditamos que a teoria crítica de Habermas, mesmo com suas limitações, é um caminho para entendermos: a) a relação entre onda populista e crise do Estado-nação; b) por que a proposta de Mouffe é inconsistente; c) o futuro

da onda populista.

Nossa contribuição consiste em articular a análise da chamada “onda populista” a partir da crise do Estado-nação. Para isso, empregamos o termo de forma delimitada, tal como aparece no debate público recente, sobretudo na imprensa e entre intelectuais que identificam o fenômeno como ameaça às democracias liberais. Assim, entendemos “onda populista” como a ascensão, nesta década, de partidos e lideranças políticas cujas práticas colocam em risco as instituições da democracia representativa, tendo o Brexit e a eleição de Donald Trump como marcos históricos decisivos. Não discutimos aqui usos passados do termo “populismo”, nem buscamos elaborar uma revisão bibliográfica abrangente do conceito. Nosso objetivo é, em vez disso, contrapor-nos à proposta normativa de Chantal Mouffe de um populismo de esquerda, mostrando que, ao se ignorar a historicidade e os limites democráticos da noção de nação, corre-se o risco de propor soluções que reproduzem os mesmos impasses que pretendem superar.

Onda populista: da esfera pública ao debate teórico

Desde 2016, termos como “ascensão populista” e “onda populista” se disseminaram na esfera pública, seja por meio dos jornais ou de publicações acadêmicas. Dois eventos foram decisivos para o diagnóstico de que uma onda populista estava se espalhando pelas democracias liberais: o Brexit e a eleição de Donald Trump. Os bons resultados da extrema direita em eleições em diversos países europeus, bem como a eleição de Bolsonaro em 2018 no Brasil, foram interpretados como eventos que confirmariam essa tendência populista. Todavia, as advertências sobre uma onda populista antecederam ao Brexit e às eleições de Trump. No início dos anos 2000, eram feitos diagnósticos da chegada dessa onda na Suíça, Países Baixos, Dinamarca, Suécia, França e Alemanha (Todorov, 2020). Em 2017, o *Dicionário de Cambridge* escolheu “populismo” a palavra do ano (Moffitt, 2020).

O conceito de populismo sempre foi controverso. Em um contexto mais recente, ele foi usado para:

descrever presidentes de esquerda na América Latina, partidos opositores de direita na Europa, e ambos candidatos presidenciais de esquerda e de direita nos Estados Unidos [Sanders e Trump]. Mas embora o termo tenha grande apelo para muitos jornalistas e leitores, seu uso amplo também cria confusão e frustração (Mudde; Kaltwasser, 2017, p.1, tradução nossa).

Aqueles que criticam o uso do termo populismo afirmam que ele serve mais

para atacar adversários políticos do que para descrever um fato. Além disso, o conceito seria vago demais, fazendo com que qualquer político fosse denominado “populista” (Mudde; Kaltwasser, 2017). Ao longo da história, a expressão “populismo” foi usada para designar experiências políticas tão distintas que a tentativa de traçar semelhanças entre o populismo no século XIX na Rússia czarista e a eleição de Donald Trump carece de utilidade analítica, dada a distância histórica e contextual entre os fenômenos. Além disso, esse exercício intelectual não é útil para compreender o fenômeno político contemporâneo que a esfera pública insiste em chamar de “populismo”. Para nós, é mais interessante entender o que fazem e dizem esses líderes políticos chamados de populistas.

Autores como Eatwell e Goodwin (2020) defendem que o populismo é uma “ideologia fraca”. No entanto, não há um consenso acerca da natureza do “populismo”, isto é, se de fato ele é uma ideologia política ou outra coisa. Moffit (2020) lista três abordagens acerca da natureza do populismo. A primeira considera o populismo uma ideologia política, ou seja, ser populista é defender um conjunto de crenças e valores. O populismo então disputa o poder político com outras ideologias, tais como o liberalismo, o conservadorismo, o socialismo, dentre outras. A segunda abordagem considera o populismo uma estratégia, isto é, um meio para alcançar o poder e assegurar a hegemonia política. Nessa abordagem, o populismo se torna uma ferramenta que pode ser apropriada por distintas ideologias políticas. A terceira abordagem vê o populismo como um “discurso-performance”. Nesse sentido, o populismo seria uma linguagem que tem efeitos diretos no funcionamento da política. E aqui, quando se fala de linguagem, está se falando também da linguagem não-verbal, como gestos, forma de se vestir, imagens e símbolos. Tal linguagem serve para fixar as identidades políticas, definindo quem é o “povo” e quem é “elite”. Sendo que, por meio do discurso-performance populista, um político pode se colocar como aquele que está ao lado do povo. No entanto, esse discurso-performance não visa instigar uma “luta de classes”, visto que o populista não almeja derrubar de fato as elites (Moffit, 2020).

Independentemente de concordarmos ou não com a abordagem de Eatwell e Goodwin (2020), que consideram o populismo uma ideologia, para nós, este estudo sobre populismo é útil para compreendermos os personagens políticos desse início de século que têm sido denominados populistas. Isto porque quando os autores descrevem as características dessa suposta ideologia, eles estão no fundo descrevendo o que faz um populista. Julgamos que a proposta dos autores é uma bússola eficiente para termos algum direcionamento na hora de identificar o que há em comum entre grupos e atores políticos tão distintos. Adotaremos essa definição

de populismo dos autores Eatwell e Goodwin. No entanto, ressaltamos que ela é adequada para falarmos exclusivamente do atual momento político. Não se trata de uma definição ampla que pretende englobar todos os políticos e movimentos políticos que foram denominados populistas ao longo da história. Quais seriam então as características do populismo identificadas por esses autores? O que faz um populista?

É uma característica do populismo um apelo à *vontade popular* em detrimento das instituições políticas. O populista diz que é preciso devolver a política para o povo, e com isso, ele deprecia as instituições da democracia representativa. Estas são apresentadas como um empecilho à vontade popular, cabendo então ao populista contornar os limites impostos por elas. O populismo faz uma *defesa do homem “comum”*. O populista se apresenta como aquele que foi chamado para atender aos interesses do homem “comum”, das “pessoas simples”. O homem “comum” representa para o populismo a “essência” do povo, de modo que o próprio líder populista procura se apresentar como um homem “comum” em suas aparições públicas. Pouco importa que ele seja um bilionário, como Donald Trump, ou um ex-militar há décadas na política, como Bolsonaro. O objetivo é mostrar falas e trejeitos que remetam ao *ethos* daquele homem “comum”. Tudo em uma versão bem estereotipada. O populista se apresenta como aquele que está comprometido com um *combate às elites corruptas*. Estas constituem o *establishment*, termo que se popularizou entre líderes populistas e seus apoiadores. Estas elites corruptas estariam na burocracia das instituições do Estado de direito, nos partidos políticos tradicionais, nas universidades, na imprensa e em determinados setores do mercado. O populismo tem uma relação simbiótica com o *nacionalismo*. O populista diz que suas ações são em nome da nação. Compreender o povo como nação significa compreender que ele representa um grupo de indivíduos que possuem uma história, uma identidade e uma missão em comum. A defesa do nacionalismo feita pelo populista se dá por meio de uma constante oposição ao “não-nacional”. Daí vemos duas típicas consequências do discurso nacionalista-populista: 1) Uma rejeição à globalização bem como às organizações transnacionais (ONU, OMS, OIT, Mercosul, Greenpeace, dentre outras); 2) Uma rejeição aos imigrantes, alimentando então o medo e o ódio contra estes que representariam uma perigosa ameaça à identidade nacional.

Todorov observava que o vínculo entre nacionalismo e populismo continua apontando para desdobramentos perigosos. Em 2007, populistas dos Países Baixos propuseram a proibição do Alcorão. Na Dinamarca, o “Partido do Povo” pedia “Dinamarca para os dinamarqueses”. Na Suíça, a “União Democrática de

Centro” associava a imagem dos imigrantes às ovelhas negras. Já na Suécia, vários nacionalistas islamofóbicos chegaram ao parlamento em 2010. Na Hungria, o partido *Jobbik* difundia uma propaganda xenófoba. Na França e Alemanha, os populistas já vinham avançando nas eleições bem antes de Trump e o Brexit. Em 2009, partidos e movimentos populistas de direita de diferentes países se reuniram e formaram uma liga: A “Aliança dos Movimentos Nacionais Europeus” (Todorov, 2012). É avaliando essa experiência europeia que Todorov conclui: “xenofobia e a rejeição aos imigrados estão no âmago da ideologia populista” (Todorov, 2012, p. 158). Nesse ponto, é importante destacar que até em países com um baixo índice de imigração, o populismo de direita é capaz de explorar o medo dos imigrantes. É o que vimos no Brasil nos últimos anos, quando haitianos e depois venezuelanos passaram a ser tratados como “ameaça nacional” por lideranças políticas de direita.

Vitórias eleitorais de políticos como Trump e Bolsonaro são muitas vezes utilizadas para indicar a existência da “onda populista de direita”. No entanto, essas vitórias podem ser uma mera evidência anedótica. Haveria alguma evidência empírica de que há uma “onda populista”? Acreditamos que sim. Przeworski (2019) faz uma compilação de dados na qual mostra que desde a década de 80 houve um aumento significativo de votos em partidos da direita populista, chamada por ele de direita radical. Os dados são referentes aos países da OCDE e da Europa Ocidental. No final dos anos 90, até houve uma tendência de queda, mas desde então os números só têm sido favoráveis à direita populista, como podemos ver na **figura 1**.

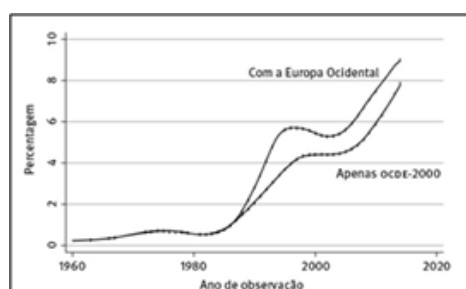


Figura 1: Média de apoio à direita radical, por ano.

Todavia, a constatação da existência da onda populista não nos dá a dimensão do seu tamanho e duração. Tanto superestimá-la quanto subestimá-la parecem posições precipitadas. Como bem observa Przeworski (2019), apesar dessa tendência favorável ao populismo de direita, dos países desenvolvidos, somente nos EUA um líder populista chegou ao cargo máximo do executivo. De modo que a tendência apresentada no gráfico acima representa o sucesso eleitoral da direita populista na disputa por cargos do legislativo.

Populismo para salvar a democracia?

A onda populista é o ponto de partida da discussão de Chantal Mouffe em seu livro *Por um populismo de esquerda*. A filósofa está convencida de que é necessário um populismo de esquerda para reestabelecer a política democrática. Para Mouffe, estaríamos vivendo em uma era “pós-democrática”. Reestabelecer a democracia seria o primeiro passo rumo ao aprofundamento da política democrática, o primeiro passo rumo a isso que Mouffe chama de “democracia radical”. Não obstante, a filósofa não se esconde atrás de uma suposta neutralidade, seu objetivo é apontar caminhos para a esquerda política alcançar os espaços de poder do parlamento e do poder executivo (Mouffe, 2019, p. 29).

Assim como Eatwell e Goodwin, Mouffe entende que a ascensão do populismo de direita está intrinsecamente relacionada com a crise da democracia. A filósofa estabelece que o marco inicial desta crise é o *thatcherismo*. A primeira-ministra britânica Margaret Thatcher teve um governo marcado pela sistemática redução de direitos sociais. Mas além dos ataques ao *Welfare State*, a gestão da primeira ministra promoveu uma significativa deflação da democracia. O discurso político que apela para valores como igualdade, soberania popular e cooperação foi suprimido da sua gestão. A título de exemplo, ficou famosa a frase da primeira ministra que, inspirada por Hayek, disse que “a sociedade não existe, só indivíduos e famílias”. Mais do que implementar uma série de políticas inspiradas em economistas neoliberais, Thatcher, na leitura de Mouffe, conseguiu firmar uma “hegemonia neoliberal”. Essa hegemonia se vê em ao menos três pontos: 1) as políticas neoliberais de Thatcher passaram a influenciar governos em todo o mundo; 2) a compreensão de mundo neoliberal se expande de tal modo que o próprio vocabulário do neoliberalismo passa a impregnar o debate público; 3) os próprios partidos de esquerda aderem a vários pontos da agenda neoliberal. Consciente da hegemonia que ajudou a construir, Thatcher chegou a mencionar que uma de suas maiores conquistas foi Tony Blair e o Novo Trabalhismo. Para ela, o primeiro-ministro do partido trabalhista deu continuidade a uma série de políticas do *thatcherismo* por reconhecer a superioridade dessas propostas e a defasagem das propostas dos tradicionais partidos de esquerda. Thatcher tinha consciência que havia puxado a esquerda mais para direita (Mouffe, 2019, p. 61).

Para Mouffe, essa hegemonia neoliberal teria conduzido diferentes países a um contexto de pós-democracia. E isto significa que dois pilares da política democrática foram abandonados: a igualdade e a soberania popular. Em vez da participação do “povo”, ocorre então um processo no qual cada vez mais as decisões políticas estão sujeitas às interferências das corporações e ao arbítrio dos tecnocratas. O “povo”

passa a ser caracterizado como uma ameaça às decisões supostamente técnicas. Essa exclusão do povo das decisões políticas estaria agora cobrando o seu preço. Diferentes grupos sentem que não foram beneficiados pela hegemonia neoliberal e pela globalização. As demandas dos cidadãos cresceram de uma forma que o sistema político não conseguiu responder. E, nesse contexto de crise, aparece o populismo de direita. Este promete retirar o poder das elites do sistema político para devolvê-lo ao povo. Eatwell e Goodwin (2020) argumentam que, embora populismo apele para a ideia de “povo”, seus objetivos são antidemocráticos, visto que o populista busca enfraquecer as instituições da democracia representativa. Isso fica claro nos ataques dos populistas contra os outros poderes, buscando assim enfraquecer a legitimidade do legislativo e do judiciário frente à opinião pública. Talvez o exemplo mais caricato disso seja o do ex-presidente do Brasil, Jair Bolsonaro. Durante o seu mandato, o presidente não hesitou em comparecer a atos de seus apoiadores pedindo o fechamento do Supremo Tribunal Federal. Seu comparecimento a esses eventos ocorria sempre de maneira espetacular, por exemplo, andando à cavalo, moto ou até sobrevoando os atos com um helicóptero. Já durante as eleições, ele estimulou seus seguidores a não acreditarem na lisura do processo eleitoral, desferindo ataques contra o Tribunal Superior Eleitoral.

O populismo de direita também apresenta uma forte tendência antiliberal, pois menospreza princípios do liberalismo político, tais como o respeito às liberdades individuais e aos direitos humanos. Isso fica nítido quando os populistas de direita dirigem ataques às minorias sociais (negros, mulheres, população LGBTQIA+, imigrantes). Nesse ponto, é curioso notar o posicionamento de populistas como o presidente húngaro. Orbán admite publicamente que almeja instituir na Hungria uma democracia não-liberal, fundada no solo da “nação”, da “tradição” e do “cristianismo” (Eatwell; Goodwin, 2020, p. 9).

Mouffe caracteriza o estágio atual de crise da hegemonia neoliberal como um “momento populista”. Para a autora, uma *estratégia populista* deve ser utilizada para enfrentar o populismo de direita. Nesse ponto, uma estratégia populista adotada pelos partidos de esquerda seria o caminho para: 1) vencer eleições e ocupar os espaços formais de poder; 2) superar a condição pós-democrática; 3) radicalizar a democracia, aprofundando assim os mecanismos de participação popular.

Mas em que consistiria essa estratégia “populista de esquerda” proposta por Mouffe? O populismo de esquerda, tal como o populismo de direita, deveria recorrer a uma linguagem de conflito entre “nós” e “eles”, sendo nós o “povo” e eles as “oligarquias”. Importante salientar que Mouffe não toma a noção de “povo” como um dado sociológico. Povo é uma ideia que tem que ser construída politicamente,

ou seja, a noção de que pertencemos a um “nós” precisa ser construída por uma mobilização dos sujeitos na esfera pública. Um populismo de esquerda deveria mobilizar os sujeitos por meio da ênfase nas injustiças sociais. Sendo assim, esse “nós” diz respeito a todos aqueles que sofreram prejuízos com a hegemonia neoliberal, se sentindo excluídos tanto do poder político quanto da economia. Já o “eles” diz respeito às oligarquias que, ocupando posições de poder no Estado e no Mercado, puderam se beneficiar da hegemonia neoliberal, concentrando riquezas e poder político. Vemos então que uma estratégia populista de esquerda não deveria enfatizar a busca por consenso entre grupos com interesses divergentes, mas sim o conflito entre esses grupos.

Mouffe entende que a estratégia do populismo de esquerda não deve ser baseada em uma oposição aos princípios liberais da democracia representativa, tais como: direitos individuais, tripartição dos poderes, representação política e liberdade de imprensa, credo e opinião. Para a filósofa, o principal problema das democracias existentes é a não efetivação desses princípios. Ademais, a hegemonia neoliberal teria feito com que dois princípios fundamentais da política democrática perdessem espaço no debate público: a igualdade e a soberania popular. Deste modo, o populismo de esquerda deveria mobilizar o povo apelando para esses dois princípios, além, é claro, de apelar para uma real efetivação dos outros princípios. Mouffe ainda destaca que a demanda por igualdade deve tomar como referência tanto as desigualdades de ordem econômica quanto as desigualdades denunciadas pelos assim chamados “novos movimentos sociais”, ou seja, as desigualdades de gênero e raça manifestas, por exemplo, no racismo, no machismo e na LGBTfobia. Mouffe vê alguns incipientes usos da estratégia populista em campanhas como a do *Podemos* na Espanha, *Die Linke* na Alemanha, o “Bloco de Esquerda” em Portugal e *La France Insoumise* de Jean-Luc Mélenchon.

Um dos pontos mais comprometedores da abordagem de Mouffe é o modo como a filósofa analisa a questão do nacionalismo. Mouffe sustenta que a estratégia populista de esquerda não pode abrir mão da ideia de “nação”. Nas palavras da filósofa, “a luta hegemônica para recuperar a democracia começa no nível do Estado-nação” (Mouffe, 2019, p. 112). Ela salienta como a concepção de “nação” é capaz de instigar afetos nos indivíduos, alimentando assim o sentimento de um pertencimento a essa coletividade amorfa denominada “povo”. Assim, para ela,

uma estratégia populista de esquerda não pode ignorar o forte investimento libidinal em ação nas formas nacionais – ou regionais – de identificação e seria muito arriscado abandonar esse terreno para o populismo de direita (Mouffe, 2019, p. 113).

Mouffe não ignora o fato de que a ideia de nação serviu, nas últimas décadas, aos nacionalismos mais extremos, excludentes, violentos e, por conseguinte, antidemocráticos. Para o populismo de esquerda não cair nesse tipo de nacionalismo, ela oferece como remédio promover “os melhores e mais igualitários aspectos da tradição nacional” (Mouffe, 2019, p. 112). Mouffe vê na ideia de “consciência nacional” um potencial agregador e capaz de revigorar a democracia. Um caminho diferente é percorrido pela teoria crítica. Autores como Habermas e Honneth preferiram destacar o potencial explosivo que a ideia de nação tem para a democracia. Além disso, a análise que eles realizam da crise do Estado-nação nos fornece um caminho interessante para alcançarmos uma melhor compreensão da onda populista, como veremos a seguir.

Crise do Estado-nação

Para nós, qualquer tentativa de explicar a “onda populista” não pode ignorar o contexto de crise do Estado-nação. Mas o que é exatamente essa crise? Habermas inicia sua análise teórico-crítica da crise do Estado-nação na década de 80, ao desenvolver o conceito de “patriotismo constitucional”. Na época, o filósofo frankfurtiano tecia críticas ao que ele denominou de “tendências apologéticas” de certos historiadores do nazismo. Habermas denunciava o crescimento de uma historiografia comprometida com a reconstrução de uma unidade e identidade cultural para a Alemanha, mas que perigosamente flertaria com o esquecimento ou atenuação da experiência nazista ao recuperar narrativas heroicas do passado germânico. Mas além de denunciar o revisionismo histórico desses historiadores, a discussão habermasiana é sobre os perigos de um renascimento daquele nacionalismo que permitiu a ascensão de Hitler. Nesse contexto ele afirma:

O único patriotismo que não nos aliena do Ocidente é um patriotismo constitucional. Uma ligação, apoiada em convicções, aos princípios constitucionais universalizantes só pôde, infelizmente, formar-se na nação cultural dos alemães depois – e através – de Auschwitz (Habermas, 1989, p. 27).

Habermas, mais do que propor um “patriotismo constitucional”, está afirmando que este já despontou na sociedade alemã. Na década de 1990, em textos discutindo o futuro da Europa e da União Europeia (Habermas, 2018), o patriotismo constitucional tem um caráter de “dever ser”, ou seja, o patriotismo constitucional aparece como uma instituição que precisa ser construída frente à possibilidade de desintegração do Estado-nação. Para avançarmos nessa discussão, é preciso esclarecer o significado moderno do conceito de nação, bem como sua relação com

o Estado democrático de direito.

Benedict Anderson, um dos principais estudiosos do surgimento do Estado-nação, definiu nação como “uma comunidade política imaginada”:

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (Anderson, 2008, p. 32).

A nação é também uma comunidade limitada, ou seja, ela pressupõe sempre a existência de um outro, o estrangeiro, aquele que não faz parte da nação. Por fim, a nação também é soberana, isto é, ela detém o poder legítimo dentro do seu território, não devendo se submeter a outras nações ou a grupos que reclamam para si o poder. A soberania da nação é exercida por meio do aparato estatal, não existe soberania nacional sem Estado. Daí a ideia de Estado-nação, um Estado que exerce o poder político em nome de uma comunidade imaginada, e não em nome de Deus ou de uma dinastia.

Mas o que limita quem faz parte ou não dessas comunidades imaginadas? Quais elementos fazem dos indivíduos partes de uma nação? Anderson mostra que a “consciência nacional” não é o resultado de um “vínculo natural”, mas sim um fenômeno histórico que emerge no século XVIII. A nação é antes de tudo uma “tecnologia social” que permite a governos e líderes políticos unificarem populações distintas em torno de uma identidade coletiva. E essa identidade é forjada por meio da identificação de traços culturais comuns, a institucionalização de uma língua oficial, a existência de uma imprensa e literatura que reverencia essa coletividade, a construção de uma simbologia nacional e a construção de uma narrativa histórica que enaltece as conquistas nacionais. O trabalho dos historiadores e a implementação de uma educação universal foram fundamentais para o advento da “consciência nacional”. No século XIX, por exemplo, os britânicos começaram a tentar produzir essa “consciência nacional” nas colônias. Thomas Macaulay, político britânico e presidente do Comitê de Educação de Bengala, julgava que a implementação de um sistema educacional britânico na região criaria “uma classe de pessoas, indianas no sangue e na cor, mas inglesas no gosto, na opinião, na moral e no intelecto” (Anderson, 2008, p. 137). Todavia, a construção de uma identidade nacional não deve ser vista ingenuamente como um processo que se dá por vias exclusivamente comunicativas, no qual um consenso sobre “quem somos nós” é construído de maneira livre. Via de regra,

[...] os Estados nacionais não se desenvolvem de forma pacífica a partir de etnias vivendo isoladamente, mas conquistam regiões vizinhas, tribos,

subculturas, comunidades de idioma e religião. Na maioria das vezes, novos Estados nacionais surgem às custas de “povos inferiores” assimilados, reprimidos ou marginalizados. A formação de Estados nacionais ocorrida sob a chave etnonacional foi quase sempre acompanhada por rituais sanguinários de purificação e sempre submeteu novas minorias a novas repressões. Na Europa do final do século XIX e do século XX, ela deixou para trás os vestígios cruéis da emigração e da expulsão, da deportação violenta, da privação dos direitos e do extermínio físico – até chegar ao genocídio. Depois de alcançada a emancipação, com bastante frequência, os perseguidos transformam-se eles mesmos em perseguidores (Habermas, 1998, p.110).

O advento das nações modernas está associado ao declínio de um outro “sistema cultural” capaz de gerar uma identidade coletiva, a saber, a religião (Cf. Anderson, 2008; Habermas, 2018). Isso não significa o “fim das religiões”, mas a dissolução das sociedades tradicionais que organizavam todos os aspectos da vida social a partir de uma cosmovisão religiosa. Nesse sentido, com a ideia de “pertencimento a uma nação” foi “possível criar um vínculo solidário entre pessoas que até então eram estranhas umas para as outras” (Habermas, 2018, p. 203). Por outro lado, o declínio do poder integrador das religiões afetou a própria legitimidade do poder político, visto que este não podia mais recorrer a uma cosmovisão religiosa ou ao direito divino dos reis. Diante disso, Habermas observa que a ideia de nação “torna acessível ao Estado uma fonte secular de legitimação” (Habermas, 2018, p. 203). O Estado é legítimo porque incorpora o “espírito do povo”, porque ele manifesta o poder da nação. É certo que, de uma perspectiva filosófica, a legitimidade do Estado moderno foi pensada a partir de termos como “direitos humanos” e “soberania popular”. Entretanto, como observa Habermas, foi necessário mobilizar a população

com uma ideia que tivesse a força de moldar os sentimentos, capaz de apelar ao coração e mente de modo mais intenso do que as ideias de soberania popular e direitos humanos. Esse vazio é preenchido pela ideia de nação (Habermas, 2018, p. 204).

Vemos então que o moderno Estado-nação é a simbiose entre o poder político, fundado nos direitos humanos e na soberania popular, e a ideia de uma comunidade nacional. No entanto, a relação entre Estado de direito e nação rapidamente se mostrou paradoxal. Ao mesmo tempo que o conceito de nação fomentou uma solidariedade entre “os iguais”, ela também estimulou a exclusão do “outro” do sistema de direitos. Habermas observa que

a história do imperialismo europeu entre 1871 e 1914 mostra, da mesma maneira que o nacionalismo integral do século XX (sem mencionar o racismo dos nazistas), o triste fato de que a ideia de nação serviu menos

para reforçar a lealdade da população ao Estado constitucional e mais para mobilizar as massas a fins que dificilmente podiam ser conciliados com os princípios republicanos (Habermas, 2018, p. 210).

Um exemplo dessa relação paradoxal entre Estado de direito e nação encontramos no famoso caso Dreyfus, ocorrido na França do século XIX. O caso que foi analisado por Hannah Arendt em *As origens do Totalitarismo*, e que Honneth retoma em *O direito da liberdade*, diz respeito ao julgamento do oficial judeu Alfred Dreyfus, o qual, acusado de espionagem, enfrentou o tribunal militar em um processo cheio de “vícios”. O caso teve uma ampla repercussão na esfera pública francesa, com cidadãos empenhados em debater o assunto considerado de interesse da nação. No entanto, os debates públicos que mobilizaram diferentes camadas da população trouxeram à superfície “um ressentimento antisemita fundado nas ideias de um vínculo natural, em última instância biológico, dos ‘franceses’ unidos na nação” (Honneth, 2015, p. 505). Já se antecipava no caso Dreyfus a compreensão de nação como um “dato natural”. Tal compreensão estava nas bases de todos os etnonacionalismos do século XX, que enxergavam o Estado de direito como uma ameaça à nação. Honneth nota que no início do século XX

com exceção dos países escandinavos, era possível encontrar atitudes extremamente nacionalistas na esfera público-política [europeia], que revelavam a disposição a excluir dos direitos civis grupos que se definissem como estrangeiros (Honneth, 2015, p. 506).

A relação paradoxal entre nação e Estado de direito sempre conteve um potencial explosivo capaz de provocar uma crise do Estado-nação. Diante disso, surgem questões como: o Estado de direito é compatível com a ideia de nação? A democracia é capaz de sobreviver ao nacionalismo que surge com a ideia de nação? É possível uma solidariedade social entre cidadãos de um Estado de direito se abirmos mão da ideia de nação? Além desse problema de compatibilidade entre Estado de direito e nação, duas mudanças significativas no século XX engendraram uma crise do Estado-nação, crise cujas consequências ainda são difíceis de avaliar. A globalização é o ponto de partida para um conjunto de eventos que fomentam essa crise. Habermas situa na década de 1970 o momento decisivo de ascensão de um mundo globalizado como nunca havia se visto antes. O filósofo define assim a globalização:

Utilizo o conceito “globalização” para descrição de um processo, não de um estado final. Ele caracteriza a quantidade cada vez maior e a intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais. Assim como no século XIX o trem, o barco a vapor e o telégrafo intensificaram o trânsito de bens e das pessoas,

bem como a troca de informações, hoje em dia, a tecnologia dos satélites, a navegação aérea e a comunicação digital criaram redes mais amplas e densas (Habermas, 2001, p. 84).

O primeiro ponto a se observar sobre os efeitos políticos da globalização é o fato dela favorecer a formação de sociedades cada dia mais multiculturais. O multiculturalismo ameaça a existência de uma “identidade cultural” pressuposta no conceito de nação. Com países cada dia menos homogêneos culturalmente, o Estado de direito passa a comportar diversas “nações” no seu interior. Entre 2000 e 2022, a proporção estimada da população mundial que é migrante foi de 2,8% para 3,6%. Em números absolutos, isso significa que, em 2000, o número de migrantes internacionais era de 173 milhões de pessoas. Já em 2022, temos 281 milhões de migrantes internacionais no mundo (MCauliffe; Triandafyllidou, 2022). Em um relatório de 2013 do *Pew Research Center*, 69% dos entrevistados afirmavam que os seus respectivos países tiveram um aumento da diversidade cultural. Um ponto curioso desse relatório é que somente 23% dos entrevistados se diziam contrários a esse aumento. Contudo, há evidências de uma correlação entre aumento da imigração e o crescimento dos votos em populistas de direita (Halla; Wagner; Zweimüller, 2017). Mas, independentemente disso, se tornou um clichê da direita populista a agenda anti-imigração que rotula os estrangeiros como uma ameaça à economia e aos valores da nação. Discursos dessa natureza se tornaram comuns entre lideranças políticas da direita populista em todo mundo.

Outro aspecto da globalização que está relacionado com a crise do Estado-nação é o aumento da circulação de capital estrangeiro, ameaçando a soberania do Estado-nação, visto que agora os líderes políticos precisam compatibilizar suas ações com os efeitos que elas produzem numa economia globalizada, na qual corporações transnacionais dispõem de um grande poder sobre os governos locais. Os exemplos são muitos. A Saudi Aramco, petrolífera saudita, em 2022, obteve um lucro recorde maior que o PIB de metade dos países do mundo (BBC, 2022). No setor de tecnologia, os números são ainda mais impressionantes. Somente a Apple tem o valor de mercado maior do que o PIB de 96% dos países do mundo (Wallach, 2023). No ano de 2017, foi constatado que 69 das 100 maiores entidades econômicas do mundo eram empresas e só 31 eram países (Galindo, 2023). Por fim, com a globalização, surge uma cultura de massas mundial, o que leva a uma atenuação das diferenças nacionais, bem como o enfraquecimento das tradições locais. Assim vemos

os mesmos bens de consumo e estilos de consumo, os mesmos filmes, programas de televisão e êxitos se espalham pela esfera terrestre;

as mesmas modas pop, Techno ou da calça jeans atingem e marcam a mentalidade da juventude, mesmo nas regiões mais distantes; a mesma língua – sempre o mesmo inglês assimilado – serve de meio de compreensão entre os dialetos mais remotos. Os relógios da civilização ocidental dão a cadência à simultaneidade imposta dentro da diferença cronológica (Habermas, 2001, p. 95).

É nesse contexto de crise do Estado-nação que Habermas sugere a construção de um “patriotismo constitucional” para substituir o culto a uma suposta “identidade cultural do povo” promovida pelo nacionalismo étnico. Esse patriotismo constitucional fomentaria uma nova forma de solidariedade social entre cidadãos do Estado democrático de direito. O patriotismo constitucional seria

uma forma de patriotismo baseada nos princípios constitucionais e em uma cultura política (liberal) compartilhada, em vez de uma densa identidade nacional, étnica, cultural ou religiosa (Baynes, 2016, p. 220, tradução nossa).

De acordo com Cronin, “o patriotismo constitucional fornece um modelo processual ‘abstrato’ de identidade cívica baseada na lealdade aos princípios constitucionais” (Cronin, 2014, p. 212, tradução nossa). Em outras palavras, a identidade coletiva é construída a partir da ideia de que os indivíduos fazem parte de um grupo com uma constituição em comum da qual se orgulham, devendo então cooperar para preservá-la. Ser leal aos princípios constitucionais seria uma forma de preservar a forma de vida de uma coletividade composta por diferentes grupos étnicos, culturais e religiosos.

Honneth também reconhece esse cenário de crise do Estado-nação e retoma a discussão sobre o patriotismo constitucional. Contra Habermas, Honneth afirma que a “ideia do patriotismo constitucional [...] tem, por ora, bem pouca força de atração afetiva para poder valer como alternativa à forma de Estado nacional da solidariedade cidadã” (Honneth, 2015, p. 628). Para Honneth, essa falta de apelo afetivo do patriotismo constitucional, tal como foi proposto por Habermas, se deve ao fato de que “falta-lhe um relato de êxitos e fracassos coletivos em cuja luz os cidadãos poderiam se entender como uma comunidade de destino obrigada a um apoio recíproco” (Honneth, 2015b, p. 628). Ou seja, falta um uso público da história no modelo habermasiano.

Uma das consequências mais imediatas da crise do Estado-nação é que as fontes de solidariedade social em sociedades pluralistas se tornam cada vez mais escassas. No entanto, as soluções apresentadas para superar essa crise se mostram bem limitadas. Não há nenhum indício de que um patriotismo constitucional possa substituir a força integradora que as religiões e o nacionalismo tiveram em

outras épocas. Não obstante, é um mérito da abordagem teórico-crítica o fato dela mostrar o potencial antidemocrático inerente à ideia de “nação”, além de iluminar as possíveis causas da crise do Estado-nação. Entendemos que a assim chamada onda populista emerge como uma reação a esta crise. Afinal, o líder populista consegue mobilizar os sentimentos das pessoas apelando para a ideia de uma ameaça à “identidade nacional do povo”. No entanto, a explicação do fenômeno não pode ser reduzida a uma única causa. Não foi somente a crise do Estado-nação que deu origem à onda populista. Przeworski (2019), em *Crises da democracia*, analisa a onda populista buscando explicações em causas econômicas, institucionais e culturais. Todavia, não é possível ter uma compreensão mais acurada dessa “onda populista” sem levar em consideração a crise do Estado-nação. É por ignorar essa crise e a própria “natureza” do Estado-nação que Mouffe chega à conclusão, para nós equivocada, de que um populismo de esquerda que se apropria do nacionalismo poderia “salvar a democracia” e aprofundá-la.

O futuro da onda populista

Seria um otimismo injustificável apostar que um patriotismo constitucional de inspiração habermasiana solucionaria a crise do Estado-nação, e, por conseguinte, interromperia a onda populista. Todavia, as investigações de Habermas e Honneth fornecem um instrumental teórico que ajuda a entender a conexão entre a crise do Estado-nação e a onda populista. A vasta literatura que se produziu nos últimos anos sobre a ascensão populista deu pouco destaque para o declínio do Estado nacional. Além disso, os dois autores nos ajudam a entender por que a onda populista pode ser considerada uma “ameaça à democracia” – visto que no cerne do populismo está um nacionalismo que desde os primórdios demonstrou ter um potencial explosivo para o Estado democrático de direito. Doravante, se o populismo de direita com seus apelos nacionalistas constitui uma ameaça para o Estado democrático de direito, a proposta de populismo de esquerda apresenta fragilidades que comprometem sua viabilidade enquanto alternativa de “salvar a democracia”. Quando Mouffe propõe reformar o nacionalismo a partir de valores como “igualdade” e “soberania”, ela ignora que o próprio populismo de direita já faz isso em nome de uma agenda antidemocrática. Como observa Benhabib (2019), a direita francesa tem utilizado a linguagem da “soberania perdida” para expressar sua aversão aos imigrantes. No Brasil, a direita populista apela para o valor da “igualdade” para defender uma agenda contra minorias, alegando que, por exemplo, políticas de ação afirmativa violariam o princípio da igualdade, sendo um privilégio concedido a determinados grupos.

O outro grave problema da proposta de Mouffe é que ela não leva a sério a crise do Estado-nação. As identidades nacionais são uma construção histórica, e a crise do Estado-nação aponta que essas identidades têm se alterado, de modo que determinados grupos estão vivenciando essas mudanças com apreensão e ressentimento, buscando meios para retornar a um passado idealizado de “pureza nacional”. O líder populista de direita promete entregar isso. E o populista de esquerda? Ele é capaz de prometer isso e manter suas credenciais de democrático e defensor dos direitos humanos? Além do mais, é importante notar que um processo de aprendizagem social fez com que amplos setores da população passassem a compreender esse aspecto desagregador do nacionalismo, fazendo com que as pessoas comesçassem a lidar de modo mais prudente com a ideia de “identidade nacional”. Na Alemanha, por exemplo, em 2019, houve uma polêmica sobre o hasteamento da bandeira nacional em escolas. O uso de símbolos nacionais ainda é controverso devido ao passado nazista do país e o modo como esses símbolos são apropriados por grupos de extrema-direita ainda hoje. Mouffe defende que o populismo de esquerda deve se apropriar do discurso sobre identidade nacional por causa do “apelo afetivo” deste, que o torna uma ferramenta eficiente para mobilizar as massas. Todavia, a estratégia proposta pela filósofa não esclarece o que deve ser feito em um contexto polarizado em que um grupo clama pela “salvação” da “identidade nacional” e outro não se sente nem um pouco mobilizado por discursos nacionalistas, e, mais do que isso, teme tais discursos.

Mouffe, em seu escrito, se apresenta como uma defensora do “realismo político”, e procura deixar isso claro ao citar Maquiavel na epígrafe do livro e ao tomar as ideias de Carl Schmitt como uma referência para sua proposta. Ao advogar que um populismo de esquerda se aproprie das “armas” utilizadas pelo populismo de direita, para, então, “salvar a democracia”, a filósofa julga estar sendo fiel à tradição inaugurada pelo filósofo italiano. Contudo, o realismo de Mouffe é pouco realista. Afinal, ela não leva a sério em sua abordagem o contexto de crise do Estado-nação, bem como as feições antidemocráticas que propostas políticas que apelam para uma “identidade nacional” têm adquirido no último século. A expectativa de que discursos nacionalistas possam ter um efeito revigorante sobre a democracia mostra-se problemática, pois negligencia os riscos já observados historicamente.

A crise do Estado-nação permanece aberta e sem solução, e isso tem uma implicação direta na existência da onda populista. Qual seria então o futuro da onda populista? Habermas aposta num futuro pós-nacional, a construção de blocos político-econômicos como a União Europeia seria uma primeira tentativa de se criar uma comunidade política mais universal que os Estados-nacionais

(Habermas, 1995). Nesse ponto, o patriotismo constitucional se converte em um patriotismo devoto à Constituição dessa comunidade pós-nacional mais ampla. Esta seria uma possível solução para a crise do Estado-nação. O filósofo observa que os perigos globais crescentes já teriam unificado “as nações do mundo em uma comunidade de risco involuntária” (Habermas, 1998, p. 117), ou seja, decisões políticas equivocadas afetam cada vez mais a comunidade de nações, extrapolando os limites de um Estado-nacional. A agenda das mudanças climáticas deixa claro essa “comunidade de risco involuntária”, bem como os limites de resoluções de determinadas questões exclusivamente por meio da política local. Em um futuro pós-nacional, o discurso populista seria esvaziado e a onda populista perderia força. No entanto, esse otimismo habermasiano está bem distante de se tornar uma realidade. O enfraquecimento da União Europeia nos últimos anos, culminando no Brexit, põe em xeque o modelo de comunidade política pós-nacional que estava sendo construído na Europa. Para nós, a duração da crise do Estado-nação é um dos fatores que determinará a longevidade da onda populista, de modo que os diagnósticos que anunciam o fim próximo do fenômeno parecem carecer de respaldo empírico suficiente. Cabe aqui um esclarecimento sobre o conceito de crise pressuposto no nosso trabalho. Seguindo Gramsci, entendemos que “a crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: neste interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados” (Gramsci, 2007, p. 184). Por um lado, estamos no contexto em que o Estado-nação agoniza nas democracias representativas, mas, por outro lado, nada surge para substituir esse modelo de integração política. Enquanto permanecermos nesse interregno, é plausível supor que estarão presentes uma das condições de possibilidade da onda populista.

Em suma, este trabalho buscou enfatizar a centralidade da crise do Estado-nação para compreender a ascensão da “onda populista” contemporânea, aspecto que muitas análises recentes relegam a segundo plano. A partir da Teoria Crítica dos filósofos frankfurtianos, argumentamos que o recurso ao nacionalismo – mesmo em versões reformadas de “esquerda” – contém riscos antidemocráticos que fragilizam a proposta de Mouffe.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARKER, Alex. Tusk fears 'populist' wave of EU referendums. *Financial Times*, 10 fev. 2016.
- BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016.
- BBC NEWS BRASIL. A empresa com lucro recorde maior que o PIB de mais de metade dos países do mundo. *BBC*, 15 ago. 2022.
- BENHABIB, Seyla. Breves reflexões sobre o populismo (de esquerda ou de direita). *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Campinas, v. 3 n. 2, p. 372-383, 2019.
- CRONIN, Ciaran. Cosmopolitan democracy. In: FULTNER, Barbara. *Jürgen Habermas: Key Concepts*. New York: Routledge, 2014.
- GALINDO, Cristina. Quando as empresas são mais poderosas que os países. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/03/economia/1509714366_0336.html>. Acesso em: 21 set. 2023.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- _____. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, estado de direito e democracia. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 52, p. 99-120, nov. 1998.
- _____. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 43, p. 87-10, nov. 1995.
- _____. Tendências apologéticas. Trad. M. Suzuki. *Novos Estudos*, n.25, p.16-27, 1989.
- HALLA, Martin; WAGNER, Alexander.; ZWEIMÜLLER, Josef. Immigration and voting for the far right. *Journal of the European Economic Association*, v. 15, n. 6, p. 1341-1385, 2017.
- EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew. *Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal*. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MCAULIFFE, Marie; TRIANDAFYLIDOU, Anna. Visão geral do relatório: Transformações tecnológicas, geopolíticas e ambientais que moldam o nosso futuro de migração e mobilidade. In: MCAULIFFE, Marie; TRIANDAFYLIDOU, Anna (org.). *Organização Internacional para as Migrações (OIM)*. Genebra: 2021.
- MOFFITT, Benjamin. *Populism*. Oxford: Polity Press, 2020.
- MOUFFE, Chantal. *Por um populismo de esquerda*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MOUNK, Yascha. We might have reached peak populism. *Atlantic monthly*, 7 jul. 2021.
- PRZEWORSKI, Adam. *Crises da Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- TAYLOR, Adam. The global wave of populism that turned 2016 upside down. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/12/19/the-global-wave-of-populism-that-turned-2016-upside-down/>>. Acesso em: 25 set. 2023.
- TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Cadernos Amapaenses de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 28-47, Macapá, Amapá, 2025.

WALLACH, Omri. The world's tech giants, compared to the size of economies. Disponível em: <<https://www.visualcapitalist.com/the-tech-giants-worth-compared-economies-countries/>>. Acesso em: 21 set. 2023.

WILLIAMSON, Lucy. Will the 'populist wave' reach France? Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-europe-38393663>>. Acesso em: 25 set. 2023.

Fanon, Simas e Rufino batem Paó na Encruzilhada: Diálogos sobre a (Re)Construção do Ser Negro

Adeilson Lobato Vilhena *
José Simão Correa Siqueira Júnior **

Recebido em setembro de 2025. Aceito em outubro de 2025.

Resumo: Este trabalho analisa a formação da subjetividade negra a partir do olhar colonial, conforme descrito por Frantz Fanon, e sua reconstrução através das encruzilhadas culturais, segundo Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino. Fanon demonstra como a identidade negra é forjada sob o peso do colonialismo, pelo qual o olhar branco impõe um regime de desumanização e alienação do ser. Simas e Rufino, por sua vez, propõem que essa identidade não é fixa, mas dinâmica, estruturada pela categoria de Arte do Cruzeiro, composta pelos conceitos de Encruzilhada, espaço simbólico onde diferentes matrizes culturais se encontram e se ressignificam; pelo Encanto, que é potência transformadora emergida na encruzilhada, que desestabiliza hierarquias e dicotomias ocidentais, permitindo possibilidades de ser e saber plurais; e pela Cultura de Síncopa: que preenche lacunas com improviso. A pesquisa adota uma abordagem teórico-conceitual, explorando como a crítica de Fanon à subjetividade racializada pode enriquecer a compreensão da proposta de Simas e Rufino sobre a reinvenção da identidade negra no Brasil. Mediante análise comparativa e dialógica dos textos fundamentais dos autores, examina-se como os conceitos de Encruzilhada, Encanto e Síncopa ressignificam a identidade negra no contexto brasileiro, propondo um diálogo crítico entre a desconstrução fanoniana das estruturas coloniais e as estratégias de reexistência. Os resultados apontam para a necessidade de uma crítica anticolonial que não apenas denuncie os mecanismos de sujeição, mas também valorize as práticas culturais negras como formas de resistência e reconstrução do ser, reconhecendo nelas uma potência ativa na formulação de novos sentidos de ser e estar no mundo, bem como uma nova gramática para a emancipação social do ser negro.

Palavras-chave: Emancipação; Macumba; Colonialismo; Desumanização; Encruzilhada.

Abstract: This paper analyzes the formation of Black subjectivity through the colonial gaze, as described by Frantz Fanon and its reconstruction via cultural crossroads, according to Luiz Antonio Simas and Luiz Rufino. Fanon demonstrates how Black identity is forged under the weight of colonialism, wherein the white gaze imposes a regime of dehumanization and alienation of being. Simas and Rufino, in turn, propose that this identity is not fixed but dynamic, structured by the category of Arte do Cruzeiro, which comprises the concepts of Encruzilhada – a symbolic space where different cultural matrices meet and are resignified; Encanto – a transformative power that emerges at the Encruzilhadas, destabilizing Western hierarchies and dichotomies, thereby enabling plural possibilities of being and knowing; and Cultura de Síncopa – a mode of filling gaps through improvisation. The research adopts a theoretical-conceptual approach, exploring how Fanon's critique of racialized subjectivity can enrich the understanding of Simas and Rufino's proposal for the reinvention of Black identity in Brazil. Through a comparative and dialogical analysis of the authors' foundational texts, it examines how the concepts of Encruzilhada, Encanto e Síncopa resignify Black identity in the Brazilian context, proposing a critical dialogue between Fanon's deconstruction of colonial structures and the strategies of re-existence. The findings point to the need for an anticolonial critique that not only denounces mechanisms of subjection but also affirms Black cultural practices as forms of resistance and reconstruction of being. These practices are recognized as active forces in the formulation of new meanings of existence in the world, as well as a new grammar for the social emancipation of being Black.

Keywords: Emancipation; Macumba; Colonialism; Dehumanization; Encruzilhada.

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI). Mestre e Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atua como professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFAP). E-mail: adeilson.vilhena@ifap.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7778-8420>.

**Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: professorjosesimao@gmail.com.

Introdução

A formação da subjetividade negra sob o olhar colonial é um processo marcado pela violência e desumanização, conforme analisado por Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020). O autor demonstra como o colonialismo não apenas subjuga economicamente, mas também fabrica uma identidade negra pautada na negação ontológica, reduzindo o colonizado a um “nada” histórico, político, social e cultural. Essa dinâmica, fundamentada na dicotomia entre o humano – branco – e o não-humano – negro –, perpetua-se através de mecanismos culturais que interiorizam a inferiorização, como a imposição de arquétipos europeus e a linguagem racista, conceituados por Fanon como desumanização ou alienação do ser negro (Fanon, 2020). No contexto brasileiro, essa discussão ganha contornos específicos, onde a identidade negra, embora forjada na violência, é constantemente reinventada através de práticas culturais dissidentes.

Diante desse cenário, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (Rufino; Simas, 2018; 2019) propõem a Arte do Cruzeiro como ferramenta epistemológica para reconstruir o ser negro a partir de gramáticas outras. Seus conceitos de Encruzilhada, como o espaço de encontro de saberes plurais; Encanto, potência transformadora que desestabiliza hierarquias; e Síncopa, o imprevisto que preenche lacunas coloniais, oferecem um contraponto à rigidez da razão colonial, valorizando a cultura afro-diaspórica como ato de reexistência. Enquanto Fanon enfatiza a necessidade de destruir a estrutura colonial, Simas e Rufino destacam a capacidade de criar novos sentidos de vida nas brechas do sistema. Essa tensão entre destruição e reinvenção constitui o cerne do problema deste artigo: como articular a crítica fanoniana à desumanização com as epistemologias negras brasileiras para pensar a emancipação social do ser negro?

A relevância deste debate reside na urgência de ampliar as perspectivas sobre a libertação negra, indo além da mera denúncia do racismo para reconhecer as práticas culturais como formas ativas de luta política. No Brasil, onde a herança colonial se entrelaça com a diversidade cultural afro-indígena, a Arte do Cruzeiro revela-se uma chave para compreender como o corpo negro, mesmo violentado, se torna território de encantamento e insurgência. Além disso, o diálogo entre Fanon e os autores brasileiros permite questionar se a libertação exige apenas a demolição do mundo colonial ou também a criação de novas gramáticas de existência, como as gestadas nas manifestações culturais afro-indígenas, como os terreiros, rodas de samba e capoeiras.

O objetivo deste artigo é explorar as convergências e tensões entre Fanon, Simas e Rufino, levando Fanon ao terreiro e Simas e Rufino à trincheira, analisando

como a subjetividade negra, forjada na violência colonial, pode ser reconstruída através da encruzilhada. Busca-se, ainda, refletir sobre as implicações políticas dessa articulação, especialmente no que diz respeito às possibilidades de uma libertação que não reproduza os termos da dominação branca. Para isso, o texto está organizado em três eixos principais: primeiro, a análise da desumanização colonial em Fanon; em seguida, a proposta da Arte do Cruzo como alternativa epistemológica; e, por fim, o tensionamento criativo entre as duas perspectivas, onde se invoca Exu como princípio dinamizador da emancipação.

Ao longo do artigo, argumenta-se que a aparente contradição entre as teorias – Fanon como crítico da estrutura e Simas/Rufino como propositores de alternativas culturais – revela um paradoxo fundamental da luta antirracista: a necessidade de destruir o mundo colonial sem perder de vista as ferramentas ancestrais que permitem gingar dentro dele. O corpo negro, entendido simultaneamente como depositário da violência e território de libertação, emerge como eixo central dessa discussão, evidenciando que a reexistência não é passiva, mas um ato político que redefine sentidos de vida.

Por fim, este trabalho não pretende esgotar o debate, mas abrir caminhos para pensar a emancipação negra a partir de uma perspectiva dialética, onde a crítica radical de Fanon se encontra com a sabedoria ancestral da encruzilhada. A cultura, nesse sentido, não é um refúgio nostálgico, mas um laboratório de futuros possíveis, onde a liberdade se performa antes mesmo de ser nomeada.

Subjetividade negra em Fanon

Frantz Fanon, na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), elabora sobre como a identidade negra é forjada na base da violência operada pelo colonialismo. Nesse sentido, o colonialismo não atua somente como uma pressão externa através de ferramentas econômicas e sociais, visto que produz uma subjetividade que serve ao seu sustento: a identidade negra. Essa identidade, que é produto e sustento da dominação colonial, é formulada a partir da negação ontológica do sujeito colonizado, de tal forma que o relega ao nada – a ausência de história, de cultura, de vida e de humanidade –, assim, operando um processo de interiorização de um “suposto complexo de inferioridade” (Fanon, 2020, p. 99), no qual “é o racista que cria o inferiorizado” (*Idem*, p. 107), na medida em que afirma sua humanidade. Ou seja: a consolidação da humanidade do colono tem como subsídio a negação da humanidade do colonizado.

Assim, a dominação colonial tem como ferramenta primordial a desumanização do ser negro, que opera numa dicotomia maniqueísta fundada num lastro social

violento. Para que essa lógica colonial seja alicerçada, é necessário projetar no ser negro todas as contradições que abalam a pureza ilusória do colono branco, como o mal, o instinto e a emoção. Enquanto o branco tem como suposta essência o domínio da razão e da humanidade plena, o negro é reduzido à esfera sensorial, do animalesco – uma cisão que fragmenta o mundo em dois polos irreconciliáveis. Essa ferramenta opera através da exportação sistemática das contradições com a finalidade de manter a coesão: ao fazer do negro o depositário de tudo que precisa negar em si mesmo, o branco preserva sua “pureza” e, assim, a superioridade. “O negro é o símbolo do Mal e do Feio” (Fanon, 2020, p. 192), escreve o autor, revelando como a violência colonial tem como ferramenta de dominação material a formação de uma subjetividade que sustenta a hierarquia pautada na dicotomia entre humano e não-humano, bom e mau. Como afirma Fanon:

Na Europa, o Mal é representado pelo negro (sic). [...] O carrasco é o homem negro, Satã é negro, falamos de trevas, estamos pretos quando estamos sujos – aplique-se isso à sujeira física ou à sujeira moral. Causaria espanto se nos déssemos ao trabalho de reuni-las, tamanho é o número das expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o negro representa, seja concreta ou simbolicamente, o lado mau da personalidade. [...] Na Europa, ou seja, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo de valores inferiores é representado pelo negro (Fanon, 2020, p. 200).

Essa introjeção da imagem criada e imposta pelo colonizador ao colonizado é portadora de uma perversa dinâmica que promove uma autodepreciação do ser negro de tal forma que ele mesmo nega sua identidade que lhe foi imposta, pois toda a estrutura social que o circunda atua na mesma harmonia da desumanização nas mais diversas formas possíveis, sendo na linguagem, cinema, propaganda e etc.¹ Portanto, consoante Fanon (2020), o ser negro tem como objetivo primordial do seu desejo a ascensão à humanidade, alcançar o estatuto da universalidade, ou seja: ele quer ser branco.

Fanon apresenta uma leitura que parte da realidade martinicana para dissertar sobre a desumanização e como ela se interioriza e se “epidermiza”, principalmente através do que ele vai chamar de “imposição cultural irrefletida”, que é uma crítica ao conceito de inconsciente coletivo de Jung. O inconsciente coletivo não se qualifica enquanto herança cerebral, mas sim como um processo de assimilação de crenças e pensamentos dos arquétipos europeus através do contato com esta

1 Embora não seja o enfoque do artigo, é importante evidenciar: Fanon aborda no primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (“O negro e a Linguagem”) as relações do negro e a linguagem e como ela também se estabelece como forma de dominação, bem como o arquétipo ao qual o ser negro é retratado nos cinemas e propagandas (Fanon, 2020a, p. 55).

cultura enquanto ideal: “Nada de espantoso, portanto, que um antilhano submetido ao método do sonho acordado, reviva os mesmos fantasmas de um europeu. É que o antilhano tem o mesmo inconsciente coletivo do europeu” (Fanon, 2020, p. 202). Isso ocorre seja lendo livros, assistindo filmes, séries, novelas, falando a língua do europeu – como era o caso das Antilhas, onde o que era dado como certo era a língua francesa, ignorando o dialeto crioulo que há no local –, enfim, consumindo esta cultura.

Falar da Europa é imprescindível quando falamos do negro, visto que este continente se enxerga como “civilizador”, aquele local que leva a cultura, a educação, a “forma certa” de se portar ao povo selvagem que é tão próxima da natureza e tão distante do ideal civilizatório europeu, cuja pretensão é ancorada num complexo de autoridade (Fanon, 2020, p. 113). Na medida em que este ideal civilizatório cria uma identidade para este povo da colônia – a identidade do negro –, ele também cria ferramentas e tecnologias que garantam que essa identidade seja sempre levada ao rebaixamento, isso é, consolidando esse processo principalmente através da cultura, cumprindo a missão de desumanização do colonizado. Com a assimilação da identidade branca, o antilhano enxerga-se como um francês comum, branco, mas, no momento em que se descobre negro, aproxima-se da ideia do imoral e mau. O negro antilhano torna-se escravo da imposição cultural irrefletida, ou seja, “após ter sido escravo do branco, ele se auto escraviza” (Fanon, 2020, p. 203).

A subjetividade negra aqui tecida, como compreendida por Fanon, é manifesta como expressão da dimensão ideal do que ocorre na materialidade objetiva. Nesse sentido, essa subjetividade que nasce da negação ontológica torna-se naturalizada, uma forma de agir e pensar, expressa culturalmente. Assim: “cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais oriundos do encontro do homem com sua natureza e com seu semelhante, devemos dizer que o racismo é, com efeito, um elemento cultural” (Fanon, 2020a, p. 65). Ou seja, a natureza e os sujeitos que circundam a cultura sempre estão em constante mudança: portanto, isso também demanda uma reconfiguração de funcionamento do racismo para continuar como elemento central que atenda às demandas de acumulação de capital, como é o caso do processo colonial. Tal reconfiguração ocorreu quando não fora mais útil à acumulação o racismo interpretado por meio das escrituras sagradas e quando o racismo científico começara a ser desmentido e invalidado na comunidade científica. Agora, o racismo adquire um grau de desenvolvimento que acompanha “a perfeição dos meios de produção”, que provocam uma “camuflagem das técnicas de exploração do homem e, por conseguinte, das formas do racismo” (Fanon, 2020a, p. 69), assim, tornando-se natural, como elemento de formação de subjetividade.

Portanto, a subjetividade negra é forjada na violência colonial, que é a mediação entre colonizado e realidade. Enquanto as formas de exploração dentro da Europa no período de vida de Fanon tinham um revestimento mais sutil, nas

nas regiões coloniais, pelo contrário, a polícia e o soldado, com sua presença imediata, as suas intervenções diretas e frequentes, mantém o contato com o colonizado e aconselham-no, à coronhada ou com Napalm, a permanecer quietinho (Fanon, 2022, p. 32).

Tal subjetividade é extremamente necessária ao colonialismo para que a hierarquia racial seja mantida, com a finalidade de manutenção da exploração e opressão das riquezas e do povo do território colonizado. O colonialismo vem a ser parte do processo que Marx (2013) chama de acumulação primitiva do capital. Esse processo, longe de ser pacífico, foi construído sobre a pilhagem sangrenta das colônias – expropriação de riquezas, territórios e corpos, que alimentaram a formação do mercado mundial e o surgimento do capitalismo industrial (Marx, 2013). A relação entre metrópole e colônia, porém, não se limitou ao fornecimento de recursos e mão de obra escravizada, consolidou uma estrutura de dependência que, como demonstra Amin (1973), sobreviveu mesmo após as independências formais, adaptando-se às exigências da acumulação capitalista. A dominação colonial, portanto, não é um fantasma do passado – é um sistema que ressurgiu, sob novas roupagens, na ordem global contemporânea.

Ademais, Fanon reitera que a questão racial deve ser tratada de forma séria e enxergando a dimensão da totalidade material. Não se pode individualizar a racialização nem a opressão racial, tampouco patologizar: “uma sociedade é racista ou não é. Enquanto não percebermos essa evidência, uma quantidade enorme de problemas será deixada de lado” (Fanon, 2020, p. 101) – sendo de extrema importância a compreensão da subjetividade negra forjada sob um olhar colonial para poder traçar críticas e alternativas ao modelo colonial, promovendo avanço “rumo ao universal” (*Idem*, p. 208). Esse universal não compreende apenas uma convivência na sociedade burguesa, pois a resolução para o problema do negro não está no “[...] problema dos negros vivendo entre os brancos, mas sim no problema dos negros sendo explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca” (2020, p. 212).

A análise de Fanon possibilita um rico entendimento acerca da maneira como o processo colonial, que tem a violência como base, forja a subjetividade negra, constituída pela negação ontológica, “epidermização” da opressão e imposição cultural irrefletida. Esse processo de desumanização não é um sintoma, mas a própria condição para funcionamento da dominação colonial, cujo interesse é a

acumulação de capital, tendo como o seu *modus operandi* a exploração e opressão da população colonizada e da natureza do território colonizado. Esta análise, ao desvelar os mecanismos de formação da subjetividade negra sob o olhar colonial, prepara o terreno para uma questão urgente: como se dá a reconstrução do ser negro, ser cuja identidade já designa uma negação? É na encruzilhada entre a crítica fanoniana e as epistemologias negras brasileiras – tema da próxima seção – que buscaremos pistas para responder².

Simas e Rufino e A Arte do Cruzeiro

Se Fanon evidencia como se dá a construção de uma subjetividade negada pelo olhar colonial, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (Rufino; Simas, 2018; 2019; 2021) possibilitam desvelar as maneiras como a identidade, que é forjada na violência colonial, encontra formas de driblar o vazio existencial que lhe é imposto. Esse dribble ocorre através do que os autores chamam de Arte do Cruzeiro (2018), que consiste numa construção do ser pautada na tessitura de novos sentidos de mundo através do movimento e da imprevisibilidade, que é dissidente da normativa razão colonial – a mesma que nega o colonizado –, na medida em que parte dos saberes da ancestralidade, da compreensão de uma “integralidade corpórea” (Rufino; Simas, 2018, p. 29) não dicotomizada de ser, vida em comunidade, rituais e cotidiano vivido. Esta seção pretende traçar caminhos possíveis a partir da Arte do Cruzeiro para reconfigurar os sentidos do ser negro desumanizado, enxergando como potência os princípios que são expressos de maneira mais visível dentro das manifestações culturais advindas da população negra.

A Arte do Cruzeiro, como categoria, é composta pelos conceitos de Encruzilhada, Encanto e Síncope. Estes conceitos articulam-se entre si e condicionam a arte do Cruzeiro, ou seja, auxiliam na criação de novos sentidos e alternativas existenciais, epistemológicas e ontológicas que partem de razões outras que não a razão eurocêntrica que atende à ordem colonial capitalista.

-
- 2 Embora se reconheça a profunda contribuição de Aníbal Quijano na elaboração do conceito de colonialidade do poder e do saber (2005) – que demonstra como a classificação racial da população mundial se tornou o eixo fundamental do padrão de poder capitalista moderno a partir da América – e de Ramón Grosfoguel (2016) na articulação entre genocídios e epistemicídios do longo século XVI, a opção teórica deste artigo mantém-se centrada na obra de Frantz Fanon. Trata-se de uma escolha metodológica, de cunho político, que privilegia a perspectiva de um pensador negro e anticolonial, cuja psiquiatria política investiga, a partir de dentro, a formação da subjetividade negra sob o olhar colonial. Enquanto Quijano e Grosfoguel mapeiam as macroestruturas do poder colonial e suas epistemologias, Fanon oferece as ferramentas para escavar as feridas subjetivas e ontológicas mais profundas desse processo. Dessa forma, acredita-se que o instrumental teórico fanoniano oferece as ferramentas mais precisas para a análise proposta da subjetividade negra, sem prejuízo da importância dos demais autores no debate decolonial contemporâneo.

Encruzilhada – ou Cruzo – é concebida pelos autores como espaço de convergência onde saberes plurais, temporalidades diversas e matrizes culturais diferentes estabelecem um diálogo. A Encruzilhada tem como potência a necessidade de movimento, de comunicação, e isso permite a criação de novos sentidos a partir desse espaço de encontro entre distintas tradições e experiências. No contato com o outro, não há subtração, apenas o engendramento de novos sentidos. Portanto, o conceito de encruzilhada, aqui, parte de um pressuposto dissidente de qualquer forma de ser e saber que se quer única (Rufino; Simas, 2018). Segundo os autores: “se o colonialismo edificou a cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos o mundo transformando a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades” (Rufino; Simas, 2019, p. 20).

O Encanto, por sua vez, mantém uma relação dialógica com a encruza e tem como característica ser o efeito produzido como condição da mesma (Rufino; Simas, 2018). Ao mesmo tempo, é o potencializador desse movimento e comunicação necessária, atuando através do destronamento de perspectivas ontológicas e epistemológicas hierarquizadas, conferindo estatuto de ser e saber a “bicho, gente, leito de rio, pedreira ou variadas coisas” (Rufino; Simas, 2019, p. 30). Assim, “ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. Assim, nenhuma forma de possibilidade é excludente da outra” (*Ibidem*). Consoante os autores:

É a partir do encanto que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum, os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo (Rufino; Simas, 2019, p. 13).

Nesse sentido, o Encanto alarga as gramáticas, possibilitando a compreensão e validação de outras maneiras de se relacionar e ser no mundo – aspecto presente nas expressões culturais e ritualísticas afro-ameríndias. Portanto, na medida em que o movimento, demandado pela encruzilhada, opera os efeitos de Encanto, eles tornam-se necessários para a abrangência dos saberes que estarão nessa troca e negociação.

Já a Cultura de Síncopa se configura como estratégia de resistência cultural, onde o improviso surge como resposta criativa aos vazios existenciais impostos pelo colonialismo. Manifesta-se particularmente nas tradições afro-diaspóricas e ameríndias como forma de preenchimento dessas lacunas através de práticas que subvertem a linearidade ocidental. Essa dinâmica emerge como contraponto ao desencanto moderno, estabelecendo uma relação intrínseca com o conceito de

Encruzilhada, na medida em que ambos operam pela lógica da possibilidade e da ressignificação contínua, como dizem os autores:

Sem cair nos meandros da teoria musical, basta dizer que a síncope é uma alteração inesperada do ritmo, causada pelo prolongamento de uma nota emitida em tempo fraco sobre um tempo forte. Na prática, a síncope rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada (Rufino; Simas, 2018, p. 18).

Assim, se a Encruzilhada é o lugar de encontro, a Síncope é o ritmo que a torna dinâmica e o Encanto é a energia que a condiciona. A Arte do Cruzeiro é a articulação desses três pilares de maneira dialética, diga-se de passagem. Portanto, a mobilização da categoria de Arte do Cruzeiro possibilita evidenciar como as manifestações culturais da população negra expressam uma forma de dissidência ao colonialismo. Essa dissidência se dá em muito pelo fato de a cultura não ser estática, mas sim dinâmica (González, 1988). Sendo assim, o colonizado que é tirado de sua terra nativa não cessa a produção de cultura, são conservados aspectos originais da mesma à medida que é ela negada pela violência colonial.

A cultura, nesse sentido, é a brecha que possibilita a expressão de uma forma de ser de maneira mais evidente. Entretanto, esta forma já está contida em outras esferas da vida, mas é só na cultura que ela consegue mostrar suas raízes e é somente pelo alargamento de gramáticas em que a Arte do Cruzeiro se ancora que se torna possível essa contemplação, pois parte do que Simas e Rufino (Rufino; Simas, 2019) chamam de epistemologia de macumba³ – sendo aquela que valida os saberes oriundos dessas manifestações culturais a partir do seu próprio estatuto teórico-prático, que é fundamentado pelo Cruzeiro, encantamento e improviso.

Se a violência colonial, como diagnosticada por Fanon (2020), opera através de uma desumanização que fixa a identidade negra no lugar do vazio, a Arte do Cruzeiro proposta por Simas e Rufino (Rufino; Simas, 2018) oferece uma possibilidade de compreensão de como essa subjetividade colonial negada reage de maneira ativa ao vazio existencial: reage a partir de sua dissidência que contesta a dicotomização e o enrijecimento eurocêntrico. O Cruzeiro, nesse sentido, não é um mero espaço de reação passiva, mas de ação, uma forma de redirecionar os sentidos de vida e elaboração de uma existência que transforma o vazio imposto em espaço de possibilidade, onde a “integralidade corpórea” (Rufino; Simas, 2018, p. 19) resgata

3 Por exemplo: “As macumbas brasileiras, codificadas como contextos educativos, de formações e produções de saberes que se assentam em racionalidades opostas à normatividade do cânone ocidental, vêm a potencializar experiências subalternas como transgressoras” (Rufino; Simas, 2018, p. 27).

o que o colonialismo renega ao vazio: a unidade entre corpo, espírito, comunidade e natureza.

Segue-se, assim, à revelia de uma tradição canônica do Ocidente que nega esta unidade desde Platão em *O Banquete*, em que se afirma que “é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante” (Platão, 2017, p. 8) e que só é capaz de contemplar o belo aqueles que transcendem a matéria. Esta negação do corpo encontra-se no *res cogitans* de Descartes, que afirma no seu *Discurso do Método*: “a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral (*corpus in universum spectatum*) consiste unicamente em ser algo extenso em comprimento, largura e profundidade” (Descartes, 1988, p. 87), ou seja, o corpo é apenas aquela materialidade vinculada a uma operação motora, distinto da consciência. “Nesse sentido, conhecer é encarado como um ato superior a operar; contemplar e compreender o mundo é superior a agir sobre ele” (Simas, 2021, p. 42). Mas, ao contrário dessa visão que a tradição ocidental da filosofia concebe sobre o corpo, as tradições afro-indígenas enxergam para além dessa dicotomia Mente-Corpo, entendendo o ser

[...] como resultado da interdependência entre todas as coisas. A corporeidade, para estes saberes, não engloba só a motricidade (entendida como corpo e movimento), mas também envolve dimensões afetivas, intelectuais, sociais e espirituais do ser humano (Simas, 2021, p. 43).

Essa compreensão da corporeidade também é tornada um alvo da violência colonial, visto que as estratégias de controle dos corpos possuíam inúmeras variantes que sustentavam a exclusão social como projeto de Estado, sendo estas variáveis “corpo amansado pela catequese, pelo trabalho bruto, pela chibata e pela confinamento em espaços precários: porões de negreiros, senzalas, canaviais e cadeias” (Simas, 2021, p. 80-81). Entretanto, é pelo corpo também que se manifestam as dissidências, antinomias e insurgências ao colonialismo. O corpo – que quando incorporado por esta concepção dissidente sobre o mesmo e em articulação com as “sabenças” encantadas que alargam a experiência do ser no mundo – encantado “é, portanto, aquele que dá um drible no corpo domesticado, adultizado e adulterado pela lógica produtiva do tempo do trabalho” (Simas, 2021, p. 23). É nele e por ele que se recebe e se transmite o saber e por onde ocorre o transe.

Nesse sentido, é importante evidenciar como Simas e Rufino abordam a Arte do Cruzeiro como ponto de partida para as “sabenças” encantadas que unem o que fora cindido pelo domínio colonial – que tem como sustento uma razão que se quer única e hegemônica, como supracitado. O questionamento de toda a razão colonial

normativa e do corpo como instância do pecado (Simas, 2021) tem sua sustância exatamente na ideia de que não há aquelas mesmas cisões fundantes da vida e do pensamento europeu entre vida e morte. Na epistemologia de macumba, vida e morte não são meros conceitos fisiológicos, a questão aqui é sobre Encanto ou desencanto, em que o primeiro simboliza a disposição para o alargamento das gramáticas e a possibilidade de experienciar outras formas de ser no mundo, reinventando a vida, e o segundo corresponde à domesticação pretendida pelo projeto colonial (Simas, 2021). Tamanha estruturação teórica só ganha ainda mais densidade quando o terreiro deixa de ser apenas um espaço de relações religiosas e torna-se conceito. Configurando-se, dessa forma, “como tempo/espaço onde o saber é praticado” (Rufino; Simas, 2018, p. 42), ou seja, é algo que evidencia o poder das sabedorias que tiveram sua retirada compulsória de suas terras nativas e foram submetidos violentamente ao processo diaspórico, mas que, apesar disso, reinventaram a vida com graus elevados de complexidade, preencheram espaços vazios com improviso na Encruzilhada condicionada pelo Encanto.

A noção de terreiro, conforme os autores, opera uma dilatação epistemológica: ultrapassa as delimitações do religioso para constituir-se como campo pluriversal de práticas, conhecimentos e experiências espaço-temporais (Rufino; Simas, 2018), consoante Simas e Rufino:

Consideramos que “praticar terreiros” nos possibilita inventar e ler o mundo a partir das lógicas de saberes encantados. As perspectivas encantadas praticam e interpretam o mundo ampliando as possibilidades de invenção, credibilizando a diversidade e referenciando-se naquilo que os próprios fundamentos das mais diferentes “macumbarias” definem como uma ciência encantada (Rufino; Simas, 2018, p. 42).

Essa estrutura de funcionamento mostra as caras de forma mais evidente, como ora citado, nas expressões culturais da população afro-ameríndia. Pois que o terreiro, não sendo somente o espaço religioso, mas expandindo-se como o espaço conceitual que abarca a prática do saber enquanto rito, permite o seu entendimento como todo local onde a redefinição de sentidos de vida ocorre de maneira dinâmica:

[A] noção de terreiro como algo transcendente às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de resignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida (Simas, 2018, p. 45).

Dessa forma, aquela mesma dissidência que se mostra – que através da cultura se mantém ativa e dinâmica – tem como característica a terreirização dos mais diversos espaços em que ocorre a possibilidade não somente de invenção da vida partindo de um imaginário em África, como também “as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços afetivos” (Rufino; Simas, 2018, p. 42). Ou seja, em cada roda de samba, de capoeira, avenida, esquina, bar etc., onde é estabelecida a dimensão de encontro e se pratica a “arte de inventar na escassez” (Simas, 2021, p. 99). Simas, em *O corpo encantado das ruas*, de 2019, falando sobre o carnaval do Rio de Janeiro, reitera a importância da imprevisibilidade para a construção da cultura de rua da cidade:

Foi assim que certo carioca zuelou tambor, jogou capoeira, fez sua fé no jogo do bicho, botou a escola na avenida, a cadeira na calçada, o despacho na esquina, a oferenda na mata, a bola na rede, a mandureba no copo e o mel na cachoeira. Foi assim que a cidade inventou o seu peculiar modo de fazer, cruzando informações de tudo quanto é canto, carnaval (Simas, 2019, p. 99).

Na discussão desenvolvida até aqui, exploramos como Simas e Rufino concebem a Arte do Cruzeiro – aquela categoria que articula Encruzilhada, Encanto e Síncope – como um sistema de redefinição dos sentidos de vida que transforma o vazio colonial em espaço de possibilidade e reinvenção pelo imprevisível. Através da integralidade corpórea, das “sabenças” encantadas e da dilatação epistemológica sobre o conceito de terreiro, os autores demonstram que a cultura afro-ameríndia não apenas sobrevive à violência colonial, mas a subverte, criando gramáticas próprias de reexistência. No entanto, se a Arte do Cruzeiro oferece as ferramentas para gingar e driblar o sistema capitalista com sua dominação colonial, cabe perguntar, juntamente a Fanon: *é suficiente gingar com o colonialismo, negociar com ele, improvisar nas suas frestas, ou o horizonte de libertação encontra-se na demolição dessa estrutura violenta?*

Na seção seguinte, buscar-se-á encontrar os diálogos, tensões e encruzilhadas que possibilitem a radicalização e aprofundamento reflexivo sobre esse questionamento. Para isso, partiremos do tensionamento existente entre a potência criativa de reexistência da encruzilhada com a urgência fanoniana de emancipação pela destruição material do mundo colonial. Nesse caso, a emancipação como desdobramento necessário do Cruzeiro. Pois, como lembra Fanon: “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em seu estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p. 58), ou seja, somente com o enfrentamento ao seu núcleo violento de dominação que a

encruzilhada pode se tornar, de fato, uma libertação.

Batendo Paó na Encruzilhada

Enquanto Fanon denuncia a desumanização como ferramenta e condição do domínio colonial que se dá de forma violenta, Simas e Rufino apresentam uma possibilidade de fuga a essa desumanização, uma forma de reconfiguração de sentidos da vida, principalmente pela via cultural da dissidência à razão normativa. Há diálogos que podem ser estabelecidos a partir dessas duas considerações, assim como há alguns tensionamentos que não podem ser tergiversados. No entanto, esses tensionamentos não devem ser impeditivos para uma articulação teórica, o que procuramos aqui é ter os tensionamentos como condição – fricções construtivas que podem auxiliar na reconstrução do ser negro de forma objetiva. Essas delimitações entre as duas teorias não devem fechar os caminhos, mas sim abri-los, tal como a Encruzilhada, que exige o movimento.

Seguindo nesta direção, nosso argumento é encabeçado pela ideia de que há uma aparente contradição entre as teorias que refletem um paradoxo fundamental da luta antirracista: a necessidade de negação do mundo colonial e da criação de novos mundos – tarefa que exige tanto a potência revolucionária (Faustino, 2018) de Frantz Fanon e a sabedoria ancestral da epistemologia de macumba. Assim, faz sentido elucidar alguns caminhos abertos pelas fricções entre os autores a partir das concepções de ancestralidade e corpo – o corpo que é violentado é o mesmo corpo que ginga e dança – e como essa discussão borda uma linha cultural que, se tensionada, fornece alternativas disruptivas para explorar a forma como essas visões corroem-se mutuamente de forma a revelar uma realidade mais dura e que exige tal reflexão para uma atitude diante dela. Dessa forma, levaremos Fanon ao terreiro e Simas e Rufino à guerrilha. Está formada a Encruzilhada.

Para Fanon, a cultura negra é, tal como o próprio negro, criação colonial: “aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco” (Fanon, 2020, p. 28). Neste sentido, não há uma pureza ou um passado mítico a ser resgatado, mas sim uma estrutura a ser demolida como condição de emancipação. Já Simas e Rufino contrastam essa ideia afirmando que a cultura negra é aquela que reinventa a vida pelas brechas, no improviso. Uma questão é certa: a compreensão de um passado mítico, formado a partir de uma violência colonial contribui com uma formação de sujeito que tem a luta pela vida como necessidade constante. Fanon tem razão sobre a violência colonial e a desumanização ter sua agência condicionada e mantida por

uma estrutura⁴. Entretanto, o potencial político da reinvenção da vida reside em uma forma de negação da visão colonial.

Essa contradição expõe uma fratura crucial do mundo contemporâneo: em que medida uma fetichização e apego a um passado fantasma aliena a consciência do presente das suas condições concretas. Fanon diz que “não se deve tentar fixar o homem” (Fanon, 2020, p. 241), evidenciando a necessidade de desnaturalização e problematização crítica de toda cristalização da história como álibi para a conformidade à opressão. A crítica do filósofo martinicano é à instrumentalização da ancestralidade como fuga da luta concreta, como quando ironiza a busca por vitórias africanas antigas enquanto crianças negras são exploradas e mortas em canaviais:

Que acima de tudo nos compreendam. Estou convencido de que seria do maior interesse entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negra do século III a.C. Ficaríamos muito contentes em saber que teria havido uma correspondência entre determinado filósofo negro e Platão. Mas não vemos como esse fato poderia fazer a menor diferença na situação dos meninos de oito anos que trabalham nos canaviais da Martinica ou de Guadalupe. Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto (Fanon, 2020, p. 241).

É nesse ponto que a epistemologia de macumba oferece uma saída dialética: ao invés de escolher entre destruição total ou nostalgia passiva, expande o saber a partir da ancestralidade, sendo uma das forças do Encanto que habitam a encruzilhada: “Somos orientados por aqueles que na escassez, na ausência e na interdição inventaram possibilidades” (Rufino; Simas, 2018, p. 13). O passado não é cultuado como museu, mas acionado como aprendizado que constitui o presente, com vistas ao futuro. A tensão começa a apresentar caminhos, de acordo com Fanon: “De modo algum devo me aferrar em reavivar uma civilização negra injustamente preterida. Eu não me torno o homem de nenhum passado. Não quero celebrar o passado à custa do meu presente e do meu futuro.” (Fanon, 2020, p. 237). Ou seja, o passado a ser celebrado não deve me tirar da atitude de mudança frente à opressão vigente, o que não significa que não possa servir como combustível e ferramenta para a libertação.

Inclusive, essa ancestralidade ganha uma densidade revolucionária em Frantz Fanon justamente por ser combustível e ferramenta para ruptura com a estrutura colonial:

Se em algum momento me surgiu a questão de ser efetivamente solidário

4 Como ora citado: “uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca” (Fanon, 2020, p. 212).

com um passado específico, foi na medida em que me comprometi comigo mesmo e com meu próximo a lutar por toda a minha existência e com todas as minhas forças para que nunca mais haja sobre a Terra povos colonizados (Fanon, 2020, p. 239).

Segundo o autor, a construção do futuro pelo homem existente é articulada com o presente de maneira dialética, pois tem-se em vista sua superação (Fanon, 2020). Portanto, se o objetivo é libertar o ser negro da alienação causada pela colonização, através da criação da raça, já que com essa criação foram legitimadas inúmeras práticas de exploração e opressão que convêm à acumulação de riquezas, há a necessidade de se pensar os meios de construção dessa luta por emancipação que se dá por via material⁵ de forma criativa, e é Exu “o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo” (Rufino; Simas, 2018, p. 20). É este princípio que dá o tom da sincopada que desestabiliza a norma colonial e permite o preenchimento de espaços vazios. E como tal, é senhor da encruzilhada.

A dinâmica do pensamento fanoniano apresenta uma necessidade de se romper a ideia de raça *a priori* e essencializada, expondo como o ser negro é uma criação e que devemos construir uma outra universalidade que rompa com a categorial racial, pois “não almejamos nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo” (Fanon, 2020, p. 22). Essa condição de libertação da ideia de raça traz à baila um problema: o projeto colonial-capitalista empreende não só uma subjetividade negada e um território atravessado pela violência, como também constrói uma concepção mistificada de mundo, onde habitam anormalidades fantasmagóricas, como o próprio ser negro e o próprio branco, que é mistificado à medida que mistifica⁶. Isto é, todos se tornam reféns de uma ultra-valorização de marcadores sociais ditos naturalizados, mas que são artificiais e só existem por interesse do sistema capitalista.

Nesse caso, para se pensar a emancipação, exige-se elevar o grau de complexidade do pensamento, pois um mundo mistificado também produz uma gramática normativa que carrega toda essa historicidade colonial. Portanto, pensar as concepções de emancipação, justiça, liberdade etc., termos comuns das lutas políticas contemporâneas, exige-se uma ampliação das gramáticas estabelecidas. É nesse ponto em que a Revolução emerge na Encruzilhada.

A Encruzilhada não à toa tem como senhor Exu, que também é o senhor do corpo. E ele aparece nessa Encruzilhada aparente entre Fanon e Simas/Rufino.

5 “A verdadeira desalienação do negro requer um reconhecimento imediato de realidades econômicas e sociais” (Fanon, 2020, p. 25).

6 “Tenho constantemente tentado revelar ao negro que, em certo sentido, ele é anormal; e, ao branco, que ele é ao mesmo tempo mistificador e mistificado” (Fanon, 2020, p. 236).

As tensões resultantes das teorias dos pensadores em debate revelam algo sobre o corpo negro: ele é a linha tênue que vivencia a dialética entre depositário da violência colonial e território de libertação. Para Fanon, o corpo negro é uma “epidermização da inferioridade” (Fanon, 2020, p. 25). Assim:

O judeu deixa de ser amado a partir do momento em que é identificado. Mas, no meu caso, tudo ganha uma nova cara. Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparência (Fanon, 2020, p.131).

Simas e Rufino, contudo, veem este corpo como marcado pela violência e como principal alvo das ferramentas de dominação colonial: como o mesmo corpo que se torna encantado (Simas, 2021), aquele que subverte os mecanismos de controle que incidem sobre um corpo com a intenção de domesticá-lo:

o corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências (Rufino; Simas, 2018, p.49).

Aquele corpo que, mesmo enclausurado numa imagem, reinventa a vida. Os caminhos que são abertos nesta encruzilhada apresentam um corpo que é o suporte de saberes que convertem cicatrizes em alternativas de vida. Ou melhor, reexistência (Simas, 2021), pois reconfigura os sentidos da vida. Entre os teóricos da Encruzilhada não há negação mútua, subtração, mas novos sentidos tecidos a partir desse Cruzo: a discussão acerca do lugar do corpo na estrutura colonial evidencia como a luta por libertação começa pela recusa do corpo ao lugar de domesticação. Essa recusa de adaptação do corpo não se encerra em individualidade, mas realiza-se num projeto coletivo de libertação.

O que Exu traz ao ser invocado pelo Paó batido é abertura de caminhos, criação de sentidos. Esse é o novo sentido da Encruzilhada: o negro, negado pelo colonialismo, consegue por meio do corpo reinventar e alargar gramáticas que traçam novas possibilidades de experienciar estar no mundo (Rufino, 2021), e isso se expressa por meio de sua cultura. Essas possibilidades permitem elaborar um novo modelo de libertação na medida em que rompem com a gramática colonial normativa que enclausura o negro numa identidade alienada.

Fanon (2020), ao abordar a questão do negro e o reconhecimento, realiza uma crítica a Hegel, afirmando que na questão do reconhecimento na colônia não há a mesma dialética entre senhor e escravo que há na *Fenomenologia do Espírito*.

Aqui, por outro lado, não há disputa de consciências, pois o negro é tão somente corpo e pulsão. O senhor nessa dialética “não exige reconhecimento do escravo, apenas seu trabalho” (Fanon, 2020, p. 231). Por conta dessa relação, a libertação dos negros da condição de escravos é realizada por meio da luta concreta do negro, pois só assim a consciência-de-si mostra-se independente, por meio da luta pelo seu reconhecimento:

Mas o negro ignora o preço da liberdade, pois não lutou por ela. De tempos em tempos, ele luta pela liberdade e pela justiça, no entanto se trata sempre da liberdade branca e da justiça branca, isto é, valores excretados pelos senhores (Fanon, 2020, p. 231).

Ou seja, ele permanece a lutar pela mesma gramática, pois o negro – que é criado pelo branco – almeja alcançar o patamar de humanidade, e, para tal, busca se enquadrar no que o ideal de ego branco faz surgir como o padrão de humanidade a ser alcançado (Sousa, 1983).

Nesse sentido, a cultura e as manifestações artísticas consequentes da criação negra na condição de colonizado expressam formas de romper com esta desumanização, a partir das práticas de reexistência, fundamentadas pela Arte do Cruzeiro. Ela opera este processo através de onde o colonialismo também incide: sobre o corpo. Aborda saberes e práticas com matriz em África, que passaram por necessidades de improviso por conta do colonialismo histórico, gerador da diáspora. Esses saberes articulam-se com outros na Encruzilhada formada nesse processo. Aqui não há nenhuma fetichização de um passado que corrompa a luta no presente para construir um futuro, como temia Fanon, mas sim um entendimento de que para se alcançar a libertação e a possibilidade de reconstrução do ser negro, precisamos nos utilizar de uma gramática mais alargada, que seja dissidente e que possibilite resgatar a sabedoria ancestral – suprimida pelo colonialismo – para, a partir da Encruzilhada junto à libertação, criar novos caminhos a partir de outros tensionamentos⁷.

A tensão criativa no diálogo, ou melhor, encruzilhamento entre os três autores, revela o núcleo dialético da emancipação negra: se Fanon desnuda a armadilha fatal em que o colonizado, ao internalizar a inferiorização, passa a desejar não a liberdade, mas a branquitude enquanto critério universal de humanidade (Fanon, 2020; Faustino, 2018) – reproduzindo, assim, os próprios mecanismos que o oprimem –, Simas e Rufino respondem com a Arte do Cruzeiro, em que a cultura opera

7 Este movimento de resgate da ancestralidade como articulação presente com vistas ao futuro é muito bem representado dentro dos movimentos de libertação da América Latina, vide as influências de José Martí na revolução cubana, Simon Bolívar na Venezuela etc.

não como réplica da normatividade colonial da sociedade civil burguesa, mas como laboratório de gramáticas dissidentes.

No terreiro, na roda de samba ou na roda de capoeira, conceitos como justiça, liberdade e comunidade são reinventados a partir de saberes outros que não cabem nos olhos do ocidente, nem nas delimitações de sua racionalidade. Dessa forma, atua subvertendo a lógica colonial no nível do corpo, onde o transe substitui a disciplina colonial por uma autonomia sincopada e não enrijecida; do social, em que um critério de alteridade radical se mostra – como na Encruzilhada; do político, em que o Encanto irrompe com todas as prerrogativas da democracia burguesa ao servir à reorganização da gramática política, estabelecendo uma unidade na relação e conexão entre os seres e o ambiente em que vivem, rompendo com as concepções coloniais que norteiam políticas que tratam da objetificação e venda da natureza (Krenak, 2019). Essa tríplice subversão (corpo, social, político) não seria possível sem o princípio exúsiaco (Simas, 2019) que Fanon inadvertidamente invoca: a necessidade de criar uma universalidade outra exige justamente o que a Encruzilhada oferece – a coragem de cortar caminhos conhecidos.

Essa não é uma alternativa ao pensamento fanoniano, muito menos ao de Simas e Rufino: trata-se de um caminho radical que foi aberto na Encruzilhada em que, ao baterem Paó, invocaram Exu. Se Fanon exige a destruição estrutural do mundo colonial, capitalista e acidentalmente branco, Simas e Rufino oferecem uma possibilidade de ferramentas para construir os alicerces da libertação dos *Condenados da Terra* (2022), através de uma gramática que corresponda a sua própria luta por liberdade, não a excretada pelos senhores. Assim, a cultura não ilustra a liberdade, ela a performa em ato, provando que a emancipação radical é aquela que nem mesmo o colonizador consegue perceber, tal como um golpe de capoeira, que era tida como dança pelos senhores até o momento que posta em prática nas lutas por resistência e fuga da condição de desumanizados (Rufino, 2023).

A tensão criativa entre os autores revela, assim, o núcleo da emancipação negra: se Fanon desnuda a armadilha de desejar “a liberdade branca” (Fanon, 2020, p. 231), Simas e Rufino provam que a verdadeira libertação nasce quando o corpo que ginga recusa até mesmo o desejo do opressor – e inventa seu próprio léxico de existência. A cultura aqui não é alternativa à revolução, mas seu rascunho em ato: os mesmos pés que desenham rodas de samba traçam os mapas dos novos quilombos; as mãos que tocam atabaques ecoam os sinais da revolução. Só será livre quem souber dançar sobre as ruínas do velho mundo – e, no mesmo movimento, assentar os fundamentos do novo.

Considerações finais

Este artigo explorou a formação da subjetividade negra sob o olhar colonial, partindo da crítica de Frantz Fanon à desumanização e da proposta de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino sobre a Arte do Cruzeiro como reinvenção da vida. Fanon demonstrou como o colonialismo fabrica uma identidade negra pautada na negação ontológica, reduzindo o colonizado a um não ser, enquanto Simas e Rufino apresentaram a Encruzilhada, o Encanto e a Síncope como ferramentas para reinventar essa identidade a partir de saberes dissidentes. A tensão entre essas perspectivas – a destruição da estrutura *versus* a criação de alternativas culturais – revelou-se produtiva para repensar a emancipação negra.

A análise de Fanon destacou que a violência colonial não é apenas material, mas também atua na subjetividade, operando através da interiorização de uma inferioridade racializada. O desejo de ser branco, como apontou o autor, é sintoma dessa alienação do ser negro, que só pode ser superada com a destruição do sistema colonial-capitalista. Por outro lado, Simas e Rufino mostraram que a cultura afro-brasileira, longe de ser mera réplica da dominação, é espaço de reexistência, onde o corpo negro, mesmo marcado pela violência, se torna veículo de encantamento e transformação. A Encruzilhada, como espaço de encontro de saberes plurais, e a Síncope, como improviso criativo, desafiam a linearidade ocidental e abrem caminhos para novas gramáticas de liberdade.

O diálogo entre os autores evidenciou que a ancestralidade, longe de ser um passado idealizado, é combustível para a luta presente. Fanon alertou contra a fetichização de vitórias africanas antigas enquanto a população negra sofre no presente, mas também reconheceu que a solidariedade com o passado só faz sentido se orientada para a libertação futura. Simas e Rufino, por sua vez, mostraram que a epistemologia de macumba não cultua o passado, mas o atualiza como aprendizado, transformando-o em ferramenta para enfrentar a opressão. Essa dialética – muito longe de uma síntese – entre a crítica radical e a sabedoria ancestral aponta para um modelo de emancipação que não reproduz os termos da dominação colonial-capitalista.

O corpo negro emerge como eixo central dessa discussão, representando tanto o alvo da violência colonial quanto o território de resistência. Para Fanon, a “epidermização da inferioridade” marca o corpo negro como objeto de opressão; para Simas e Rufino, esse mesmo corpo, quando encantado, subverte a domesticação colonial através de práticas como o transe, a capoeira e o samba. Essa dualidade revela que a libertação não é apenas um projeto futuro, mas um ato performativo que já se inscreve no presente, através de gestos culturais que

prefiguram novos mundos.

A invocação de Exu como senhor da Encruzilhada simboliza a abertura de caminhos para uma emancipação que não se limita à destruição do velho, mas também à criação do novo. Aqui foram oferecidas ferramentas para construir alternativas a partir de gramáticas outras. A cultura, nesse sentido, não é um paliativo, mas um rascunho da revolução, onde conceitos como justiça e liberdade são reinventados em chão de terreiro, roda de samba ou quilombo.

As implicações deste estudo são vastas, especialmente no contexto brasileiro, onde a herança colonial convive com a potência criativa das culturas afro-indígenas, entre um constante desencantamento da vida e práticas subversivas que a reencantam a partir das “rasuras conceituais”. A Arte do Cruzeiro sugere que a luta antirracista deve ir além da denúncia do racismo, incorporando as epistemologias negras como fundamento para projetos políticos alternativos. Isso exige, por exemplo, repensar a educação, a política e a justiça a partir de saberes encantados, que recusam a dicotomia entre corpo e espírito, indivíduo e comunidade, humano e natureza.

Como desdobramento futuro, propõe-se aprofundar a investigação sobre como a Arte do Cruzeiro pode inspirar práticas pedagógicas e políticas concretas, especialmente em territórios periféricos onde a cultura negra já opera como tecnologia de resistência. Além disso, seria produtivo explorar como outras tradições afro-diaspóricas – como o candomblé, a umbanda e as culturas afro-indígenas – dialogam com a crítica fanoniana, ampliando o espectro de alternativas anticoloniais. Além disso, cabe ressaltar a necessidade de estudos que analisem as implicações da relação entre arte e sociedade no que diz respeito à produção artística negra e a negritude como experiência estética.

Por fim, este artigo reforça que a reconstrução do ser negro não é um ato isolado, mas um movimento coletivo que exige tanto a destruição das estruturas opressoras quanto a criação de novos sentidos de vida. Na verdade, não há um sem o outro: para derrubar esta estrutura, precisamos de uma gramática outra que possibilite pensar um novo horizonte. A encruzilhada, onde Fanon, Simas e Rufino batem Paó, não é um impasse, mas um caminho que se abre, onde novas perguntas são elaboradas para pensar outras respostas para questões contemporâneas.

Referências Bibliográficas

- AMIN, Samir. *Neo-Colonialism in West Africa*. Nova York: Monthly Review Press, 1973.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- _____. Racismo e Cultura. In: MANOEL, Jones; FAZZIO, Gabriel Landi (org.). *Revolução Africana: Uma antologia do pensamento marxista*. 3. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020a.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. 1. ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Edipro, 2017.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça: Educação, Jogo de Corpo e Outras Mandingas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.
- _____. *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- _____. *Umbandas: uma história do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Os olhos da alma: o paradigma da visão no *primeiro Alcibíades* de Platão

João Ulisses de Sousa Viturino *

Recebido em setembro de 2025. Aceito em outubro de 2025.

Resumo: O objetivo deste trabalho é delinear o paradigma da visão, enquanto elemento da dialógica erótica presente no diálogo platônico *Primeiro Alcibíades*, concernindo à introdução do exercício da visão como um paradigma para o exercício do preceito délfico do “Conhece-te a ti mesmo”, proferido por Sócrates ao seu companheiro Alcibíades. Trata-se de uma análise dos elementos que perpetuam o relacionamento entre *erastés* e *erómenos* e a sua relação com os papéis de respondente e de perguntador como princípio da educação erótica. Segue-se, então, a exposição de Sócrates, na qual se delimita a sua função enquanto *erastés* de Alcibíades (122b). Na segunda seção, discutiremos a função do paradigma da visão e do exercício do conhecimento de si a partir dos passos 132a-133b, em que Sócrates apresenta o exercício da visão para o conhecimento de si (da alma), ao mesmo tempo em que propõe a atividade especular da visão como uma analogia para a relação pederástica. Apesar disso, objetiva-se apresentar a função do paradigma em relação à educação erótica-dialógica e para o exercício da filosofia.

Palavras-chave: Erótica; *Primeiro Alcibíades*; Platão; Discurso.

Abstract: The aim of this paper is to outline the paradigm of sight as a component of the erotic-dialogical method in the Platonic dialogue *First Alcibiades* – especially as an introduction of the exercise of sight as a paradigm for practicing the Delphic precept of “Know thyself”, as articulated by Socrates to his companion Alcibiades, of whom the dialogue is homonymous. The paper seeks to analyze the elements that sustain the relationship between *erastés* and *erómenos* and how this relates to the roles of respondent and questioner as a foundational of the erotic education. Next, we examine Socrates’ exposition at 122b, where he defines his role as Alcibiades’ *erastés*. In the second section, we explore the function of the paradigm of vision in the exercise of self-knowledge, beginning at 132a–133b, where Socrates introduces the act of seeing as a metaphor for self-knowledge (of the soul), while simultaneously proposing the specular nature of vision as an analogy for the pederastic relationship. Ultimately, the goal is to present the function of this paradigm as a mechanism for erotic-dialogical education and the practice of philosophy.

Keywords: Erotica; *First Alcibiades*; Plato; Discourse.

* Graduado em Pedagogia na Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: julisses.v@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-1390>.

Introdução

O diálogo *Primeiro Alcibíades*, ou *Alcibíades Maior*¹, gozou de um longo status de importância na Antiguidade Tardia, sobretudo no que se referiria à ordem de leitura e de estudos da filosofia de Platão, visto que comportaria as condições essenciais para que os estudiosos se aproximassem dos temas e das questões relativas à autoria platônica. O diálogo recebe, então, o subtítulo “Da natureza do homem”, que busca definir e organizar o escopo da obra, tendo em vista a discussão entre os personagens Sócrates e o jovem Alcibíades, cujo nome fornece o título do diálogo². Diógenes Laércio (Livro III, 49-50), ao biografar a vida de Platão, cataloga os trinta e cinco diálogos escritos pelo filósofo por dois modos principais, a saber: o expositivo e o investigativo³. No que concerne ao *Primeiro Alcibíades*, Diógenes insere-o no grupo de diálogos maiêuticos⁴, corrente pertencente aos *diálogos de exercício*, pois buscam demonstrar as condições necessárias em torno do exercício da filosofia. No que, segundo o autor, diria respeito aos atributos com os quais se faz uma indagação e que, em seguida, passa para o exercício dessa indagação, destacando-se a discussão das opiniões e de seus conhecimentos, de modo que o termo *μαιευτικός* (*maiêtikos*) seria respeitante ao processo de aquisição e construção do conhecimento. De outro modo, conforme Sócrates tipifica no diálogo *Teeteto* (149a-150e), esse termo relacionar-se-ia com o “parto” das ideias.

Nossa análise do *Alcibíades* vigora a partir dos comentários acerca das funções e da relação homoerótica apresentada pelas personagens, de modo que se apresenta como um expoente para a formação do personagem Alcibíades. No que tange ao tratamento da produção e da recepção do discurso, propomos que, no texto do *Alcibíades*, há uma inversão das condições da educação e do relacionamento homoerótico, a fim de se estabelecer uma educação de cunho filosófico, ainda que sustentada pela ação de *Eros*. Espera-se, desse modo, demonstrar a conexão entre a erótica dos rapazes e a da dialógica platônica, visto que, após Sócrates questionar o

1 Ao longo do trabalho, nos referimos apenas por *Alcibíades* para tratar do diálogo, conquanto ao tratar da personagem usaremos o adjetivo de jovem.

2 De acordo com Laércio (Livro III, 49-50), a nomeação dos diálogos se estabelecia a partir do nome da personagem; já o subtítulo informava o caráter da discussão desenvolvida no escrito.

3 A documentação é baseada na ordem de Trásilo (406 a.C.), que classifica os escritos de Platão como tetralogias, baseando-se nas escritas dos poetas e tragediógrafos. Dessa maneira, os diálogos são ordenados em nove tetralogias e em duas classes gerais, as quais são divididas em outras atribuições devido aos temas explorados em cada obra. Há ainda uma ordenação anterior dos diálogos, feita pelo gramático Aristófanes, que propõe a divisão das obras em trilogias. Cf. DL. Livro III, 62.

4 São atribuídos a essa classificação os diálogos: *Segundo Alcibíades* (ou *Alcibíades Menor*), *Lísias*, *Teages* e *Laques*.

conhecimento e a educação do jovem Alcibíades, é introduzida uma analogia acerca da visão como exemplo para a discussão da natureza do homem. A exposição do paradigma e da percepção da visão se desdobra a partir do tratamento da educação do jovem e de sua ambição em assumir sua vida política. Sócrates, ao tematizar sobre a vida e a educação políticas dos jovens atenienses em relação aos persas, demonstra novamente que as condições educativas, as quais o jovem Alcibíades admite serem suficientes para ocupar-se da sua carreira política, são, no entanto, ínfimas.

Sócrates chama a atenção do jovem acerca da ocupação da educação da alma por meio da descrição do oráculo de Delfos (124a, 128a, 129a e 132c), dado que a verdadeira educação dos jovens pode ser bem executada apenas se o *erastés* encontrar-se apaixonado pelo jovem (122b-d). Sendo assim, as condições estabelecidas entre a analogia do olho e os paradigmas da audição e da visão operam como uma engrenagem para a relação erótico-dialógica, isto é, firmada pelos papéis da *paiderastía*. Argumentamos que os papéis de *erastés* e *erómenos* recobrem os atributos da educação dos jovens, pois, mediante as posições definidas entre as personagens, identificamos a intenção de Sócrates em ser companhia do jovem. Tal companhia do filósofo é substancial para o êxito na carreira política do jovem Alcibíades, bem como relevante para visualizarmos a verdadeira face de seu “poder”: o cuidado da alma e a filosofia.

Sócrates como amante e Alcibíades como amado: o exercício da educação *pederástica*

*οὐκοῦν καλῶς ἔχει οὕτω νομίζειν, ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις
χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχὴν;*

E não é mais belo pensar assim? Ao conversarmos um com o outro, eu e tu, servindo-nos de *lógos*, conectamos alma com alma? (Platão, *Alcibíades I*, 130d)⁵.

O *Alcibíades* pode ser dividido em três partes. A primeira parte (103a-104e) comporta o prólogo do diálogo, em que acompanhamos o encontro de Sócrates com o jovem Alcibíades. Nesse, Sócrates se anuncia como o primeiro *erastés* de Alcibíades, bem como aquele que não se afastou do jovem por conta de sua ambição e atitude em relação a outros *erastai*. Na segunda parte (106b-127b), acompanhamos uma conversa em que se faz ponderações sobre a educação política

5 Tradução de Celso Vieira (2022). Todos os passos citados ao longo deste trabalho são dessa edição.

e o conhecimento do justo e do vantajoso. Sócrates se ocupa de longos discursos respeitantes à figura e função da educação dos persas, sobretudo no que toca à prática política, a fim de demonstrar ao jovem as “falhas” de sua educação e de seu intelecto (119b-124a)⁶. Subsequentemente, na terceira parte, vemos a discussão acerca do conhecimento de si e do cuidado de si, isto é, da natureza do homem (124b-135e). Podemos notar, de modo mais pormenorizado, que a argumentação socrática se desenvolve no campo da ética, em especial pelas suas considerações morais e psicológicas.

Digno de menção é o fato de que, a essa altura, Sócrates dedica-se a pensar a ética aplicada ao homem político e aos seus deveres. Acontece que é desejo de Sócrates fazer com que o jovem Alcibíades cuide de si mesmo, dado que o propósito dele é o sucesso na carreira política, como é mencionado nos passos 106c-d. Contudo, quando retornamos ao discurso sobre os persas e a sua educação política, vemos que a educação ateniense não ocupava um grande destaque na vida pública, a não ser quando era movida pelos *erastai*, que, estando apaixonados pelos *eromenoi*, buscavam iniciá-los em sua educação para a vida pública, conforme declara Sócrates:

Σωκράτης

[...] ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας, ἢ ἄλλου ὁτιοῦν Ἀθηναίων, ὥς ἔπος εἰπεῖν οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις ἐραστής σου τυγχάνει ὦν.

Sócrates

[...] Alcibíades, é possível dizer que ninguém se preocupa com o nascimento, criação e até mesmo a educação, teus ou de outros atenienses, a menos que, porventura, alguém se apaixone por ti (Platão, *Alcibíades I*, 122b).

Convém notar que, nesse passo, Sócrates pontua novamente o tipo de relação que é referente aos conversantes, isto é, a *paiderastía*. O mesmo Sócrates

6 De acordo com Denyer (2001, p. 7), a arrogância e o excesso de confiança acerca de sua educação e capacidade para com a vida política deixaria Alcibíades cego para as condições com que Sócrates apresenta a ele, desde a sua instrução ao cuidado consigo mesmo. Sócrates utiliza discursos longos a fim de propor a Alcibíades um engajamento maior durante a conversação, como se fosse um recurso da conversação dialógica. Assim, o comentário aos persas e macedônios encaminha-se para a necessidade de Alcibíades de cuidar-se e dedicar-se à educação político-filosófica proposta por Sócrates. Tal estratégia remonta a uma tática de persuasão do *lógos* feita pelo filósofo com o intuito de proporcionar um tratamento mais específico das questões anteriores apresentada ao seu interlocutor. Acerca da educação espartana ver: Marrou, 1973; Jaeger, 1994.

reafirma também os papéis que tanto ele quanto o jovem devem ocupar: este, de *erómenos*; aquele, de *erastés*. Como foi visto há pouco, Sócrates inicia o diálogo, em 103a, colocando-se como o *πρῶτος ἐραστής* (*prōtos erastés*, “primeiro amante”) de Alcibíades e o único que permanece ao seu lado. Logo depois do extenso comentário à educação dos persas, Sócrates afirma que a preocupação com a educação de Alcibíades é estabelecida pelo seu papel de *erastés*. De fato, Sócrates argumenta, de modo sutil, que a educação de Alcibíades deve ser orientada por aquele que verdadeiramente a tem como objeto de preocupação, o *erastés*, que, no caso, é o próprio Sócrates. Vale comentar que Sócrates não é qualquer *erastés*: é o único que não abandonou o jovem, o qual, devido à sua arrogância, fez os demais desistirem de sua empreitada pedagógica. É Sócrates, portanto, quem teria a força necessária para educar o jovem. Em vista dessa afirmação, devemos considerar que o relacionamento definido pela pederastia se relacionava com os atributos cívicos e morais da *pólis*, marcando a passagem do jovem para a vida adulta, na qual se situava o status político ateniense⁷. Em outras palavras, essa forma de relacionamento é conjugada com uma homoafetividade junto de um *ethos* educativo. Contudo, a principal proposta socrática da educação do jovem Alcibíades reside, também, no exercício da filosofia, que é visto no imperativo do preceito delfico, dada a inversão do *ethos* de ensino e educação presentes.

A cena dramática do *Alcibíades* demonstra uma descrição do relacionamento homoerótico, mas também uma inversão dos valores do relacionamento entre os rapazes⁸. De acordo com Alcibíades, Sócrates, ao ser o primeiro a se aproximar dele, revelaria as condições pelas quais Sócrates se mantém ao seu lado, em posse de uma certa influência, esperando que o relacionamento e a conversa entre eles se desenvolvam. Observemos o passo a seguir:

Σωκράτης

ὥς οὕτω γέ σοι ἔχει: οὐτ' ἐγένεθ', ὥς ἔοικεν, Ἀλκιβιάδῃ τῷ Κλεινίου ἐραστῇ
οὐτ' ἔστιν ἀλλ' ἢ εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου

7 Cf. Monoson, 1994, p. 262.

8 Conforme demonstra Denyer, Alcibíades, ao não ir ao encontro de Sócrates, demonstraria a força de sua ignorância. No entanto, é Sócrates que estabelece com o mais jovem o tipo de relação a ser desenvolvida. Em virtude dos discursos e da sua atenção ao mais novo, Sócrates distancia-se dos discursos elogiosos a fim de propor um exame das competências de seu amado, ao mesmo tempo em que faz um exame de seus próprios desejos. Assim sendo, “é interessante que Sócrates passe rapidamente ao ‘nós’ com Alcibíades (124c-e)” (Denyer, 2001, p. 90). E acrescenta: “Esse ‘nós’ é a expressão do discurso da ‘alma para a alma’”. Nesse sentido, é considerável que, no *Alcibíades*, a alternância entre o “eu” e o “tu” dê lugar a uma reciprocidade indicada pela primeira pessoa do plural (Soulez-Luccioni, 1974, p. 219).

καὶ Φαιναρέτης. [...] ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν.

Sócrates

Tem para ti o seguinte. Provavelmente não havia, nem há, ninguém apaixonado por Alcibíades, filho de Clínois, além de um só, o estimado Sócrates, filho de Sofrônio e Fenarete. [...] Eu era o único apaixonado por ti, os outros se apaixonaram pelo que é teu (Platão, *Alcibíades I*, 131e).

Notamos, então, que a educação erótica se torna uma peça central no desenvolvimento do diálogo entre as personagens. Sócrates visa capturar a atenção do jovem oferecendo toda a sua presença às questões com as quais este se preocupa, bem como àquelas com as quais sobrepujou os demais *erastaí* que a ele se dirigiram. Todavia, a discussão entre as personagens concerne ao papel dialógico baseado na escuta, pois o “bom ouvinte” (ἀκούσῃ [...] μου, [...] προθύμως)⁹, é aquele que está atento às perguntas e oferece respostas conforme a conversação sucede. Esta é a razão pela qual Sócrates permanece junto ao jovem e pretende estabelecer com ele uma relação mais íntima, dando-lhe o que os demais *erastaí* não puderam dar¹⁰. No que tange ao relacionamento homoerótico, podemos notar na passagem acima que Sócrates demonstra qual é o principal motivo do seu desejo em manter-se junto a Alcibíades. Isto é, Sócrates era o único apaixonado pela sua alma, ao passo que os demais *erastaí* se apaixonaram pelo que era de Alcibíades: o seu nome, a sua juventude, a sua posse e a sua beleza.

Decerto, o status do relacionamento estava conectado aos papéis político-sociais de sua época. O relacionamento homoafetivo era conhecido por apresentar qualidades de tipo iniciático, promovendo a passagem do jovem para o círculo de dever da cidade, que então lhe fornecia a identidade de adulto. A educação erótica propiciava, portanto, o *ethos* necessário para o exercício da virtude política, conforme as convenções políticas e as condições determinadas de sociabilidade¹¹.

Cabia aos *erastaí*, cidadãos experientes e já pertencentes às esferas sociais,

9 Cf. *Alcibíades I*, 104d7-9. O substantivo ἄκουσις (*ákousis*, “audição”) e o adjetivo πρόθυμος (*próthumos*, “que ouve atentamente”, “que ouve de bom grado”) marcam a condição e a posição na qual o jovem Alcibíades deva seguir diante da conversação. Cf. Denyer, 2001, p. 90-91.

10 De acordo com Proclo (In Alc. 128-129), Sócrates insiste em fornecer as condições para que Alcibíades saiba ouvir seus desejos, a fim de que ele aprenda a responder. Nesse sentido, as posições de ouvinte e de perguntador se fundem aos papéis de *erastés* e de *erómenos* pela promoção de uma relação mais íntima de educação entre ambos os presentes. Isso porque, de acordo com o próprio texto, a força do *eros* socrático reside na conversação que constrói uma reciprocidade entre os conversantes.

11 Cf. Marrou, 1973, p. 58-60; Davidson, 2007, p. 56.

oferecer aos *eromenoi* os meios necessários para inserção na vida pública, provendo-lhes as regras e os ensinamentos requeridos para tal ingresso. Os valores a que esses jovens aspiravam, isto é, a capacidade física e o desempenho cultural, somente poderiam ser alcançados na companhia de tais homens.

Monoson (1994, p. 202-204) argumenta que um dos objetivos desse ideal era produzir boas relações entre os concidadãos para o bem comum da cidade¹². Por outro lado, Calame (2013, p. 87-88) observa que o principal objetivo e estrutura do relacionamento homoerótico repousava na formação da *philía*, perpetuando a cultura aristocrática e o ideal de identidade do cidadão ateniense.

Retomando as palavras de Sócrates sobre a presença do *erastés*¹³ na educação do *erómenos*, podemos notar que a construção de seu discurso envolve considerações respeitantes à virtude e à sabedoria, isto é, de sua obtenção por meio da relação educativa que evoca atrativos eróticos para ser realizada. De fato, no discurso de Sócrates (132a-e), são sumarizadas as disposições culturais que a prática pederástica ocupava na *pólis* e há um tom elogioso sobre ser a companhia do jovem Alcibíades, tal como ocorre também no prólogo (105a-106a)¹⁴.

Σωκράτης

ἀκούσῃ μὲν ἄρα μου, ὥς τὸ εἰκός, **προθύμως**, εἴπερ, ὥς φής, **ἐπιθυμεῖς** εἰδέναι τί διανοοῦμαι, καὶ ὥς **ἀκουσομένῳ** καὶ περιμενοῦντι λέγω.

Ἀλκιβιάδης

πάνυ μὲν οὖν: **ἀλλὰ λέγε**.

Σωκράτης

12 A autora se refere ao discurso fúnebre de Péricles narrado por Tucídides (Livro II, vv. 43.1), no qual o político evoca uma metáfora erótica para se referir aos concidadãos e ao cuidado da cidade. Essa imagem era cultivada pelo papel do cidadão que transmitiria uma ideia de masculinidade, principalmente pela descrição da virilidade e da glória que esses indivíduos manteriam ao cuidar da cidade.

13 Os *erastaí* eram homens a partir dos 25 anos de idade. Com o despontar da barba, o rapaz deixava de ter o estatuto de *erómenos*. Já adulto, poderia assumir o papel de *erastés*, mesmo depois do matrimônio. Cf. Percy, 1996, p. 69.

14 Davidson (2007, p. 6-7) demonstra que os discursos sobre a beleza do mais jovem desempenhavam uma função predeterminante no desenvolvimento da relação homoerótica, porquanto tais discursos ou *eulogias* transmitiam a força com que o desejo do mais velho poderia ser recebido pelo *erómenos*.

ὄρα δὴ: οὐ γάρ τοι εἴη ἂν θαυμαστὸν εἶ, ὥσπερ μόγις ἤρξάμην, οὕτω μόγις καὶ παυσαίμην.

Ἀλκιβιάδης

ὦγαθὲ λέγε: ἀκούσομαι γάρ.

Sócrates

É provável que me escutarás de coração se, como dizes, desejas saber o que me passa pela mente. Falo, portanto, a um ouvinte que persistirá.

Alcibíades

Certamente, mas fala!

Sócrates

Pensa bem... pois não seria espantoso se a dificuldade que tive para dar o primeiro passo for também a dificuldade de pôr um ponto final.

Alcibíades

Apenas fala, meu bom, pois escutarei! (Platão, *Alcibíades I*, 104d-e).

No contexto dramático do *Alcibíades*, não se deve desconsiderar que o modo dialógico de interlocução proposto por Sócrates é contraposto ao modo peculiar da interlocução pederástica tradicional, marcada pelos longos discursos produzidos pelo *erastés* como forma de conquista. Com essa prática, de fato, o jovem já estaria habituado. Como vimos, era comum que os *erastaí* compusessem diferentes tipos de discursos endereçados aos amados, os quais eram performados em simpósios e outros contextos da vida pública associados à formação dos jovens gregos (Ragusa, 2017, p. 222). Vale lembrar que, no *Lísis* (204d-206a), Hipótales, *erastés* do jovem Lísis, compõe poemas, discursos e cantos para elogiar o seu favorito¹⁵.

15 No caso do Alcibíades, porém, essa relação é feita de forma peculiar, como *trópos* dialético, ou seja, como interlocução realizada por meio de perguntas e respostas: “ὁ διαλεκτικός ἐρωτήσσει

Após Sócrates falar, o jovem Alcibíades destaca a forma excêntrica de seu discurso, a fim de compreender melhor qual seria a intenção da companhia de Sócrates. O jovem destaca que Sócrates aparenta estar mais cuidadoso ao ficar do seu lado (104d)¹⁶. É importante observar o uso do adjetivo superlativo ἐπιμελέστατα (*epimeléstata*, “cuidadoso”, “atento”), termo derivado de ἐπιμέλεια (*epiméleia*, “cuidado”, “atenção”)¹⁷, antecipando-se, assim, uma das noções centrais do diálogo. Fica evidente que a atenção do jovem Alcibíades é instigada pela curiosidade em conhecer o desejo de Sócrates, ao mesmo tempo em que reconheceria a atitude do mais velho em manter-se ao seu lado cuidadosamente e com esperança de que ele pudesse ouvi-lo.

Nesta concepção que remonta ao tratamento do relacionamento homoerótico e da relação educativa desenvolvida no interior do texto do *Alcibíades*, notemos que, no passo supracitado, os adjetivos destacados capturam as qualidades da educação que Sócrates insiste em desenvolver com o jovem, qualificando assim tanto a sua maneira de discursar quanto a consequência da escuta do jovem. Como é descrito por Sócrates em 122b, a educação se torna uma medida de cuidado apenas quando o *erastés* traz o *erómenos* ao seu lado, a fim de orientá-lo para a vida civil. Para tanto, a educação tomava o espaço da oralidade com o propósito de construir e determinar o pensamento, a atitude e o status dos jovens atenienses. Vale lembrar que a prática pederástica, segundo a qual o *erastés* conquista o *erómenos* mediante a produção de discursos ofertados ao amado, aparece em passagens significativas do corpus platônico, como no prólogo de *Lísis* e no de *Fedro*, assim como no *Banquete*. No *Lísis*, em 206a-d, Sócrates solicita que Hipótales exponha os discursos que profere ao seu amado. No *Fedro*, por seu turno, há o discurso de *Lísias*. No *Banquete*, é apresentado o contexto pederástico do proferimento de elogios a *Eros*. Para Denyer (2001, p. 9), o *Alcibíades* é “um drama da sedução filosófica”. Vejamos o seguinte passo:

Σωκράτης

ἀλλὰ χρή θαρρεῖν. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ᾗσθου πεπονθὼς πεντηκονταετής,

καὶ ἀποκρίσεσι τελειούμενος (*ho dialektikós erotésesi kai apokrisesi teleioumenos*) (“o dialético [é] aperfeiçoado por meio de pergunta e resposta”)(Proclo, In Alc. 170,5-10). Observe-se que essa será uma definição de diálogo, enquanto gênero literário, recorrente em diferentes fontes da Antiguidade

16 Cf. Albino, Prólogo 1, 147.16-19; Hermann, D.L. 3, 48; Prolegômenos 4, 14. 3-5.

17 A ἐπιμέλεια (*epiméleia*) é um dos temas de leitura do diálogo, pela qual são estabelecidos o sentido e a condição do “cuidado” trazido do preceito delfico. No entanto, as agências no texto do *Alcibíades* fazem uma segunda referência à forma porque sucede o relacionamento homoafetivo, bem como à dimensão educativa que Sócrates visa estabelecer com Alcibíades.

χαλεπόν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ: νῦν δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ᾗ δεῖ αὐτὸ αἰσθῆσθαι.

Ἀλκιβιάδης

τί οὖν τὸν αἰσθανόμενον χρὴ ποιεῖν, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης

ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα, ὦ Ἀλκιβιάδη: καὶ ἐὰν τοῦτο ποιῇς, ἂν θεὸς θέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῇ ἐμῇ μαντεία πιστεύειν, σὺ τε κάγώ βέλτιον σχήσομεν.

Ἀλκιβιάδης

ἔσται ταῦτα ἔνεκά γε τοῦ ἐμὲ ἀποκρίνεσθαι.

Sócrates

Mas precisas manter a confiança. Se tivesses percebido isso aos cinquenta anos, que árduo seria cuidares de ti mesmo! Agora, no entanto, estás naquela época da vida em que tais coisas devem ser percebidas.

Alcibíades

E o que preciso fazer para percebê-las, Sócrates?

Sócrates

Responder a perguntas, Alcibíades. Fazendo isso, se deus quiser e tu confiares em minha adivinhação, nós dois receberemos melhorias.

Alcibíades

Assim será, pelo menos no que concerne ao meu responder (Platão, *Alcibíades I*, 127e).

As posições de amado, ouvinte e de respondente parecem se fundir na persona dramática de Alcibíades, apontando o estabelecimento da função educativa imposta por Sócrates ao mais novo e demonstrando a necessidade do cuidado de si, evocado pelo filósofo durante a passagem do diálogo. Conforme o passo citado acima, o jovem está no momento propício para o cuidado de si, tendo em vista o seu desejo de ocupar-se da política, e requer, como companheiro na instrução filosófica, ninguém senão Sócrates:

No final das contas, ele quer estabelecer com o outro uma relação que no fundo não seja de igual para igual; — ele ainda quer que o interlocutor saiba que, em princípio, não deixa nenhuma parte de si fora da conversa: sua personalidade, sua história pessoal, devem ser acessíveis, em princípio, ao interlocutor (outra fonte de confiança que o outro deposita nele) (Rossetti, 2015, p. 222).

A bem do desenvolvimento da relação, será necessário que o jovem Alcibíades ouça Sócrates e o acompanhe em uma relação mais íntima, pois somente assim estaria preparado para cuidar de si. Em outros termos: somente o *erastés* bem-intencionado quanto à educação de seu amado poderia converter a sedução discursiva em uma espécie de exercício de cuidado. Dessa forma, Sócrates está preocupado em “seduzir” o jovem para a filosofia, ou para a vida filosófica. Em todo caso, é importante observar o nome *δημεραστής* (*demerastés*, “amante do povo”), utilizado em um tom cômico, bem como trágico, indigitando a persona de Alcibíades. Conforme afirma o próprio Sócrates, as almas conectam-se ao “conversarem e servirem-se de discursos”¹⁸. Nesse sentido, há de se notar que a presença de Sócrates, no papel de *erastés*, propicia ao jovem o melhor caminho para que ele possa conhecer sua alma e, dessa forma, cuidá-la da melhor maneira, que aqui deve ser entendida como aquela que se vale da força da filosofia.

“Venha e veja”: o paradigma da visão e do autoconhecimento

καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον

Por conseguinte, devemos cuidar da alma e observá-la (Platão, Alcibíades I, 132c).

Após estabelecer a necessidade da educação dos jovens e da formação política com que o jovem deve ocupar-se, Sócrates o introduz ao preceito délfico a fim de fornecer a seu *erómenos* um “caminho” em torno das questões que são necessárias

18 Cf. *Alcibíades I*, 130d; 131d.

ao homem, isto é, o γνῶθι σεαυτόν (*gnothi seauton*, “conhecimento de si”). Para Sócrates, é o cuidado de si que introduziria as condições pelas quais o homem pode exercer a filosofia, fazendo dessa uma atividade cotidiana, mesmo após o período de educação homoerótica. Para tanto, Platão promove um uso inventivo do verbo ὁράω (*horáō*, “visão”) enquanto uma expressão da visão: ἰδεῖν (*ideîn*, “imagem”), ὀφθαλμός (*ophthalmós*, “olhos”), ὄμμα (*omma*, “visão”), ὄψις (*opsis*, “pupila”), κάτοπτρον (*kátoptron*, “espelho”), εἶδωλον (*eídōlon*, “reflexo”). São encontradas vinte e cinco ocorrências do léxico da visão ao longo de todo o diálogo. Aqui, convém aos nossos objetivos nos concentrarmos nos passos 132a e 134a. Vejamos, então, a primeira ocorrência:

Σωκράτης

ἐγὼ σοι φράσω, ὃ γε ὑποπτεύω λέγειν καὶ συμβουλεύειν ἡμῖν τοῦτο τὸ γράμμα. κινδυνεύει γὰρ οὐδὲ πολλαχοῦ εἶναι παράδειγμα αὐτοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὄψιν μόνον.

Sócrates

Permita-me expor o que eu suponho que a tal inscrição quer nos dizer e aconselhar. Os exemplos para tanto arriscarem ser escassos, talvez o único seja o caso da visão (Platão, *Alcibíades I*, 132a).

Sócrates estabelece a visão como uma fonte de desenvolvimento do seu argumento principal, o τὸ γινώσκειν αὐτόν ἑαυτόν (*to gignoskein auton heauton*, “o conhecer a si mesmo”)¹⁹, sendo o si mesmo o objeto, que é a alma. A visão se tornaria, nesse sentido, o meio para exercitar o preceito délfico e observá-lo (βλεπτέον, *bleptéon*). Tendo estabelecido previamente que a natureza do homem não é o corpo, mas sim a sua alma, e que ela o comanda (129e-130d), a conversação segue na busca por compreender o que seria “o si em si mesmo” como objeto a ser investigado e explorado pelos conversantes²⁰ (130e-131b). O filósofo segue em sua exposição acerca da visão:

Σωκράτης

19 Cf. *Cármides*, 165d.

20 Sócrates identifica que o conhecimento de si é um pré-requisito para conhecer a si mesmo. Dessa forma, sucede a conversação, de modo que se estabelece a visão como o “meio” para atingir tal conhecimento. Cf. Platão, *Alcibíades I*, 129b-130a.

έννενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλέποντος;

Sócrates

E já passou pela tua mente que o rosto de quem olha para dentro de um olho se manifesta no sentido inverso, tal qual um espelho? E ainda que chamamos de pupila aquela parte que reflete uma imagem em miniatura de quem se olha? (Platão, *Alcibíades I*, 133a).

Após estabelecerem que a visão seria o melhor exemplo para compreender o preceito apolíneo, Sócrates segue com a conversação para descobrir a melhor maneira de aplicar tal ditado. De acordo com o que é expresso no passo acima, é preciso que olhemos para aquilo que possamos ver. Em outras palavras, é preciso olhar para aquilo com o que parecemos, ou aquilo que reflete as coisas que carregamos. O tratamento do exercício da visão elencado por Sócrates, nesse momento, consiste em conduzir o jovem Alcibíades para ocupar-se das coisas que ele possuiu.

Observemos a resposta do jovem, em que há a descrição dessas superfícies como um κάτοπτρον (*kátoptron*, “espelho”) ou τε καὶ τὰ τοιαῦτα (*te kai ta toiauta*, “coisas semelhantes”). Para Denyer (2001, p. 231), a resposta de Alcibíades garante uma pequena “vitória” em torno da questão lançada por Sócrates. Ao indicar que a região é constituída por uma qualidade especular, o jovem parece estabelecer uma interpretação segundo a questão que lhe é lançada:

No campo traçado pelas relações ambíguas, do visível e do invisível, da vida e da morte, da imagem e da realidade, da beleza e do horror, da sedução e da repulsa, este objeto de uso diário ocupa uma posição chave, de importância estratégica: para, na medida em que parece capaz de conjugar esses termos normalmente opostos, presta-se, mais do que qualquer outro, à problematização de todo o domínio de ver e de ser visto: o olho primeiro com a linha de luz que, na visão, dela emana como esse outro olho, essa pupila resplandecente que é o sol, estrela que tudo vê e que tudo torna visível, com o mesmo movimento, lançando seus raios, fonte de toda vida; o ser real, então com o seu duplo, seu reflexo, sua imagem pintada ou esculpida; e ainda a identidade de cada pessoa, o retorno sobre si mesmo e a projeção no outro, o fascínio erótico; finalmente, a fusão, no rosto do amado em quem, como num espelho, nos procuramos e nos perdemos, da beleza e da morte (Vernant, 1981, p. 101).

Dessa maneira, podemos observar que a resposta de Alcibíades apresenta a condição pela qual o espelho e as coisas similares seriam uma das maneiras pelas quais é possível conhecermos a nós mesmos, isto é, por meio da sua função reflexiva.

A seguir, Sócrates expõe que, assim como o espelho, o olho estaria entre os similares (132e; 133a). O jovem concorda com a sua metáfora, o que leva as personagens a afirmarem que o conhecimento se dá por meio de uma relação especular, isto é, de uma ação em que se olha a si mesmo por meio de outros olhos, o que habilita o conhecer-se a si mesmo, conforme o preconizado pelo ditado apolíneo.

No *Alcibíades*, o paradigma da visão está relacionado com o conhecimento da alma que refletiria sua essência àquele que, porventura, estaria olhando no interior dos olhos de seu companheiro. A visão mostra-se, portanto, como um dos caminhos para o conhecimento. A passagem do espelho e de sua função no texto do *Alcibíades* vai ao encontro da conversação presente no diálogo *Fedro*, reproduzida por Sócrates e o personagem homônimo. Sobre a atividade especular da visão, o filósofo afirma que:

Σωκράτης

[...] ἔδω, ἢ δ' ἀπομεστούμενου ἔξω ἀπορρεῖ: καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἡχώ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὄθεν ὥρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὁμμάτων ἰόν, ἧ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶ;

Sócrates

[...] Do mesmo modo que o sopro ou um som reflectido por um corpo sólido e resistente, também as emanções da Beleza, entrando pelos olhos, através dos quais se reflectem, atingem a alma (Platão, *Fedro*, 255d).

Tanto no *Alcibíades* como no *Fedro*, a visão de um sujeito é referida como um espelho que pode transmitir a verdadeira face de seu acompanhante, que, neste caso, é o *erastés*²¹. É através da visão que o *erómenos* enxergaria no seu acompanhante as condições necessárias para a sua educação, de modo que, ao estar ao seu lado em uma conversação, é possível conhecer a sua verdadeira forma. No

21 Em 130d-e, Sócrates afirma que, ao colocar-se diante de Alcibíades por meio da dialógica, estaria colocando-se diante da alma, pois, como já fora referido acima, aqueles que seguem em conversação dialógica empreendem um intercurso entre almas. Dessa maneira, a visão e a verdadeira face a que nos referimos é a imagem produzida no interior do olho, isto é, na alma. Decerto que a analogia traçada por Platão no texto do *Alcibíades* exprime as condições pelas quais a atividade do conhecimento de si seja uma atividade especular, porquanto estaria coligada às relações homoeróticas. No que concerne a essa relação, a virada argumentativa de Sócrates sobre os sentidos e as suas funções para o exercício da filosofia podem ser aproximados por meio da função do diálogo, isto é, a conversação, que performa o transacional e o interacional. Sobre a dimensão transacional e interacional do diálogo, cf. Desclos, 2001, p. 82.

início do diálogo, Sócrates demonstra que é preciso que o jovem Alcibíades o ouça atentamente para que ambos possam seguir a conversa sem outras interrupções. Nesse momento, Sócrates prossegue na tentativa de fornecer ao jovem os instrumentos exigidos para formar o cuidado de si e o olhar a si mesmo por meio de seu *erastés*.

Vejamos o seguinte passo:

Σωκράτης

ἄρ' οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον ὄν;

Ἀλκιβιάδης

ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

Sócrates

Então, amigo Alcibíades, também no caso de uma alma que almeja conhecer a si mesma, ela deve olhar para uma alma como ela é, ademais, para aquele lugar dela onde ocorre a excelência da alma, a sabedoria, e também qualquer outra coisa onde isso acontece de ser igual?

Alcibíades

Na minha opinião, sim, Sócrates (Platão, *Alcibíades I*, 133b).

Na citação, a imagem feita por Sócrates respeitante à alma refletida pelo olhar apresenta o elemento da visão enquanto uma ação dialógica, pois o exercício da visão requer um sujeito que vê e um objeto visto. Desse modo, invocando uma relação de semelhança, na qual a alma, ao olhar para outra alma, vê a si mesma e assim conhece a si mesma. Nesse sentido, a visão da alma invoca no amado as direções e sensações às quais ele deve equiparar-se, de modo que possa, então, conhecer a si²². Dessa forma, é sempre necessário olhar para a alma a fim de

22 Dixsaut (2017), ao tratar da natureza da alma, arrola as condições pelas quais a alma porta-se como um espectro das sensações do corpo que performa um movimento. Sendo assim, a visão seria uma sensação privilegiada por permitir a reflexão da alma. Cf. *República*, 523d.

conhecer e diferenciar as coisas que são para o corpo das coisas que são para a alma (130e). Na referida passagem, Sócrates propõe haver uma relação da visão com o exercício do preceito délfico, ao mesmo tempo em que procura estabelecer uma relação entre ψυχῆς (*psychês*, “alma”), ἀρετή (*areté*, “excelência”) e σοφία (*sophía*, “sabedoria”). É, contudo, na resposta de Sócrates e de Alcibíades que resplandece o paradigma da visão enquanto um movimento de apreensão dos conhecimentos e do cuidado de si, que é permanentemente desenvolvido na relação entre *erastés* e *erómenos*. Platão entende que a visão é o único caso de referência para o exercício do preceito. Seguramente, essa relação investe na experiência que a maioria dos jovens acessava antes de ocuparem-se com os deveres da *pólis* e serem reconhecidos como cidadãos.

Merker (2003, p. 27) observa que a teoria ocular de Platão, sobretudo no texto do *Alcibíades*, faz jus a um tipo de exercício prático da filosofia, visto que é no interior do texto que Platão tipifica as condições com as quais a visão fornece uma forma expressiva do conhecimento de si, isto é, a alma. A teoria platônica da visão não é simplesmente uma teoria fisiológica que explica o mecanismo de uma sensação. A visão é uma visão da alma divina encarnada em um corpo humano; sua encarnação é um exílio que resulta numa certa queda, como é exposto de forma mítica no *Fedro* (248c-d), ou que constitui uma prova destinada a fazer com que a alma mereça a morada celestial. Segundo o *Timeu* (41d-42d), nessa situação humana, a alma é dotada de órgãos sensíveis que permitem a sua previsão e a sua hegemonia (44d-45b). Nesse sentido, a visão, em particular, abre a possibilidade de uma orientação da alma tanto para as revoluções celestes e divinas, às quais ela deve tornar-se semelhante (47c), quanto para os simulacros. Portanto, a teoria da visão preocupa-se não só com questões éticas, senão também com ontológicas e epistemológicas.

O propósito do diálogo *Alcibíades* é qualificar a visão como o principal paradigma que se conecta ao preceito apolíneo. Nesse contexto, será Sócrates quem assumirá a figura do amante qualificado para cuidar de Alcibíades e exercitá-lo antes de ele se apresentar na assembleia ateniense. Em segundo lugar, a referência ao olho (ὄφθαλμός, [*ophthalmós*]) como uma superfície reflexiva tal qual um espelho (κάτοπτρον, [*kátoptron*]) é o que exerce a capacidade de materializar o intercuro erótico-filosófico entre os amantes, e assim tipificar a atividade filosófica, cuja conversação é oferecida através de perguntas e respostas. Proclo (In Alc. 170,5-10) define o gênero dialético (ὁ διαλεκτικός, [*ho dialektikós*]) como um “*trópos tōn lōgon*”, que consiste em uma articulação de perguntas e respostas, “*έρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι*” (*erotésesi kai apokrísesi*). Nessa articulação, a

linguagem se torna um meio pelo qual o interlocutor é movido a estar atento e a acompanhar o desenvolvimento do discurso, bem como o seu curso. Esse *trópos* específico corresponde, portanto, a um dos modos particulares de ação da personagem Sócrates. Vale notar que, desde as *Nuvens* (vv. 340-345) de Aristófanes, temos indicações claras da função discursiva desempenhada por Sócrates, que é, com frequência, posto na posição de perguntador. Essas indicações são importantes em virtude de assinalarem as condições pelas quais Sócrates administra o *lógos*, de maneira muito próxima àquela com que é retratado nos diálogos platônicos.

Considerações finais

A investigação sobre os paradigmas da visão no Primeiro Alcibíades foi realizada por meio da questão da educação (*paidéia*) do *erómenos*, enfocando a atitude do *erastés* em ocupar-se da transmissão dos costumes da *pólis* enquanto o mais jovem se encontra ao seu lado e lhe dá atenção com a sua escuta e a sua companhia. A dialógica colocada em cena no diálogo reúne o paradigma da visão, a qual surge como um caminho fundamental para a relação homoerótica, exercida em vista do preceito délfico. Toda ação socrática é desenvolvida no sentido de fazer que Alcibíades o ouça e veja as qualidades necessárias e ideais para a sua própria vida.

A escuta é uma condição para a dialogicidade, a qual só se realiza por intermédio da relação entre as almas que permitem serem vistas e cuidadas, bem como são habilitadas para ver e cuidar. Apaixonado, portanto, pela alma de seu *erómenos*, o *erastés* age como um intermediador dos conhecimentos que lhe são necessários. E, com efeito, assim procede Sócrates ao evocar a visão no intuito de ter Alcibíades em sua companhia, vide o fato de encontrarmos no texto do Alcibíades o movimento erótico de forma constante (ἐρᾶν, [*erân*], 124 b5; ἐραστής, [*erastés*], 103a2, b4; 104c3, c5, 122b8, 123d7). Todas as outras ocorrências estão concentradas em 131c-d (ἐρᾶν [*erân*], 131c9, c11, d1; ἐρασθῆναι [*erasthêmai*], 131c6; ἐραστής [*erastés*], 131c5, e2, e10). Sendo assim, a erótica é, seguramente, um recurso para a iniciação de Alcibíades à filosofia e à relação amorosa e educativa descrita pela dramaticidade do encontro das personagens e do enredo do diálogo. Essa mesma erótica é responsável por qualificar o desejo de Sócrates em acompanhar o jovem, o qual, por sinal, inclina-se à alma, e não ao corpo, de Alcibíades.

Partindo dessa relação, Sócrates pretende demonstrar que, devido aos recursos que Alcibíades conservou ao encontrar-se com seus demais *erastaí*, não lhe foi possível conhecer-se a si mesmo e nem se ter visto perante o espelho da alma daqueles que o amavam. No entanto, é através do encontro com Sócrates

que o jovem, então, poderá se ver refletido pelos olhos de seu *erastés*. A visão, por conseguinte, permitiria que ambos os presentes no relacionamento buscassem aperfeiçoar-se de acordo com o que lhes fora transmitido pelo olhar um do outro, que se assemelha ao divino, isto é, à alma. Entendemos a metáfora do olho/espelho como uma admoestação para a filosofia, uma vez que Sócrates, na condição de amante, refere-se ao movimento do *Eros* filosófico ao traçar a imagem da alma no olho/espelho do amado e do amante. Nesse sentido, Sócrates continua a demonstrar a necessidade de sua companhia ao lado de Alcibíades e a maneira porque essa companhia poderia beneficiá-lo em sua empreitada política²³.

23 Para Ferguson (2019), a “excelência” é o principal objetivo tratado na metáfora, dado que, ao saber o que são e de que maneira podem conhecer a si mesmos, tanto o *erastés* quanto o *erómenos* podem alcançar um certo aperfeiçoamento. Assim, o autoconhecimento é trazido como um exemplo para nomear a pouca educação que Alcibíades havia recebido de seus familiares e da cidade. Será somente em contato com o *erastés* que o *erómenos* poderá reconhecer os estados da sua alma e cultivar o cuidado de si mesmo.

Referências Bibliográficas

BELS, J. Du soin de l'âme au soin du corps. *Revue des Études Grecques*, t. 100, f. 475-476, p. 129-132, 1987.

BRUSCHWING, J. A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibiades Maior. In: *Estudos e exercícios de filosofia grega*. Organização de Cláudio William Veloso; tradução de Cláudio William Veloso et al. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2009.

CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: ESTEVES, A. M., AZEVEDO, K. T., FROHWEIN, F. (Ed.) *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

DAVIDSON, J. *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: Fontana Press, 1997.

_____. Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present*, n. 170, p. 3-51, 2001.

_____. *The Greeks and Greek love: a bold new exploration of the ancient world*. New York: Random House, 2007.

DENYER, Nicholas (org.). *Plato. Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Mirrors in James 1: 22-25 and Plato, Alcibiades 132c-133c. *Tyndale Bulletin*, v. 50, n. 2, p. 237-240, 1999.

DESCLOS, M. L. L'interlocuteur anonyme dans les dialogues de Platon. In: COSSUTTA, F.; NARCY, M. *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*. Grenoble: Jérôme Million, 2001.

_____. Le renard dit au lion... (Alc. majeur 123a), ou Socrate à la manière d'Ésope. In: CASSIN, B; LABARRIÈRE, J-L (org.). *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

FERGUSON, Daniel. Self-knowledge in the Eye-Soul Analogy of the Alcibiades. *Phronesis*, v. 64, n. 4, p. 369-391, 2019.

GOLDIN, Owen. Self, Sameness, and Soul in Alcibiades I and the Timaeus. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, v. 1-2, n. 40, p. 5-19, 1993.

HAVELOCK, E. A. Why was Socrates tried? In: WHITE, M. E. *Studies in Honour of Gilbert Norwood*. The Phoenix, Supplementary volume I. Toronto: University Press, 1952.

MARROU, H. I. *História da educação na Antiguidade*. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MERKER, A. *La vision chez Platon et Aristote*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

MONOSON, S. S. Citizens as Erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, v. 22, n. 2, p. 253-276, 1994.

PEREIRA, Reina Marisol Troca; DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Livro III: Platão - Notas Introdutórias. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 27, p. 372-414, 2020.

PLATÃO. *Alcibiade*. Tradução de Chantal Marboeuf e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 1999.

_____. *Alcibiades I ou Conhece-te a ti mesmo*. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas Celso Vieira; introdução de Julia Annas. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

_____. *Fedro ou da Beleza*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Lysis; Symposium; Gorgias*. Tradução de W. R. M. Lamb. Harvard University Press: Cambridge, 1952.

_____. *Phédon*. Introduction, traduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: GF, 1991.

PROCLO. *Sur le premier Alcibiade de Platon. Tome II*. Tradução de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

RENAUD, F. La connaissance de soi dans l'Alcibiade Majeur et le commentaire d'Olympiodore. *Laval théologique et philosophique*, v. 65, n. 2, p. 363-378, 2009.

ROSSETTI, L. *O Diálogo Socrático*. São Paulo: Paulus, 2015.

SOULEZ-LUCCIONI, A. Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 79, p. 196-222, 1974.

SVENBRO, J. *Phrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Cornell: Universidade de Cornell, 1993.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.

WELLMANS, R.R. Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major. *History of Education Quarterly*, v. 6, n. 4, p. 3-21, 1966.

WHOL, V. The eye of the beloved: ophis and Eros in socratic pedagogy. In: JOHSON, Marguerite; TARRANT, Harold. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. England: Bristol Classical Press, 2012.

A Babel contemporânea

Daykson de Sousa Moreno *

Luciano Almeida Souza **

Rodrigo Benevides ***

Recebido em setembro de 2025. Aprovado em de 2025.

Resumo: O artigo examina a relação entre intencionalidade e inteligência artificial de modo a oferecer uma perspectiva antropológica baseada em uma cosmovisão cristã. Para tanto, primeiramente, o artigo oferece uma revisão histórica de dois dos principais tópicos no âmbito da filosofia da mente, a saber, o *Teste de Turing* elaborado por Alan Turing e o *Argumento do Quarto Chinês* de John Searle. Por fim, o artigo apresenta a problemática da busca por uma replicação da intencionalidade humana a partir de uma visão cristã que, pautada na imagem da Torre de Babel, compreende como o desenvolvimento da técnica pode desvirtuar o homem.

Palavras-chave: Intencionalidade; Inteligência Artificial; Antropologia Filosófica; Tecnologia.

Abstract: The paper examines the relation between intentionality and artificial intelligence in order to offer an anthropological perspective grounded in a Christian Worldview. For that the paper firstly presents a historical overview of two key topics pertaining the Philosophy of Mind, namely, the *Turing Test* by Alan Turing and John Searle's *Chinese Room Argument*. Finally, the paper demonstrates the problem of searching for a replication of human intentionality through a Christian stance that, guided by the image of the Tower of Babel, understands how the development of technology can pervert mankind.

Keywords: Intentionality; Artificial Intelligence; Philosophical Anthropology; Technology.

* Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: daykson60@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5517-1742>.

** Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: almd4596@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1014-7530>.

*** Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atua como professor Adjunto na Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: rodrigo.barbosa@ueap.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>.

Introdução

A tecnologia e a humanidade estão interligadas de tal maneira que é costumeiro descrever a história humana em termos de estados da tecnologia: idade da pedra, idade do bronze, a era do metal, a era atômica, a era da informática, e a atual era, que já podemos denominar de era da Inteligência Artificial. Assim, a convergência entre humanidade e tecnologia levanta questões sobre a natureza da existência, a distinção entre o humano e o mecânico, e o papel da alma e da intencionalidade na experiência humana. Sob a ótica cristã que assumimos no presente artigo, tal debate adquire nuances espirituais e filosóficas que são elementares para compreendermos nossa posição diante de Deus e do mundo. Na crença de que poderemos chegar um dia ao ápice da autonomia humana através da técnica, nos encontramos novamente no topo da torre de Babel, onde o homem moderno se apega à nova religião secular da ciência e tecnologia. Em outras palavras, o artigo visa tratar da problemática entre tecnologia e humanidade ao defendermos a ideia da impossibilidade de replicabilidade artificial da intencionalidade humana.

Quantas vezes já ouvimos frases como ‘seja você mesmo’ sem nunca pararmos para pensar, afinal, o que de fato faz com que sejamos ‘nós mesmos’? Outra pessoa pode ter uma visão completamente diferente do que você tem de si próprio, você mesmo pode criar um personagem para que os outros achem que você é uma coisa quando na verdade é outra. O ‘ser você mesmo’ pode ser algo bastante subjetivo, e talvez seja esse um dos elementos que nos torna humanos, talvez esta seja uma das coisas que nos diferencia das máquinas. No entanto, com o passar do tempo e especialmente após o advento dos *softwares* de *Large Language Models* (LLM), as máquinas parecem ter se tornado cada vez melhores em nos imitar; ou será que somos nós que estamos virando um modelo cada vez mais fácil de ser copiado?

Smith (2018) afirma que o ser humano é sobretudo alguém que ama e não um simples ser pensante capaz de analisar e categorizar seu meio. Esta condição se revela no fato de sermos constituídos por um conjunto de hábitos e disposições que moldam nosso agir de determinada forma, um conjunto de meios físicos e afetivos como rituais, práticas e rotinas que cativam nossa mente pela imaginação ou pelo sagrado e nos direciona para que amemos, desejemos e adoremos certas coisas. Este traço imagético característico do homem não significa aqui algo inventado, mas o modo como interpretamos o mundo em um nível anterior ao registro filosófico-científico, isto é, trata-se de um registro estético intimamente ligado com o corpo, como diria o filósofo. Ao invés de sermos movidos por crenças racionalmente justificadas, somos impulsionados por um *telos* que desejamos; e aquilo que amamos é aquilo que adoramos. Assim, Smith afirma:

Os bens e os aspectos da prosperidade humana pintados por essas imagens atraentes da boa vida vão penetrando a fibra do nosso ser (rotineiro, não cognitivo), isto é, nosso coração, e assim governam e pautam nossas decisões, ações e hábitos. Com isso, nos tornamos um certo tipo de pessoa; começamos a emular, imitar e refletir a visão específica que desejamos (Smith, 2018, p. 89).

A antropologia que se esboça a partir das definições que Smith faz destaca que somos essencialmente criaturas do desejo e do amor e que este nosso amor está sempre direcionado para uma visão última da boa vida, como já havia apregoadado Aristóteles (2024) na *Ética a Nicômaco* ao defender que, em última instância, o nosso *telos* pode ser reduzido à *Eudaimonia*.

Dito isso, o artigo está dividido da seguinte maneira: primeiramente, trataremos da questão da inteligência artificial ao retomarmos o clássico Teste de Turing; na sequência, a partir do trabalho de John Searle, o artigo examina o conceito de intencionalidade; finalmente, na última seção, tratamos da tese central do artigo: a busca acrítica pelo aumento da tecnologia a fim de replicar aquilo que é essencialmente humano parece repetir o mesmo erro alertado nas Escrituras ao tratar do episódio da Torre de Babel, a saber, o orgulho e a autoglorificação do homem, que é um dos caminhos mais certos e curtos para o estabelecimento de um estado de decadência e confusão moral.

O Teste de Turing e o desenvolvimento da IA

Com Smith (2018), partimos do pressuposto de que o ser humano é o ente capaz de amar, havendo assim a necessidade de compreender de que forma as liturgias modernas e o uso da tecnologia afetam esses amores e nos formam moralmente ao modelar o que amamos. Essa questão nos leva também a considerar a singularidade humana em relação às máquinas. A partir dessa breve análise antropológica, o que se segue é uma breve contextualização sobre a questão das máquinas a partir do Teste de Turing, formulado pelo matemático britânico Alan Turing no seminal artigo *Computing Machinery and Intelligence*, de 1950¹. Abaixo, Turing descreve a dinâmica do teste ainda sem a introdução do computador:

A nova formulação do problema [em saber quem é seu interlocutor] pode ser descrita em termos de um jogo a que nós chamamos “jogo da imitação”. É realizado por três pessoas: um homem (A), uma mulher (B) e um interrogador (C), que pode ser de qualquer um dos sexos. O interrogador permanece num quarto, separado dos outros dois. O objetivo do jogo, para

1 Em homenagem a Turing, mais tarde o evento *Loebner Prize* foi instaurado e realizado anualmente entre 1990 e 2019. O evento era, em suma, uma competição para avaliar o melhor *software* capaz de passar o Teste de Turing (Christian, 2013).

o interrogador, é determinar qual é o homem e qual é a mulher (Turing, 1996, p. 21).

O Teste de Turing de fato, portanto, se trata de uma dinâmica onde se substitui o homem ou a mulher para que o interrogador agora tenha que adivinhar quem é o humano e quem é a máquina. Mais detalhadamente, João de Fernandes Teixeira nos explica o referido teste:

O Teste de Turing, criado pelo matemático inglês homônimo, consiste em comparar os comportamentos manifestos de um organismo humano com aqueles produzidos por um robô ou computador criado para desenvolver tarefas humanas. Se da comparação resultar que as características dos comportamentos do organismo são indistinguíveis daquelas dos *outputs* produzidos pela máquina, podemos, de acordo com Turing, atribuir a esta estados mentais (Teixeira, 1997, p. 128).

O cenário que surge aqui, portanto, se trata de uma ambiguidade no que define o que é, realmente, “ser” um humano. Será possível a tecnologia chegar ao ponto de replicar perfeitamente o comportamento verbal ou até mesmo corporal humano ao ponto de chegarmos à situação na qual em todo Teste de Turing seja virtualmente impossível distinguir a máquina do homem? Além disso, seria possível o avanço tecnológico influir e até mesmo mudar aquilo que caracteriza a humanidade?

Quando proposto pela primeira vez em 1950, o teste nasce do seguinte questionamento: seria uma máquina capaz de pensar e interagir como um humano? A partir da dinâmica do Jogo da Imitação, Turing questiona o que mudaria se tivéssemos uma máquina que conseguisse confundir um avaliador. Caso o interrogador não acerte quem é o humano, o entendimento implicado é de que a máquina consegue reproduzir o comportamento verbal inteligente, já que se trataria de algo indistinguível. Entretanto, assumimos aqui que existe uma diferença essencial entre ser inteligente e imitar o comportamento humano, pois, no segundo caso, não é necessário verificar se a máquina possui interioridade, isto é, se ela é autoconsciente e possui *qualia*. O que o teste indica, portanto, é apenas que uma determinada máquina é capaz de processar informações a partir de uma programação anterior que a habilitou para a interpretar e responder *inputs* verbais.

O teste de Turing lançou base para outros importantes projetos como o ELIZA. Criado por Joseph Weizenbaum em 1966, o ELIZA foi o primeiro *software* da história de processamento de linguagem natural com o intuito de efetivar uma simulação de diálogo. Mais especificamente, Weizenbaum programou ELIZA para um cenário de atendimento terapêutico no qual o humano seria o paciente e a máquina atuaria como terapeuta. As perguntas programadas utilizadas por ELIZA faziam com que os pacientes se aprofundassem em seus problemas em detalhes (Wallace, 2004).

O programa trabalhava usando frases prontas quando não conseguia transformar as respostas em perguntas. Seu principal método era procurar palavras-chave e, também, o sujeito e verbo na frase, além de utilizar o restante da frase para construção de suas respostas (Weizenbaum, 1966). Apesar do espanto com o sucesso que o projeto alcançou em ser um excelente programa de bate-papo e das diversas opiniões positivas de pacientes e cientistas afirmando que Eliza seria uma importante ferramenta terapêutica, Weizenbaum fez algo inesperado: se afastou do projeto ELIZA e se tornou um grande oponente dos estudos sobre IA (Christian, 2013). A razão é que Weizenbaum se espantou com o grau de afeto e conexão relatada pelos seres humanos em relação à ELIZA. Para Weizenbaum, no entanto, isso não foi motivo de orgulho, mas de preocupação por sentir que estava fazendo parte da construção de um futuro no qual seres humanos acabam por preferir a interação com máquinas ao invés de construir laços genuínos com outras pessoas.

Após o projeto ELIZA e levando em conta o cenário atual da difusão de diversos *Large Language Models* (*Grok, Chat gpt* etc.), é forçoso admitir que a inteligência artificial é capaz de reproduzir um certo grau de comportamento verbal que parece suprir, para muitas pessoas, a necessidade intelectual que pensávamos encontrar apenas com outros interlocutores humanos. Embora este fato se comprove através dos exemplos mencionados, partimos aqui da hipótese de que a ideia de humanidade não está restrita ao âmbito do domínio do comportamento verbal. A máquina pode até manter um diálogo, mas, pelo menos até agora, não parece que estamos diante de um ente com sentimentos, muito menos um ente capaz de atribuir significados. Vale ressaltar que emoções, sentimentos e o ato de atribuição de significados também devem ser descritos como “comportamentos”, porém, em última instância, tais comportamentos estão enraizados em uma corporeidade orgânica (Merleau-Ponty, 2018) que é produto da evolução e da seleção natural. Daí a impossibilidade, a nosso ver, da construção de uma máquina que possua emoções e consiga construir significações apesar de sua capacidade em passar no Teste de Turing.

Neste sentido, a inteligência artificial (IA) percorreu, desde sua origem há aproximadamente cinco décadas, diferentes caminhos e concepções sobre o que significa reproduzir a mente humana, assumindo múltiplas formas que coexistem até hoje: “Cada uma dessas etapas corresponde a uma diferente tentativa de simular a mente humana. Nenhuma delas foi superada ou desapareceu” (Teixeira, 2013, p. 29), o que faz com que a trajetória da IA se assemelhe à evolução das espécies, na qual formas antigas e novas convivem simultaneamente. Nesse percurso, duas abordagens se destacaram entre as décadas de 1960 e 1990: a inteligência

artificial simbólica ou representacionista, que buscava criar solucionadores de problemas por meio da manipulação de símbolos e grandes bancos de memória; e a inteligência artificial conexionista, voltada à construção de sistemas que imitassem o funcionamento do cérebro (Varela et al., 2017). A primeira esteve ancorada na concepção de que “a mente é um programa computacional: sua replicação depende da descoberta de um programa adequado que permita simulá-la” (Teixeira, 2013, p. 30), sustentando a distinção entre *hardware* e *software* como analogia entre cérebro e mente. Dessa tradição, surgiram os sistemas especialistas, capazes de armazenar conhecimentos de áreas específicas e oferecer respostas, conselhos e até diagnósticos, como exemplificam o *Mycin*², voltado ao auxílio médico, e o *Prospector*, que possibilitou a descoberta de uma reserva mineral próxima a Washington em 1980. Já a IA de tipo conexionista introduziu uma concepção inovadora de memória distribuída, segundo a qual lembranças são constituídas por redes de elementos interligados, superando a ideia reducionista de uma memória localizada em um único ponto, ilustrada no célebre exemplo da “memória da vovó”³ (Teixeira, 2013).

Atualmente, dentre os diversos desdobramentos da IA, temos o uso dessa tecnologia para TCC (Terapia cognitiva-comportamental) por meio de um *chatbot* conhecido como *Woebot*. Criado por psicólogos e especialistas em IA, ele tem como objetivo atender às necessidades de saúde mental daqueles que não têm acesso a cuidados básicos de saúde. O *Woebot* usa fenotipagem digital⁴ por meio de breves conversas diárias, um recurso de rastreamento de humor, vídeos selecionados e jogos de palavras para ajudar pessoas a gerenciarem sua saúde mental. O objetivo é que as pessoas conversem com o *Woebot* quando não estiverem se sentindo bem emocionalmente (Robson et al., 2023). Supõe-se que quanto mais uma pessoa

-
- 2 O *Mycin* foi um dos primeiros sistemas especializados de inteligência artificial. Desenvolvido na década de 1970 na Universidade de Stanford, o programa foi projetado para auxiliar no diagnóstico de infecções bacterianas e na recomendação de antibióticos. Funcionava a partir de uma base de regras lógicas (*if-then*) e de um mecanismo de inferência. Apesar de nunca ter sido utilizado clinicamente, tornou-se um marco histórico por demonstrar o potencial da IA em aplicações médicas (Shortliffe, 1976).
 - 3 A “memória da vovó” é um experimento mental utilizado para explicar a ideia de memória distribuída na inteligência artificial conexionista. Ele mostra que, se todas as lembranças sobre a avó estivessem armazenadas em um único neurônio, a perda desse neurônio faria desaparecer toda a recordação da pessoa em questão. Já em um sistema de memória distribuída, essas informações estão espalhadas por várias conexões, de modo que a perda de uma parte não elimina a lembrança completa, apenas alguns detalhes.
 - 4 O fenótipo refere-se às características observáveis dos indivíduos: altura, características de gênero, composição bioquímica e comportamento. Essas características são influenciadas pela genética, ambiente, interação entre ambos e influência social. A fenotipagem digital envolve a quantificação em tempo real do fenótipo humano usando dados de dispositivos digitais pessoais. Por exemplo: dados sobre localização, movimento, padrões de voz, mensagens de texto, chamadas e uso de aplicativos (Jain, 2015).

interaja com o *Woebot*, mais apto o *chatbot* se tornará para avaliar seus estados mentais e fornecer estratégias que reduziriam problemas de saúde mental. Seus criadores argumentam que o *chatbot* não é somente mais acessível do que um terapeuta convencional, como também é mais eficaz porque a pessoa que o utiliza não se sente estigmatizada, já que nas relações humanas o medo de ser julgado acaba gerando um estigma que, por vezes, não conseguimos ultrapassar mesmo em cenários de atendimento clínico com um terapeuta humano. No entanto, essas promessas não são garantidas, uma vez que seu uso levanta algumas preocupações clínicas e éticas importantes, a saber, até onde um sistema de inteligência artificial consegue interpretar o estado interno de uma pessoa? Qual a garantia de sigilo dos dados de tais pacientes tendo em vista sucessivos casos de aplicativos e empresas que, por algum motivo, acabam vazando informações confidenciais?

A primeira implicação clínica é a chamada “suposição de rastreabilidade”, ou seja, a suposição de que um *chatbot* de psicoterapia rastreará com precisão os sentimentos, humores e comportamentos dos indivíduos e refletirá o estado de sua saúde mental. Existem vários motivos pelos quais essa suposição pode ser falsa. Primeiramente, nem todos são igualmente autorreflexivos; os indivíduos podem não estar cientes de seu humor, das mudanças nesses humores ou de como vários gatilhos podem afetar seu humor e comportamento. Isso os pode levar a não retransmiti-los com precisão para o *chatbot*. Na verdade, uma vantagem da TCC presencial é a capacidade do psicoterapeuta de desafiar os pacientes e encorajá-los a perceber a ligação entre o seu humor e o seu comportamento. *Chatbots* como o *Woebot* são autogeridos e os próprios usuários são responsáveis por rastrear e relatar seus sentimentos e humores – de modo que eles podem ficar limitados na observação e rastreamento completos de fenômenos mentais e comportamentais. Em segundo lugar, os *chatbots* só sabem o que os usuários lhes revelam e só podem ajudar na medida em que os usuários decidam ajudar a si mesmos. Em terceiro lugar, alguns indivíduos com transtornos mentais sofrem de anosognosia, o que os leva a negar que tenham um problema de saúde mental (Amador; David, 2004). Se não acharem que têm um problema, será menos provável que monitorem o seu humor e comportamento.

A segunda implicação é ética e diz respeito à privacidade de dados. Os *chatbots* coletam uma grande quantidade de informações demográficas e médicas, incentivando os usuários a inserirem muitos dados de identificação pessoal, por exemplo, nome, número de telefone, endereço de e-mail, idade, sexo e até fotos. Além disso, ao usar o aplicativo, as pessoas geralmente criam um registro de suas rotinas diárias (dieta, exercícios e humor). Mesmo que o desenvolvedor tenha uma

política de privacidade, geralmente não existem regulamentações para proteger a privacidade e a segurança das informações pessoais de saúde – uma vez que informações confidenciais são tornadas públicas nas redes sociais, os usuários têm pouco ou nenhum controle sobre elas. Além disso, como se sabe, nenhum site ou aplicativo está inteiramente imune aos ataques cibernéticos de *hackers*.

Assim, torna-se evidente o caráter insubstituível do ser humano nas dinâmicas interpessoais, tendo como ponto de partida a característica única de nossa subjetividade, visto que o amor e o desejo são características próprias da humanidade, requerendo um elo humano que se molda a partir da forma como nos relacionamos coletivamente através de nossas histórias e vivências, algo que uma máquina talvez nunca seja capaz de reproduzir. A nossa intencionalidade é outro aspecto particular da humanidade. Pode-se objetar que a incapacidade de uma análise realmente acurada de um paciente ou a possibilidade do vazamento de dados é algo que já existe na interação com seres humanos e apresentar tal críticas às máquinas seria inválida. De fato, há incontáveis casos nos quais pacientes se frustram com determinado terapeuta ou perspectiva teórica em um processo terapêutico. Muitos pacientes relatam que meses ou até mesmo anos de terapia não foram suficientes para sanar suas questões psicológicas. Quanto a isso, podemos responder que, na verdade, trata-se de uma questão de encontrar o terapeuta e a abordagem teórica mais adequada ao problema e à pessoa, daí a importância de manter uma postura de abertura em relação à possibilidade de troca de profissionais de saúde mental e experimentação de abordagens diversas. Insistimos aqui, portanto, que a inteligência artificial, ao conseguir processar quantidades imensas de informações, pode sim ser benéfica em situações clínicas, porém, o terapeuta humano sempre terá uma vantagem inalcançável para a máquina: sua intencionalidade humana. Mesmo que a IA tenha acesso às diversas teorias psicológicas já desenvolvidas, ela ainda não possui o *qualia* próprio à humanidade, isto é, há algo experiencial sobre “como ser humano” (Nagel, 2024) que proporciona um tipo de *insight* ao terapeuta sobre o paciente que a máquina não pode atingir por conta da ausência do compartilhamento do mesmo tipo de experiência qualitativa. Em outras palavras, mesmo com todas as falhas e incompletudes na formação de um psicólogo ou psiquiatra, nos parece que devemos admitir que apenas um humano tem condições de estabelecer um grau de *empatia* requerido em um processo terapêutico realmente satisfatório. Quanto ao vazamento de dados, este é um problema no qual realmente não parece ter relevância se os dados estão em um sistema de IA ou simplesmente no sistema operacional utilizado por um terapeuta para armazenar suas anotações sobre clientes. Não obstante, sabe-se que

muitos pontos analisados e compreendidos acerca de um paciente estão na mente de um terapeuta e não necessariamente explicitados em suas anotações de sessões (que muitas vezes se trata apenas de indicações genéricas que servem para pontuar certos tópicos desenvolvidos), ou seja, mesmo que mínima, essa diferença existe e pode ser atestada como mais um ponto em defesa da manutenção da prioridade por interações humanas. Dito isso, a próxima seção trata, a partir de John Searle, do exame do conceito de intencionalidade a fim de demonstrarmos ainda mais o caráter irreprodutível da subjetividade humana.

Sobre o conceito de Intencionalidade

John Searle faz um contraponto em relação ao Teste de Turing: mesmo que uma máquina passe no teste de Turing, isso não quer dizer que aquela máquina está exibindo um comportamento inteligente ou que ela esteja pensando. Para demonstrar sua tese, Searle propõe um dos mais emblemáticos *thought experiments* da filosofia analítica do século passado. O argumento do quarto chinês consiste no seguinte cenário: uma pessoa anglofônica está trancada em um quarto no qual ela recebe uma série de documentos em uma língua que ela não domina, no caso o mandarim. Para sanar sua limitação linguística, instruções em inglês são fornecidas a fim de permitir uma tradução dos textos em mandarim. Além disso, as instruções também permitem a pessoa a responder as perguntas em inglês, porém, transmitindo-as em mandarim. As instruções em inglês são chamadas por Searle de “programa” e, com o tempo, o indivíduo se sai tão bem ao seguir as instruções que suas respostas em chinês são indistinguíveis de falantes nativos de mandarim para um observador externo. No entanto, no caso do quarto chinês, as respostas são geradas pela manipulação de símbolos pautada por instruções que, ao fim e ao cabo, não capacitam a pessoa à compreensão do significado de fato dos signos linguísticos do mandarim. Ora, Searle nos pinta tal cenário para ilustrar que a pessoa em questão está agindo como que um computador. A conclusão para um observador externo é de que quem está dentro sabe falar mandarim e domina a língua, no entanto, trata-se apenas de uma manipulação de símbolos. Logo, uma máquina (assim como a pessoa no experimento mental) é capaz de manipular símbolos e, para todos os efeitos práticos, exibir comportamentos inteligentes, porém, na verdade, do mesmo jeito que o sujeito não sabe falar mandarim, a máquina não compreende o sentido daquilo que produz. Trata-se aqui, em linhas gerais, da clássica crítica à Inteligência Artificial Forte.

Uma vez que Searle desenvolve seu argumento do quarto chinês, o filósofo destaca como parte fundamental a noção de intencionalidade, conceito crucial

para a filosofia contemporânea, tanto na linha continental quanto analítica, e que tem como raiz a obra de Franz Brentano. Searle define este conceito como “uma propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo” (Searle, 2002, p. 1). Com isso em mente, vale ressaltar que Searle afirma que apenas alguns estados mentais, e não todos, têm intencionalidade, isto é, crenças, temores, esperanças e desejos são intencionais. Contudo, há formas de nervosismo, exaltação e ansiedade não-direcionada que não o são, ou seja, o autor define que nossas crenças e nossos desejos devem ser sempre referentes a alguma coisa apesar de certos estados emocionais serem desprovidos de intencionalidade. O nervosismo e a ansiedade não-direcionada não precisam necessariamente de uma referência.

Assim como há formas de exaltação, de depressão e de ansiedade em que se está simplesmente exaltado, deprimido ou ansioso sem se estar exaltado, deprimido ou ansioso a respeito de coisa alguma, há também modalidades desses estados em que se está exaltado porque ocorreu isso e aquilo, ou deprimido ou ansioso com a perspectiva disso ou daquilo. A ansiedade, a depressão e a exaltação não-direcionadas não são intencionais, enquanto os casos direcionais o são (Searle, 2002, p. 2).

Em seguida, Searle faz uma distinção entre as formas conscientes de intencionalidade, pontuando que intencionalidade não é a mesma coisa que consciência. Essa distinção consiste no fato de que muitos estados conscientes não são intencionais e muitos estados intencionais não são conscientes. O filósofo critica a ideia de que toda consciência é consciência de algo, destacando que a experiência consciente de algo nem sempre implica uma relação intencional. Por exemplo, quando alguém está consciente de sentir ansiedade, essa consciência não indica necessariamente uma intencionalidade em relação à ansiedade, ao contrário da relação intencional que alguém pode ter com um objeto de medo como, por exemplo, cobras. Ele destaca a diferença entre estar consciente de algo e ter intenções em relação a esse algo. No caso da ansiedade, a experiência consciente e o objeto da experiência (ansiedade) são idênticos, enquanto no caso do medo de cobras, o medo não é idêntico às cobras em si. Essa diferença ressalta a complexidade da relação entre consciência e intencionalidade. Diante disto, se mostra como, a partir dessa abordagem da intencionalidade, é possível fornecer respostas que sustentem a afirmação de singularidade do homem em relação às máquinas. Diante disso, utilizemos mais uma obra do filósofo para tratar de forma mais contundente a seguinte questão: podem as máquinas pensar?

Em seu livro *Mentes, Cérebro e Ciência*, Searle afirma que os processos mentais são causados pelo comportamento dos elementos do cérebro, caracterizando

a esfera mental como um fenômeno biológico (o próprio Searle caracteriza sua posição como *biological naturalism*). Mesmo que nossos pensamentos ocorram em séries de símbolos, deve haver algo mais no pensamento do que as séries abstratas, porque as séries por si mesmas não têm qualquer significado. Quando consideramos nossos pensamentos, percebemos que eles estão sempre relacionados a algo específico. Isso sugere que as sequências de pensamentos têm um significado subjacente, tornando-os pertinentes às coisas em questão (Searle, 2019). Em outras palavras, nossa mente não apenas segue uma estrutura gramatical, mas também carrega consigo um significado, uma semântica. Isso nos leva a entender que a mente opera em diferentes níveis, não apenas sintáticos, mas também semânticos. A distinção entre uma mente e um programa de computador parece ganhar contornos mais nítidos agora. Enquanto um programa de computador opera com base em regras sintáticas, nossa mente vai além disso por ser fonte doadora de *sentido*, ou seja, ela contém um teor semântico, indo além da mera estrutura formal. É essa semântica que diferencia uma mente enraizada biologicamente do tipo de operação de processamento de símbolos efetivado por um sistema artificial. Portanto, assumindo o naturalismo biológico de John Searle, pode-se afirmar que a razão pela qual um programa de computador se diferencia da mente humana é sua limitação às operações de ordem puramente sintática, enquanto as mentes humanas são inerentemente semânticas (Searle, 2002):

pensar é mais do que apenas uma questão de eu manipular símbolos sem significado; implica conteúdos semânticos significativos. Estes conteúdos semânticos são aquilo que nós indicamos por “significado” (Searle, 2019, p. 48).

Compreender uma linguagem ou até mesmo possuir estados mentais vai além da mera manipulação de símbolos formais, implica em atribuir significado a tais símbolos. No entanto, o computador digital – definido pela sua capacidade de executar programas previamente especificados formalmente – está restrito à manipulação de símbolos desprovidos de qualquer conteúdo semântico, assim como o indivíduo que segue instruções e mantém um diálogo em mandarim mesmo sem entender o sentido dos signos utilizados.

Assim, fica estabelecida aqui uma indicação para fortalecer a possibilidade de defesa do argumento que assume a distinção ontológica entre homem e máquina, destacando as particularidades e proximidades de cada um. Partindo, pois, da ideia de que o ser humano se diferencia das máquinas por sua capacidade única de crenças e desejos, e por sua habilidade semântica em atribuir significado, podemos agora considerar sua espiritualidade como outro ponto relevante no

estabelecimento de uma antropologia filosófica.

A Babel contemporânea

Na presente seção, temos o objetivo de explorar a visão teológico-cristã que concebe o homem como um *status* físico de um mundo espiritual (Beale, 2021), de modo que ele possui um papel especial na visão cristã da ordem divina da criação, baseada na premissa fundamental de que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus (Bíblia, 2008, Gênesis 1.27). Entretanto, a deturpação dessa imagem divina constitui o cerne da questão: por que ao longo da história os homens têm desejado se tornar deuses? Quais métodos a humanidade tem empregado nessa busca? Seria a busca por uma inteligência artificial equivalente ao homem mais uma tentativa de tornar-se um deus? Essas indagações nos orientam para a compreensão da relação entre o homem, sua espiritualidade e seu papel na criação divina.

Para isso, a visão expressa em Gênesis expõe como e porque tudo isso começou. A narrativa referente à Queda nos mostra a serpente oferecendo o fruto do conhecimento do bem e do mal (Bíblia, 2008, Gênesis 3.5), que, por sua vez, representa um desafio à autoridade divina. Toda humanidade é, de alguma forma, afetada pela desobediência de Adão, que ao comer do fruto proibido, reivindica autonomia em relação a Deus, assumindo para si a prerrogativa de determinar o que é certo e errado. Esse ato sugere uma tentativa de transcendência, na qual o homem, ao buscar se “igualar” a Deus em conhecimento moral, busca afirmar sua própria divindade decidindo agora segundo seus próprios critérios. No entanto, é curioso que mesmo após a Queda, Deus é quem vai ao encontro de Adão e Eva, o que nos remete a outro acontecimento de singular importância: a Torre de Babel⁵. Perante seu contexto histórico-cultural, a torre teve como propósito não que o homem subisse aos céus, pois tal empreendimento era impossível, mas sim que o próprio Deus descesse, ou seja, que se estabelecesse o céu na terra – algo que nos conduz novamente à dinâmica entre Deus e o homem no Éden.

Não é arbitrário o fato do autor bíblico destacar que os homens queimaram tijolos e utilizaram betume para a construção, o que evidencia um grande desenvolvimento tecnológico. No entanto, tal empreendimento é utilizado para fins escusos, afinal a *imago dei*⁶, afetada pelo pecado, destitui o homem de sua plena

5 Comumente identificada como Zígarate pelos mesopotâmios, o prédio mais alto do complexo do templo projetado para tornar cômodo para a divindade descer até seu templo (Walton, 2021).

6 Expressão latina que, segundo Wolf (2007, p. 245): “basicamente, indica uma correspondência entre o ser humano e Deus. O caráter peculiar do ser humano na criação deve ser entendido a partir de sua relação especial com Deus”.

comunhão com Deus, fazendo-o tomar decisões segundo seus próprios critérios daquilo que é certo e errado, e o empreendimento em questão é claramente um equívoco, pois o texto bíblico ressalta: “[...] Assim, o nosso nome ficará famoso e não seremos espalhados por toda a terra” (Bíblia, 2008, Gênesis 11.4). O intuito era estabelecer o céu na terra não para engrandecer o nome de Deus, mas sim o seu próprio: a arrogância humana supôs que os homens poderiam ser maiores que Deus. A narrativa que segue mostra uma ironia: o próprio Deus desce para ver a construção (Bíblia, 2008, Gênesis 11.5), tal qual era de fato o objetivo dos Zigurate. No entanto, o Deus que realmente desce é o único que merece adoração.

Essa atitude humana de se colocar como independente de Deus nos remete a outra transgressão por parte da humanidade em Babel, a saber, o não cumprimento da ordem dada por Deus em Gênesis 1.28, tendo em vista que em Babel toda a humanidade estava reunida. O episódio de Babel é também uma consequência da imagem do homem caído, que desde então segue numa constante inclinação para se tornar o centro da ordem. O que se segue é o homem em seu empreendimento de se tornar como Deus a cada passo da história, mostrando como a deturpação da imagem de Deus é capaz de afetar toda e qualquer criação humana, de modo que essa criação já nasce naturalmente sob o jugo do pecado. Porém, uma coisa é intrínseca à teologia cristã: a busca por transcendentalidade é algo estritamente particular do humano e este ponto nos diferencia em relação às outras criações: por mais que, com o passar do tempo, estejamos nos tornando cada vez mais influenciados pela tecnologia, esse âmbito permeado pelos produtos da técnica não suprime nossa busca por transcendentalidade.

Deus codificou todas as possibilidades tecnológicas na ordem criada. E dentro de cada um de nós ele codificou o desejo de transcendência. Deus “pôs a eternidade no coração do homem”, o que significa que estamos sempre procurando por mais (Ec 3.11). Este mundo nunca é o suficiente. Portanto, não surpreende que o primeiro esforço humano tenha sido construir uma torre até o céu, para entrar nos céus, viajar para o espaço. Estamos programados para construir torres altas e disparar foguetes enormes para transcender este planeta (Reinke, 2022, p. 146).

A partir desse entendimento do ser humano como sujeito transcendental, o texto de Gênesis (1.27) nos revela o pilar da compreensão cristã sobre a natureza humana (desenvolvida por meio da *imago dei*). Um aspecto elementar a ser abordado é que, segundo Walton (2021), o cosmo deve ser visto como espaço sagrado no qual Deus pretende habitar. Com isso, ele destaca a ideia de que um texto cosmológico como o de Gênesis 1 adote a metáfora da construção e dedicação a um templo. Segundo ele, esse procedimento de analogia e lógica ressalta em entender que Gênesis 1 está

concebido na forma de ordenamento do cosmo em que Yahweh inicia seu repouso como faria em um templo (Walton, 2021). Em vez de uma estátua ou ídolo, Deus coloca o ser humano como sua imagem, cumprindo o papel central no templo cósmico. Embora a mitologia cristã represente o pecado como tendo nos afastado em essência de Deus, ela ainda reconhece que permanecemos como ícone da Sua criação, conforme Salmos 8 manifesta o homem como um dominador no sentido de guardião dela.

No entanto, Gênesis 1 e 2 não retratam Adão apenas como um jardineiro e guardião, mas também faz isso com uma linguagem que nos remete à ideia de adoração obediente (Beale, 2021). Portanto, Adão está sendo retratado como um sacerdote no exercício de suas funções. Assim, o Primeiro Homem deveria não somente servir inicialmente de rei-sacerdote na etapa inicial do santuário edênico, mas, como Gênesis 1.28 confirma, ele também tinha de sujeitar a terra inteira (Beale, 2021). Uma vez possuidor dessa natureza caída e afetada pelo mal, o homem, agora sem Deus e sem esperança no mundo, anula o efeito original da *imago dei*, onde essa regência humana a partir desta contingência tende a ser defeituosa. A anulação parcial dessa essência divina em nossa imagem, a nosso ver, se reflete atualmente em nossa intuição de querer criar um subproduto da criação a partir de si mesmo. Tendo como consequência uma criação a imagem e semelhança do próprio homem (*imago hominis*).

Em vista dessa busca humana de transcendência, a criação se distancia em um grau ainda maior da essência divina, como consequência de sua depravação. O apóstolo Paulo em Romanos 7,15-23 faz uma leitura da atuação do pecado no ser humano, descrevendo o conflito interno entre essa natureza divina no homem e a natureza afetada pelo mal. Agostinho (2017), através dessa leitura, vai dizer que em sua queda, o ser humano perde o controle sobre si e perde o controle sobre a sua vontade (Agostinho, 2017, p. 12). Agora, a intencionalidade do homem está sujeita a um mal radical vindo desse sujeito caído, entrando em um novo estágio do mal, o qual agora ele tenta justificar para si mesmo o mal que pratica. Nessa nova realidade, ele precisa, segundo seus próprios critérios, decidir o quão mal ele precisa ser para atingir uma determinada finalidade. Assim, como em Babel o homem tentou “recriar” o Éden, agora, por meio da tecnologia, ele tenta recriar um aspecto de domínio da ordem (Schoorman, 2016). Com uma intencionalidade corrompida pelo mal, justamente essa intencionalidade enquanto centro semântico que compõe nossos desejos, crenças e a estrutura litúrgica, a criação agora volta para si mesma, distorcendo seu propósito original na criação divina – a *imago hominis* torna-se então o resultado dessa corrupção.

A resposta para esse sujeito corrompido, partindo do cristianismo, nos leva à restauração definitiva do seu estado edênico por intermédio da graça manifestada através da obra salvífica de Cristo, que reconquista a nossa comunhão com Deus, como está escrito: “O primeiro homem, Adão, tornou-se um ser vivente; o último Adão, espírito que dá vida” (Bíblia, 2008, 1 Coríntios 15, 45). O texto segue até o versículo 49 fazendo uma alusão tipológica de Cristo através de Adão como representante e figura do homem daquele que haveria de vir. Deste modo, ao responder ao chamado divino com fé e obediência, o homem manifesta uma intenção direcionada para a restauração da *imago dei* dentro de si, para então a realização do nosso propósito divinamente ordenado na criação. Daí resulta que o homem é chamado a transcender a si mesmo ocupando o lugar de Deus não como um sacerdote, mas como autocriador e inventor de significado. Cidadãos autoimortalizados de Babel.

Considerações finais

O presente artigo buscou demonstrar em linhas gerais que a tecnologia ocupa um lugar central de nossa existência ao, concomitantemente, se mostrar enquanto instrumento de progresso e fonte de tensões existenciais. Se, por um lado, a tecnologia expressa a capacidade criadora do ser humano, por outro, revela a tendência humana em projetar na sua obra tendências de autoglorificação que o alienam da criação.

Seria errado pensarmos que essa idolatria se aplica apenas a indivíduos. Também é possível que um grupo inteiro de profissionais se apaixone pelas próprias habilidades e programa de ação que as trate como forma de salvação. Será que cientistas, sociólogos, terapeutas e políticos reconhecem os limites do que são capazes de realizar ou se inclinam a reivindicações “messiânicas”? Deveria haver uma sóbria humildade em relação ao quanto uma política pública ou progresso tecnológico é capaz de produzir para solucionar os problemas da raça humana (Keller, 2018, p. 95-96).

O homem sempre foi rápido em se curvar diante de sua própria criação como desdobramento de sua insatisfação (Bíblia, 2008, Êxodo 32, 1-4). Por gerações, ele continuará a se ver como autossuficiente, vinculando sua esperança de satisfação às obras de suas próprias mãos. A eugenia nos parece uma perversão da tecnologia que claramente exemplifica o grau de degeneração existencial que podemos alcançar.

O homem contemporâneo aceita o processo de evolução e, em seguida, aplica seu conhecimento à eugenia para tentar fornecer às futuras gerações um “equipamento interno” melhor. Assim, a tecnologia científica moderna

é vista como meio para melhorar o “equipamento exterior” do homem. No passado, a evolução foi pensada para operar de modo automático, sem intervenção humana; hoje, o homem começou a crer na possibilidade de dirigir o próprio desenvolvimento e o da sociedade (Schuurman, 2016, p. 16).

A tecnologia liberta e aprisiona; conecta e aliena; ela é *poiesis* e *hybris*. A questão, pois, é o lugar que ela ocupa em nosso horizonte, pois quando transformamos meios em fins, sucumbimos à idolatria: depositamos nossa esperança de transcendência na obra de nossas mãos e esquecemos que *Nur noch ein Gott kann uns retten*.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. 1ª ed., São Paulo: Penguin Companhia, 2017.
- AMADOR, X; DAVID, A. *Insight and psychosis*. New York: Oxford University Press, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2024.
- BEALE, G. K. *O Templo e a Missão Da Igreja*. 1ª ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2021.
- BECK, A. T. *Cognitive therapy and the emotional disorders*. Madison, CT: International Universities Press, 1975.
- CHRISTIAN, B. *O Humano mais Humano*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- JAIN, S.H.; Powers, B.W.; HAWKINS, J.B.; BROWNSTEIN, J.S. The digital phenotype. *Nature Biotechnology*, v. 33, n. 5, p. 462-463, 2015.
- KELLER, Timothy. *Deuses Falsos: as promessas vazias do dinheiro, sexo e poder, e a única esperança que realmente importa*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- MCGRATH, Alister. *Ciência e religião: fundamentos para o diálogo*. 1ªed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- NAGEL, Thomas. *What is like to be a Bat*. Cambridge: Oxford University Press, 2024.
- REINKE, Tony. *Deus, Tecnologia e a vida cristã*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022. *Ebook*.
- ROBSON, Gregory Jay et al. *Technology Ethics*. 1ª ed. New York: Routledge, 2023.
- SAGRADA BÍBLIA CATÓLICA: *Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. *Ebook*.
- SCHUURMAN, Egbert. *Cristãos em Babel*. Brasília: Editora Monergismo, 2016.
- SEARLE, John. R. Mentes, cérebros e programas. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EdUFScar, 1996.
- _____. *Mente, Cérebro e Ciência*. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2019.
- _____. *Intencionalidade*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SHORTLIFFE, Edward H. *Computer-based medical consultations: MYCIN*. New York: Elsevier, 1976.
- SMITH, K. A. J. *Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. 1ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2018. *Ebook*.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *O que é Inteligência artificial*. São Paulo: Editora Paulus 2013. *Ebook*.
- _____. On Chalmers Theory of Consciousness. *Revista de Psicologia USP*, São Paulo, v.8, n.2, p.109-128, 1997.
- TURING, A. Computação e Inteligência. In: TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EdUFScar, 1996.
- VARELA, Francisco et al. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 2017.

WALLACE, R. S. *The Anatomy of A.L.I.C.E.* In: A.L.I.C.E. Artificial Intelligence Foundation, Inc. Disponível em: <<http://www.alicebot.org/anatomy.html>>. Acesso em: 23 fev. 2024.

WALTON, John H. *O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da bíblia hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WEIZENBAUM J. Eliza: a computer program for the study of natural language communication between man and machine. *Communications of the ACM*, v. 9 n. 1, p. 3645, jan. 1966. Disponível em: <<http://web.stanford.edu/class/linguist238/p36weizenbaum.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2024.

WOLF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. 1^o ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

Violência Sexual e Bioética: Fundamentos para uma resposta digna

Cíntia Magali da Silva *
Luis Fernando Biasoli **

Recebido em setembro de 2025. Aprovado em novembro de 2025.

Resumo: A violência sexual configura-se como um grave problema de saúde pública, com implicações éticas, jurídicas e sociais que demandam uma abordagem interdisciplinar. Além de suas consequências físicas imediatas, esse fenômeno gera traumas psíquicos profundos, muitas vezes irreparáveis, violando princípios fundamentais da dignidade humana e dos direitos humanos. Mediante uma metodologia hermenêutico-crítica, este artigo examina o fenômeno da violência sexual no contexto brasileiro, articulando reflexões bioéticas – em especial os princípios de autonomia, não maleficência e justiça – com análises de políticas públicas e normativas sanitárias. O estudo evidencia a necessidade de uma abordagem mais rigorosa por parte das ciências médicas, do direito e da filosofia, destacando a urgência de uma intervenção multissetorial que integre as dimensões biopsicossociais, éticas e jurídicas do problema.

Palavras-chave: Bioética; Violência sexual; Direitos Humanos; Princípios.

Abstract: Sexual violence constitutes a serious public health issue, with ethical, legal, and social implications that demand an interdisciplinary approach. Beyond its immediate physical consequences, this phenomenon generates profound and often irreparable psychological trauma, violating fundamental principles of human dignity and human rights. Through a hermeneutic-critical methodology, this article examines the phenomenon of sexual violence in the Brazilian context, articulating bioethical reflections – particularly the principles of autonomy, non-maleficence, and justice – with analyses of public policies and health regulations. The study highlights the need for a more rigorous approach on the part of medical sciences, law, and philosophy, emphasizing the urgency of a multisectoral intervention that integrates the biopsychosocial, ethical, and legal dimensions of the problem.

Keywords: Bioethics; Sexual violence; Human rights; Principles.

* Graduada em Odontologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre e Doutora em Odontologia em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é cirurgiã-dentista da Secretaria Municipal de Saúde de Florianópolis, atuando na Estratégia de Saúde da Família e como preceptora da inserção ensino-serviço no PRÓ-SAÚDE e PET SAÚDE. E-mail: cintiamagalidasilva@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>.

** Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Imaculada Conceição (FAFIMC), em Economia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e em Direito pelo Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG). Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atua como professor Adjunto na Universidade do Estado Amapá (UEAP). E-mail: luis.biasoli@ueap.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>.

Introdução

A violência sexual permanece como uma das expressões mais graves das desigualdades sociais e de gênero, evidenciando estruturas históricas de opressão que atravessam o tecido social brasileiro. Embora políticas públicas tenham se ampliado nas últimas décadas, o fenômeno continua a se manifestar de forma recorrente, atingindo especialmente mulheres, crianças e adolescentes, cujas condições de vulnerabilidade intensificam o impacto físico, psicológico e social dessa forma extrema de violação de direitos (Trigueiro et al., 2017). Esse cenário demonstra a insuficiência das respostas institucionais e revela a necessidade de compreender a violência sexual não apenas como evento individual, mas como produto de relações sociais marcadas pela desigualdade, pela discriminação e pela fragilidade das redes de proteção.

A subnotificação e as barreiras de acesso aos serviços de saúde e justiça agravam ainda mais o problema, perpetuando um ciclo de silêncio e invisibilidade. Muitas vítimas enfrentam obstáculos como medo, vergonha, estigmas culturais e até mesmo tratamentos inadequados nos serviços de atendimento. Além disso, fatores estruturais – como precariedade socioeconômica, desigualdade de gênero, racismo, violências institucionais e insuficiência de formação profissional – contribuem para que a violência sexual transcenda a esfera privada e se consolide como questão de saúde pública complexa, que exige respostas mais abrangentes, humanizadas e eticamente orientadas (Correa et al., 2009).

Diante desse quadro, o objetivo deste artigo é analisar tópicos da violência sexual no Brasil sob a perspectiva da bioética e dos direitos humanos, discutindo como princípios éticos fundamentais podem iluminar práticas de cuidado, políticas públicas e processos de vigilância epidemiológica. Busca-se compreender de que maneira a articulação entre saúde, direito e filosofia contribui para o atendimento integral às vítimas, identificando dilemas éticos, lacunas institucionais e desafios para a construção de respostas sociais mais justas e efetivas.

Como estratégia metodológica, adota-se uma abordagem hermenêutico-crítica, que permite interpretar conceitos, normativas e práticas à luz de um diálogo entre diferentes campos do conhecimento. Essa metodologia possibilita uma leitura densa das políticas públicas, dos sistemas de notificação e dos marcos jurídicos, articulando-os com reflexões éticas voltadas à autonomia, ao cuidado e à proteção da vulnerabilidade. Trata-se de um método que não busca apenas descrever a realidade, mas compreendê-la criticamente, evidenciando tensões, limites e possibilidades de aprimoramento no enfrentamento da violência sexual.

No plano conceitual, compreende-se a violência sexual como violação profunda

da dignidade humana, marcada pela imposição de práticas de natureza sexual sem consentimento ou mediante formas de coerção, manipulação ou abuso de poder. À luz da bioética, essa violência representa a negação simultânea dos princípios da autonomia, da não maleficência, da beneficência e da justiça (Beauchamp; Childress, 2002). A autonomia é violada quando a vítima perde o poder de decidir sobre seu corpo; a não maleficência é rompida pela produção intencional de dano; a beneficência é negada ao não se promover o cuidado adequado; e a justiça é comprometida pela desigual distribuição dos riscos e das violências, que recaem mais intensamente sobre grupos vulneráveis. Assim, a violência sexual constitui um desafio ético de primeira ordem, exigindo respostas sensíveis à complexidade humana e social do fenômeno (Brasil, 2012).

O artigo organiza-se em quatro eixos principais. No primeiro, discutem-se os desafios estruturais da violência sexual no Brasil, abordando determinantes sociais e o papel da vigilância epidemiológica na identificação e acompanhamento dos casos. Em seguida, a segunda seção aprofunda a análise da atenção às vítimas, examinando dilemas éticos, fragilidades institucionais, preparação profissional, objeção de consciência e os entraves que dificultam a efetivação do atendimento integral previsto nas políticas públicas. A terceira seção apresenta um panorama simplificado das manifestações da violência sexual no país, dado ser um tema que é muito amplo, contemplando o contexto conjugal, doméstico e infantojuvenil, bem como as repercussões emocionais e sociais decorrentes dessas violações, como o aborto. Por fim, nas notas conclusivas, articulam-se as implicações bioéticas do fenômeno, ressaltando a urgência de respostas multisetoriais fundamentadas nos princípios da autonomia, não maleficência, beneficência e justiça, e a necessidade de políticas públicas mais eficazes, para assegurar a proteção e a dignidade das vítimas.

Desafios da violência sexual

A Organização Mundial da Saúde (2002), em seu relatório abrangente sobre saúde e violência (Krug, 2002), refere à violência como uso da força, seja com poder real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou comunidade, que resulte ou tenha quaisquer possibilidades de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação.

O Ministério da Saúde (Brasil, 2022) explicita em seu *Guia de Vigilância Epidemiológica* que a violência tem causas múltiplas e complexas, estando correlacionada com determinantes socioeconômicos: desemprego, baixa escolaridade, concentração de renda, exclusão social e outros. A violência está,

também, relacionada a aspectos culturais e comportamentais como racismo, machismo, sexismo, homofobia e transfobia. A vigilância epidemiológica exerce papel fundamental na atenção e no combate à perpetuação da violência.

Por meio da vigilância epidemiológica, pode-se: identificar, incluir e acompanhar a pessoa que sofreu violência na rede de atenção e de proteção; produzir informações sobre o perfil de vítimas e agressores; conhecer fatores de risco e áreas de maior vulnerabilidade, entre outras informações importantes, com intuito de subsidiar intervenções, bem como formular e aprimorar políticas públicas. Ainda, a vigilância epidemiológica tem a função de monitorar os casos de violência notificados, com objetivo de subsidiar intervenções de maneira oportuna, nos âmbitos individual e coletivo, além de acompanhar a eficácia e efetividade das ações (Brasil, 2022).

A violência é um agravo de notificação compulsória em todo o território nacional, devendo ser registrada no Sistema de Informação de Agravos de Notificação, conhecido como SINAN. Os profissionais de saúde, no exercício da profissão, têm o dever de realizar a notificação de todos os casos de violência sexual (Brasil, 2022). Platt et al. (2022) relatam que, a partir de 2009, o sistema VIVA (Sistema de Vigilância de Violências e Acidentes) integrou o Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) e, em 2011, a notificação de violências, no âmbito da saúde, tornou-se compulsória para todos os prestadores de serviços, sejam eles públicos ou privados. As autoras alertam, ainda, que a partir de 2014, os casos de violência sexual passaram a ser objeto de notificação e comunicação imediata a cada secretaria municipal de saúde dentro de um prazo máximo de 24 horas após o atendimento da vítima.

A violência na infância é também é um problema global de saúde pública. Nestes termos, a América Latina e o Caribe são englobados entre as áreas geográficas mais violentas do mundo, particularmente para pessoas jovens (Devries et al., 2019). Esse fenômeno mundial de extrema complexidade, com múltiplas formas, facetas e cenários, torna a violência um problema que necessita ser enfrentado, uma vez que deixa de ser um fato exclusivamente policial para ser um problema social, afetando a população em geral, nas diferentes faixas etárias, independentemente da etnia, classe social ou situação econômica (Correa et al., 2009).

Sabe-se que dentre as diversas formas de violência interpessoal, uma das mais cruéis se trata da violência sexual, remetendo a um rompimento de Direitos Humanos. Segundo o Ministério da Saúde (2012), a violência sexual é uma manifestação da violência de gênero persistente, pois a violência sexual atravessa a história e sobrevive como um dado que perpassa as culturas. Por um lado,

isso ocorre na dimensão de uma pandemia, atingindo mulheres, adolescentes e crianças em todos os espaços sociais, sobretudo no doméstico; por outro, na forma de violência simbólica e moral, aterrorizando, em especial, o imaginário das mulheres, tanto produzindo vulnerabilidades, quanto promovendo uma sensação de constante insegurança, contribuindo para a perpetuação de uma cultura violenta e patriarcal. Busca-se, a seguir, refletir sobre o fenômeno da violência sexual e seus desafios, sobremaneira, sobre a atenção às vítimas em situação de violência sexual.

O problema da atenção às vítimas

A atenção integral às pessoas em situação de violência requer um atendimento qualificado, humanizado, oportuno e resolutivo, a partir de uma rede intersetorial de atenção e proteção, articulada localmente (Krug, 2002; *Centers For Disease Control and Prevention*, 2017). Diversas são as áreas e setores que devem estar envolvidos na atenção à vítima de violência sexual. É fundamental que todo o cuidado esteja em consonância com os princípios da bioética – beneficência, não maleficência, autonomia e justiça (Beauchamp; Childress, 2002). Cabe ressaltar que a *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos* passou a ser um marco de expansão na abrangência da bioética além das questões biomédicas, destacando a questão da justiça social, por vezes, relegada a segundo plano por políticas de inclusão, gerando sofrimento em várias camadas da população (Unesco, 2005).

Corgozinho e Montagner (2019) enfatizam que, apesar da *Declaração Universal de Direitos Humanos e Bioética* não oferecer aporte jurídico de natureza vinculante, pode-se considerar sua potencialidade na formulação de uma obrigação de ação moral diante das situações que fragilizam determinados grupos da sociedade. O contexto social encontra-se representado no texto da *Declaração*, a partir dos princípios da responsabilidade social, igualdade, justiça e equidade, além de respeito pela vulnerabilidade humana, solidariedade e cooperação.

Em relação ao preparo profissional para atendimento às vítimas de violência, Acosta et al. (2017) ponderam sobre o papel de gestores de instituições de saúde, que devem ser responsáveis pela capacitação dos profissionais. Os autores alertam que o comprometimento com o Sistema Único de Saúde (SUS) com os indicadores de saúde não deve ser apenas dos que atuam, diretamente, com usuários vítimas de violência sexual, mas também daqueles que administram esses serviços. Sendo assim, a educação permanente e a constante atualização em cursos e jornadas de formação são indispensáveis na qualificação profissional, possibilitando o conhecimento da legislação específica, bem como a interpretação da violência como um problema de saúde pública.

Ainda com relação ao crescimento profissional, Alves et al. (2013) relatam sobre sua experiência de pesquisa com grupos educativos sobre violência contra mulheres. Os autores observaram que a interação entre os participantes dos grupos foi importante por permitir troca de experiências e crescimento profissional, preparando os mesmos para lidar com a realidade da violência e multiplicar a cultura de paz.

Sobre a formação universitária, Silva et al. (2016) realizaram estudo qualitativo visando analisar as práticas educativas sobre a violência contra a mulher, na formação profissional de estudantes universitários na área da saúde. Constataram que, embora a violência seja um fenômeno complexo e de ocorrência mundial, a capacitação profissional, para lidar com o tema, ainda é falha. Destacam entre os achados do estudo que a maior parte dos entrevistados relata que esse tema não foi abordado em seus cursos, mesmo estando ao final da graduação. Segundo os autores Silva et al. (2016), ressalta-se a necessidade de capacitação de acadêmicos e profissionais de maneira multidisciplinar, para que possam atuar no atendimento às vítimas de violência. Para estes autores, é necessário que as universidades revejam as estruturas curriculares, visando a transmitir conhecimento aos estudantes sobre questões de gênero e a temática da violência.

Cabe ressaltar que, por vezes, o ato da violência sexual acarreta uma gestação indesejada. Uma questão muito importante no atendimento às vítimas nestes casos diz respeito à objeção de consciência, que pode interferir na atenção integral a essas vítimas de violência sexual. Tal circunstância pode influenciar de forma importante na dinâmica de atendimento ao abortamento legal, quando a interrupção da gestação for desejada pela mulher.

No entanto, a objeção de consciência garantida pelo Conselho Federal de Medicina (CFM, 2009) não é absoluta e nem mesmo pode se sobrepor ao direito da mulher à assistência para a prática do aborto legal. Desse modo, a objeção de consciência somente poderá prevalecer quando houver outro profissional que não a invoque e esteja apto e disponível para a interrupção legal da gestação. A esse respeito, o *Código de Ética Médica*, no artigo sétimo do capítulo de “Princípios Fundamentais”, esclarece que:

O médico exercerá sua profissão com autonomia, não sendo obrigado a prestar serviços que contrariem os ditames de sua consciência ou a quem não deseje, excetuadas as situações de ausência de outro médico, em caso de urgência ou emergência, ou quando sua recusa possa trazer danos à saúde do paciente (CFM, 2009).

Mendes et al. (2020) realizaram estudo com objetivo de verificar a existência

da objeção de consciência na atenção integral à saúde das vítimas de violência sexual. Os autores ainda buscaram conhecer a estrutura de atendimentos das instituições credenciadas na rede de atenção à vítima de violência sexual no estado de Minas Gerais e concluíram que tal estado não está preparado para o atendimento integral às vítimas, especialmente em relação ao aborto legal, sendo a objeção de consciência o maior obstáculo. Observou-se a necessidade de uma rede de referência e contrarreferência eficaz para que se amenize problema tão grave.

Sabe-se que o aborto tem sido tema de inúmeras discussões no Brasil, bem como em vários países. Por se tratar de uma temática complexa e persistente na bioética, deve-se refletir com base em seus princípios, sem, entretanto, abrir mão do direito profissional médico de não o realizar, caso seja contrário à sua consciência (Jorge Filho, 2005). No entanto, essa temática não é exclusiva da área médica, mas sim de toda a sociedade e governo.

O assunto, permeado de complexidade, é abordado pelo Ministério da Saúde (2011) em documento sobre os aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual. Tal documento desenvolvido pelo ministério frisa que:

De acordo com o artigo 128, inciso II do Código Penal, o abortamento é um procedimento lícito “quando a gravidez resulta de estupro”, que é o crime tipificado no artigo 213 do Código Penal. Nessa hipótese, o abortamento é um fato típico, ou seja, está previsto no tipo penal, mas não é criminoso, **porque não é antijurídico**. Trata-se do chamado “aborto sentimental” ou “aborto ético” ou “aborto humanitário”, uma das duas hipóteses de “aborto legal”, ou seja, de “aborto não criminoso (Ministério da Saúde, 2011).

Assim, como questão de Direitos Humanos, e ainda com natureza constitucional, de acordo com o ordenamento jurídico brasileiro, a mulher tem o direito de assistência médica para a prática do abortamento não criminoso. Portanto, para as mulheres que optarem pela interrupção da gestação decorrente de estupro, devem ser garantidas todas as condições para a sua prática de forma segura. Ainda, há que ser proporcionado para tais mulheres um tratamento humano, bem como as devidas orientações. Faz-se mister que os sistemas de saúde capacitem os profissionais que prestam serviços de saúde, tomem medidas que assegurem que o aborto humanitário se realize em condições adequadas, e seja acessível para mulheres vítimas de violência sexual que acarrete gestação. Medidas adicionais devem ser tomadas para salvaguardar a saúde da vítima, especialmente no acompanhamento em saúde mental, buscando a reabilitação integral da vítima. Agora, colocar-se-á em tela de juízo alguns dados da violência sexual do Brasil, a fim de evidenciar a importância de enfrentar tal tema com perspectiva crítica.

Violência Sexual no Brasil

Por outro lado, também envolvendo a questão de Direitos Humanos, cabe ressaltar que a entrega voluntária de bebês para a adoção não é considerada crime, de acordo com o Estatuto da Criança e Adolescente (Brasil, 1990). Assim, a gestante ou mãe que manifeste interesse em entregar o bebê para adoção, antes ou logo após o nascimento, deverá ser encaminhada para órgãos da justiça da infância e da adolescência.

Não menos importante de se analisar é a violência sexual no casamento. Assim, no ambiente familiar, a violência sexual desperta preocupação como uma questão de saúde pública, uma vez que viola direitos fundamentais das mulheres. De acordo com Klanovicz e Pereira (2021), o debate sobre a violência sexual na vida conjugal faz parte de um tema ainda maior, que é a violência contra a mulher, dando significado para as expressões e relações de poder características entre homens e mulheres. As autoras ainda chamam a atenção para o fato de que, mesmo com a exposição do corpo da mulher ao estupro, e das consequências advindas dessa prática em sua saúde e sua vida, muitos motivos levam a mulher a não denunciar o crime. Tais motivos, relacionados com fatores sociais, atribuem à própria mulher a culpa do ato, gerando vergonha e medo.

Trentin e Steffens (2017) referem que, atualmente, a mais conhecida lei com respeito à violência cometida contra a mulher é a Lei Maria da Penha (Brasil, 2006). De acordo com artigo 5º de tal lei, configura-se como violência doméstica contra a mulher “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial” (Brasil, 2006). Os autores afirmam ainda que, entre as formas de violência doméstica e familiar contra a mulher que a lei dispõe, está a violência sexual. De acordo com a Lei Maria da Penha, a violência sexual não é apenas aquela que diz respeito ao ato sexual em si, mas também abrange outras formas que se enquadram como violência sexual, como obrigar a vítima a olhar imagens pornográficas; obrigar a vítima a manter relação sexual com outras pessoas; obrigar a ter relações que causem desconforto ou repulsa e obrigar a vítima a ter relação sob coação, intimidação e pelo uso da força física, no caso do estupro conjugal (Brasil, 2006). De acordo com autores (Trentin; Steffens, 2017), somente quando houver mudança na mentalidade da sociedade por meio da educação é que se poderá colocar fim a todo e qualquer tipo de discriminação contra a mulher.

Esse tema tão atroz como a violência sexual, também é abordado no Estatuto da Criança e Adolescente (ECA), promulgado na última década do século passado (Brasil, 1990). Segundo o ECA, a violência sexual deve ser entendida como

qualquer conduta que constranja as crianças ou os adolescentes a praticarem ou presenciarem conjunção carnal ou qualquer outro ato libidinoso, inclusive exposição do corpo em foto ou vídeo por meio eletrônico ou não.

A lei brasileira (Brasil, 1990) explicita que a violência sexual contra a criança ou adolescente pode ocorrer por diferentes modos. O abuso sexual é a ação que se utiliza da vítima para fins sexuais, podendo ser conjunção carnal ou ato libidinoso, realizado presencialmente ou em meio eletrônico, para estimulação sexual do agente ou de terceiros. A exploração sexual comercial é o uso da criança ou adolescente em atividade sexual em troca de remuneração, ou outra forma de compensação, de forma independente ou sob patrocínio, apoio, ou incentivo de terceiro, seja de modo presencial ou eletrônico.

Outra forma de violência sexual contra criança e adolescente pode se dar por tráfico de pessoas. Este é entendido como o recrutamento, transporte, transferência, alojamento ou ainda acolhimento da vítima dentro do território nacional ou para o estrangeiro, com finalidade de exploração sexual mediante ameaça, uso da força, ou outra forma de coação, rapto, fraude, engano, abuso de autoridade, entrega ou aceitação de pagamento, entre os casos previstos na legislação.

Platt et al. (2018) ressaltam que o abuso sexual é um tema de extrema importância na área social e gera grande repercussão na vida futura dos envolvidos, em especial nos casos ocorridos com crianças e adolescentes. Por isso, são necessárias medidas que controlem esse grave problema de saúde pública. Em estudo realizado em um hospital pediátrico no estado de Santa Catarina, as autoras observaram que as características do abuso sexual infantil foram muito semelhantes às de diferentes locais no Brasil, mostrando ser possível a realização de ações coordenadas, nacionalmente, para prevenção de tal agravo.

A criança ou adolescente vítima de violência sexual pode ter seu desenvolvimento seriamente afetado. A violência tende a ser devastadora, resultando em prejuízos na aprendizagem e em relacionamento interpessoal, bem como o relacionamento consigo mesmo. Lira et al. (2017) observaram que a vivência de abuso sexual em meninas e adolescentes desencadeou diversas alterações emocionais, que se prolongaram até a vida adulta, culminando em situações extremas, como, por exemplo, tentativas de suicídio e comportamentos autodestrutivos.

Em tempos atuais, soma-se como possível interferência ao acompanhamento das vítimas de violência sexual a pandemia de COVID-19 (OPAS, 2022). Cabe, portanto, uma reflexão sobre o mascaramento dos sintomas de violência em tempos de pandemia. O isolamento social foi recomendado por vários governos e

instituições de saúde, como uma forma de barrar o aumento do número de casos de infecção pelo vírus da COVID-19. Entretanto, o isolamento fez com que os membros das famílias passassem mais tempo juntos, além de impedir que crianças e adolescentes frequentassem, presencialmente, a escola.

Muitas vezes, os professores atuam apoiando crianças e adolescentes em suas dificuldades, inclusive quando são vítimas das diferentes formas de violência. Podemos refletir sobre a influência da pandemia que vivemos, atualmente, com base na pesquisa de Platt et al. (2021), em estudo baseado nas notificações de violência no estado de Santa Catarina. No período de isolamento social recomendado em tal estado, os autores observaram que 136 municípios realizaram 1.851 notificações de violência. Assim, ocorreu diminuição de 55,3% de notificações. Possivelmente, a dificuldade em procurar instituições de saúde, instituições de proteção ao indivíduo e de assistência são causas dessa diminuição de notificações de violência.

Para Trigueiro et al. (2017), a compreensão do cotidiano de mulheres que vivenciaram a violência sexual permitiu evidenciar o sofrimento psíquico traduzido pelo medo de o estupro acontecer novamente, de ter contraído infecções sexualmente transmissíveis, de manter relações sociais e afetivo-sexuais. Este medo impacta na saúde mental das vítimas, limitando suas vidas nas esferas biopsicossociais.

Belga et al. (2017) observaram que, embora exista relevância na implementação de programas de prevenção à violência, persistem lacunas quanto ao avanço em adotar a cultura de paz para o enfrentamento da violência. Para as autoras, práticas que fortaleçam uma cultura de respeito aos direitos humanos e às diversidades e que operem na mudança de paradigmas da violência avançam na resolução de conflitos e construção de cidadania.

À guisa de conclusão

Dessa maneira, discutir a violência sexual sob perspectiva bioética torna-se não apenas relevante, mas urgente, uma vez que permite compreender o fenômeno em suas dimensões estruturais e orientar políticas públicas mais eficazes, integrais e humanizadoras. Em um país marcado por profundas desigualdades históricas e por graves lacunas institucionais persistentes, refletir analítica e criticamente sobre o tema é condição necessária para fortalecer, cada vez mais, redes de proteção, qualificar práticas profissionais e reafirmar a centralidade dos direitos humanos na atenção às vítimas. A articulação entre bioética e saúde pública oferece, portanto, um caminho promissor para enfrentar um problema que, apesar de amplamente reconhecido, ainda carece de respostas sociais compatíveis com sua gravidade.

No marco teórico da bioética, Beauchamp e Childress (2002) propõem quatro princípios fundamentais que orientam a tomada de decisões em saúde pública e pesquisa e no enfrentamento de questões sensíveis referentes à vida humana: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça. O princípio da autonomia refere-se ao respeito pela capacidade de autodeterminação dos indivíduos, exigindo o consentimento informado e a proteção da confidencialidade. Já a não maleficência estabelece o dever de não causar danos intencionais, enquanto a beneficência vai além, exigindo ações positivas para promover o bem-estar do paciente. Por fim, o princípio da justiça trata da distribuição equitativa de recursos e cuidados, evitando discriminações. Esses princípios não são absolutos, mas servem como um quadro de referência para analisar conflitos éticos. Beauchamp e Childress (2002) destacam que, em situações reais, os princípios podem entrar em tensão – por exemplo, quando o respeito à autonomia do paciente colide com a beneficência (como em casos de recusa de tratamento).

A solução exige uma ponderação ética, na qual se avalia o contexto específico, a gravidade dos riscos e os direitos envolvidos. Essa abordagem principialista tornou-se fundamental para a bioética clínica e a formulação de políticas públicas em saúde. Na análise da violência sexual, esses princípios oferecem um referencial crucial. A autonomia das vítimas deve ser respeitada no processo de notificação e atendimento, enquanto a não maleficência exige cuidado para evitar revitimização. A beneficência demanda ações protetivas e terapêuticas, e a justiça implica garantir acesso igualitário à rede de apoio, independentemente de gênero, classe ou etnia. Assim, o *framework* de Beauchamp e Childress (2002) fornece bases éticas sólidas para enfrentar os dilemas impostos pela violência sexual nos sistemas de saúde.

Diante de um tema delicado como a violência sexual, forma cruel de quebra de direitos humanos, é urgente a necessidade de reflexão e engajamento da sociedade e Estado para apoio das vítimas. Trata-se de um fenômeno extremamente complexo que deve ser enfrentado de forma efetiva e integrada. A bioética, por meio de seus princípios, beneficência, não maleficência, autonomia e justiça (Beauchamp; Childress, 2002), pode balizar o suporte e acompanhamento multidisciplinar necessário. Além da atenção multiprofissional essencial para as vítimas, é de fundamental importância o desenvolvimento de cultura de paz no meio social, rompendo o ciclo de violência, especialmente buscando a prevenção da violência sexual, bem como manutenção dos direitos humanos.

Sabe-se que este tema ainda não desperta o interesse merecido e necessário das autoridades governamentais, nem a importância que deveria ter nas pesquisas científicas, e, infelizmente ainda, está longe de ser uma prioridade em termos de

saúde pública. Contudo, reconhece-se que nosso país já fez grandes avanços nesta matéria, mas ainda precisa-se avançar deveras. Hodiernamente, já há grandes recursos jurídicos e de saúde pública que podem subsidiar uma resposta mais qualificada e assertiva para tais casos. Sobremaneira, pode-se dizer que, como este tema traz muitas variáveis e por ser muito complexo e sensível, não há país no mundo que tenha chegado a uma resposta definitiva e acabada sobre tal demanda social.

Os atores públicos que formam a rede de proteção social pública – forças de segurança, agentes da justiça e da saúde pública – possuem uma missão importante, sendo reconhecidos pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que busca nortear políticas em âmbito global para todos os países. As diretrizes, tanto da OMS como do Ministério da Saúde do Brasil – como viu-se acima –, não deixam dúvidas de que a violência sexual precisa ser tratada de uma maneira multidisciplinar e transversal, ou seja, não é suficiente apenas buscar uma reparação ou justiça no âmbito penal, mas importa, principalmente, oferecer todo o suporte físico, afetivo e psicológico para as vítimas. Em pleno século XXI, quando parece que o mundo, cada vez mais, caminha para a efetivação dos direitos humanos, não se pode deixar de albergar esta temática como uma prioridade das agendas das nações.

Em países que têm grandes *déficits* sociais, onde as grandes diferenças econômico-sociais impedem que contingentes enormes da população possam usufruir de uma vida digna com o mínimo necessário à sua subsistência, o tema da violência sexual torna-se mais difícil de ser abortado e solucionado da forma que merece. Por isso, cada política pública implementada pelo Brasil – país com enorme carência nas políticas de defesa dos direitos humanos –, que vai na direção da proteção às vítimas da violência sexual, precisa ser comemorada por toda a sociedade. Não se pode deixar de tratar este tema, deixando-o desamparado no rol das políticas de proteção social. Mais do que nunca, deve ser visto como prioridade para os formuladores de políticas públicas, pois é, sobremaneira, na rede de saúde pública que as vítimas encontram os primeiros suportes e o atendimento básico, a fim de poderem superar os desafios inerentes a tal crime contra os direitos humanos.

Conclui-se que, apesar dos grandes avanços na proteção às vítimas da violência sexual, havidos nos últimos anos, há, ainda, um longo caminho a ser percorrido por toda a sociedade civil brasileira. Os direitos humanos não são uma miragem que vive longe dos cidadãos, mas são um marco concreto e real na vida das pessoas, sobremaneira, daquelas que mais precisam, seja por terem sido vítimas de alguma injustiça ou violência.

Em nosso tempo, vige a Constituição Cidadã de 1988, que é um poderoso marco de defesa da cidadania, existindo para proteger também as vítimas de violência sexual. Assim, percebe-se que não faltam os meios e os instrumentos necessários para que as pessoas, independentemente de classe social, tenham uma resposta satisfatória para suas demandas. O que não pode acontecer é esta grave problemática social ser negligenciada e ficar invisível nos subterrâneos da sociedade civil, como se fosse um fato que não existisse. Sabe-se que uma das melhores maneiras para resolver os desafios sociais é colocá-los cada vez mais em evidência, à luz do debate público em todas as arenas públicas da sociedade civil e, melhor ainda, quando podem ser auxiliados por uma reflexão que contemple os princípios da bioética – beneficência, não maleficência, autonomia e justiça (Beauchamp; Childress, 2002).

Referências Bibliográficas

ACOSTA, Daniele Ferreira et al. Aspectos éticos e legais no cuidado de enfermagem às vítimas de violência doméstica. *Texto Contexto Enfermagem*, v. 26, n. 3, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010407072017006770015>. Acesso em: 1 fev. 2025.

ALVES, Juliana Pereira et al. *Grupo educativo de violência contra a mulher: instituindo uma cultura de paz*. Disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd185/grupo-educativo-de-violencia-contra-a-mulher.htm>. Acesso em: 14 jun. 2025.

BELGA, Stephanie M. M. F.; SILVA, Kenia Lara; SENA Roseni R. Concepções de programas de prevenção à violência e promoção da cultura de paz. *Cadernos de saúde coletiva*, v. 25, n. 2, abr-jun 2017.

BEAUCHAMP, Tom. L.; CHILDRESS, James. F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BRASIL. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências*. In: Planalto. Brasília, DF, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm#art266. Acesso em: 20 ago. 2025.

BRASIL. *Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha*. In: Planalto. Brasília, DF, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 21 dez. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes: norma técnica*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual: perguntas e respostas para profissionais de saúde*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. Secretaria de Vigilância em Saúde. *Guia de Vigilância em Saúde*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2024. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/guia_vigilancia_saude_5ed_rev_atual.pdf. Acesso em: 5 jun. 2025.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION (CDC). *Preventing Intimate Partner Violence Across the Lifespan: a technical package of programs, policies, and practices*. Atlanta: CDC, 2017. Disponível em: <https://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/ipv-technicalpackages.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). *Código de ética médica: resolução CFM nº 1.931, de 17 de setembro de 2009*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 2010.

CORREA, Maria Eduarda Cavadinha; LABRONICI, Liliana Maria; TRIGUEIRO, Tatiane H. Sentir-se impotente: um sentimento expresso por cuidadores de vítimas de violência sexual. *Revista Latino-americana de Enfermagem*, v.17, n. 3, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rlae/article/view/4000>. Acesso em: 4 fev. 2025.

CORGOZINHO, Marcelo; MONTAGNER, Miguel. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos: perspectiva de ação moral diante das macrodesigualdades sociais e saúde. *Revista Brasileira de Bioética*, n. 14, p. 1-17, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbb.v14i0.24009>. Acesso em: 10 nov. 2024.

DEVRIES, K. et al. Violence against children and natural disasters: A systematic review and meta-analysis of quantitative evidence. *PLoS One*, v. 14, n. 5, mai. 2019.

JORGE FILHO, I. A polêmica do aborto e violência sexual. *CREMESP Editorial*, n.211, mar. 2005. Disponível em: <https://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Jornal&id=475>. Acesso em: 10 jun. 2025.

KLANOVICZ, Luciana Rosar Fornazari; PEREIRA, Cibele Aparecida Tozzi. Violência sexual conjugal: gênero e transgeracionalidade em histórias orais no sul do Brasil. *Revista NAU Social*, v.12, n.22, p.

526 –543, out. 2020 / abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/nausocial/article/view/38639/24567>. Acesso em: 10 jan. 2025.

KRUG, E. G; et al. *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 2002. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564793> Acesso em: 28 fev. 2025.

LIRA, Margaret Olinda de Souza Carvalho; et al. Abuso sexual na Infância e suas Repercussões na Vida Adulta. *Texto Contexto Enfermagem*, v. 26, n. 3, 2017; Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-07072017000080016>. Acesso em: 4 fev. 2025.

MENDES, Roger Willian Moraes et al. Objeção de consciência na dinâmica do atendimento ao aborto legal em Minas Gerais. *Femina*, v. 48, n. 11, p. 646-653. Disponível em: <https://doi.org/10.1055/s-0040-1721683>. Acesso em: 4 jan. 2025.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA (UNESCO). *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Tradução para o português: Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília; 2005.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). *COVID-19. Histórico da pandemia de COVID-19*. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 28 fev. 2025.

PLATT, Vanessa Borges et al. Violência sexual contra crianças: autores, vítimas e consequências. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 23, n.4, p. 1019-1031, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232018234.11362016>. Acesso em: 2 mar. 2025.

PLATT, Vanessa Borges et al. Violência contra crianças e adolescentes: notificações e alerta em tempos de pandemia. *Revista Paulista de Pediatria*, v. 39, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-0462/2021/39/2020267>. Acesso em: 14 jun. 2025.

PLATT, Vanessa Borges et al. Completitude, consistência e não duplicidade dos registros de violência sexual infantil no Sistema de Informação de Agravos de Notificação em Santa Catarina, 2009-2019. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, Brasília, v. 31, n.2, 2022. Disponível em: <http://scielo.iec.gov.br/pdf/ess/v31n2/2237-9622-ess-31-02-e2021441.pdf>. Acesso em 10 Jan. 2025.

SILVA, Patrick Leonardo Nogueira et al. Práticas educativas sobre a violência contra a mulher na formação de universitários. *Revista de Bioética*, v. 24, n. 2, p. 276-285, 2016.

TRENTIN, Maiara Carvalho; STEFFENS, Sandro Rodrigo. *Unesco & Ciência - ACBS Joaçaba*, v. 8, n. 2, p. 177-186, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unesco.edu.br/acbs/article/view/13011/pdf>. Acesso em: 13 set 2025.

TRIGUEIRO, Tatiane Herreira, et al. O sofrimento psíquico no cotidiano de mulheres que vivenciaram a violência sexual: estudo fenomenológico. *Escola Anna Nery*, v. 21, n.3, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ean/a/T5t5FvWMDfx6tNfDK97g3pH/?format=pdf&lang=n>. Acesso em: 10 jan. 2025.

Resenha:

***As Paixões da Alma* de René Descartes**

Rosineide Magno *

Vinícius Rodrigues Maione **

Recebido em setembro de 2025. Aprovado em outubro de 2025.

Resumo: Esta é uma resenha da obra *As Paixões da Alma* de René Descartes, seguida de uma reflexão que conecta as noções cartesianas de “alma forte” e “alma fraca” com a tradição bíblica e mostra como é possível entrelaçar razão, vontade e espiritualidade na construção de uma vida ética, equilibrada e significativa.

Palavras-chave: Descartes; *As Paixões da Alma*; Espiritualidade.

Abstract: This paper reviews René Descartes' *The Passions of the Soul* and offers a brief reflection that relates the Cartesian notions of the “strong soul” and the “weak soul” to the biblical tradition. The analysis highlights how reason, will, and spirituality can be interwoven in the pursuit of an ethical, balanced, and meaningful human life.

Keywords: Descartes; *The Passions of the Soul*; Spirituality.

* Graduanda em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: lika.magno@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2764-4466>.

** Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre e Doutor pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atua como professor Adjunto na Universidade do Estado Amapá (UEAP). E-mail: vinicius.maione@ueap.edu.br.

As Paixões da Alma

A obra *As Paixões da Alma*, publicada em 1649, constitui um dos textos mais significativos do pensamento cartesiano, resultado de um longo amadurecimento intelectual em torno da relação entre corpo e alma. Escrito em francês e dedicado à princesa Isabel da Boêmia, o livro reúne 212 artigos nos quais René Descartes investiga a natureza das paixões humanas, sua origem, funcionamento e implicações éticas, integrando de forma original elementos da filosofia, medicina e psicologia. Diferente de suas grandes obras sistemáticas como as *Meditações Metafísicas* (1641) e os *Princípios da Filosofia* (1644), este tratado apresenta-se como uma reflexão prática, voltada ao esclarecimento da vida afetiva e moral do ser humano.

No plano conceitual, Descartes parte de sua conhecida distinção entre duas substâncias: *res cogitans* (alma ou pensamento) e *res extensa* (corpo ou extensão). Contudo, ao mesmo tempo em que mantém o dualismo, enfatiza a união entre ambas, buscando explicar como as paixões surgem da interação entre o corpo, regido por mecanismos fisiológicos, e a alma, responsável pela percepção e pela vontade. Nesse sentido, a obra se inscreve em um ponto de tensão fundamental do cartesianismo: ao mesmo tempo em que preserva a separação substancial, procura compreender a comunicação entre corpo e alma, tema que havia sido objeto das correspondências com a princesa Isabel.

O livro é dividido em três partes: na primeira parte, Descartes dedica-se a estabelecer as bases fisiológicas de sua investigação, descrevendo o corpo humano como um organismo comparável a uma máquina, cujos movimentos obedecem a leis naturais. O funcionamento do coração aparece como ponto inicial dessa explicação, pois é dele que depende a circulação do sangue, responsável por alimentar e manter o calor vital. Essa circulação, por sua vez, gera os chamados “espíritos animais”, partículas sutis que percorrem o corpo através dos nervos e que, ao alcançarem o cérebro, possibilitam tanto as sensações quanto a comunicação com a alma. Para Descartes, “a natureza de minha alma é constituída unicamente pelo pensamento” (Guérout, 2016, p. 99), e essa distinção reforça que, ainda que os processos corporais possam ser explicados mecanicamente, a essência do humano está ligada à faculdade de pensar.

Na segunda parte da obra, o filósofo se dedica a definir de maneira mais precisa o que entende por “paixões da alma”. Ele as descreve como percepções, sentimentos ou emoções que pertencem exclusivamente à alma e que, diferentemente das simples sensações externas, são produzidas a partir da interação entre corpo e espírito. Tais paixões não surgem espontaneamente na alma, mas têm sua causa imediata nos movimentos dos “espíritos animais”, que circulam pelo corpo e

atingem determinadas regiões do cérebro. É esse mecanismo fisiológico que provoca, sustenta e intensifica as experiências afetivas, fazendo com que o sujeito sinta alegria, tristeza, desejo ou temor. Contudo, como destaca Descartes, “o pensamento, que caracteriza a alma, abrange tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” (Descartes, 1979, p. 179), o que significa que apenas a alma é capaz de dar sentido àquilo que o corpo transmite.

Por fim, na terceira e mais extensa parte do livro, Descartes volta sua atenção para o estudo detalhado das paixões fundamentais, que ele considera como o núcleo a partir do qual se derivam as demais. Entre elas estão a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza, cada uma analisada em sua origem, em suas variações possíveis e nos efeitos que produzem tanto sobre o corpo quanto sobre a alma. O filósofo procura mostrar como essas paixões influenciam o comportamento humano e de que forma podem ser reguladas ou moderadas pelo uso da razão e da força da vontade. Nesse ponto, destaca que uma alma forte é capaz de resistir aos impulsos desordenados, enquanto uma alma fraca é dominada por eles.

Esse esforço de compreender os afetos não como forças irracionais a serem eliminadas, mas como fenômenos naturais que podem ser guiados pelo intelecto, revela o caráter prático e ético da obra. Em última instância, a proposta cartesiana é oferecer ao leitor instrumentos para que a alma se torne “forte”, capaz de dominar os impulsos desordenados e de utilizar as paixões em benefício de uma existência mais equilibrada e livre. Ao afirmar que as paixões não são, em si mesmas, boas ou más, mas que sua moralidade depende do uso que delas fazemos, Descartes abre espaço para uma ética fundada na liberdade racional e na autonomia da vontade.

As Paixões da Alma e a tradição bíblica, uma pequena reflexão

As Paixões da Alma configura-se como uma das contribuições mais significativas de Descartes para a compreensão do ser humano enquanto unidade complexa de corpo e alma. Enquanto nas *Meditações* a atenção do filósofo recaía principalmente sobre a distinção ontológica entre as substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*, neste tratado, o desafio se apresenta de modo diverso: trata-se de evidenciar como essa separação, estabelecida em nível metafísico, pode ser articulada com a vida concreta do homem, vida que está constantemente atravessada por desejos, emoções, sentimentos e afetos. Descartes, ao se debruçar sobre essa dimensão, ilumina um aspecto eminentemente prático de sua filosofia, que, embora menos enfatizado do que sua metafísica ou sua teoria do conhecimento, revela-se igualmente essencial para a correta apreensão do alcance de seu pensamento.

É certo, entretanto, que tal projeto não se encontra livre de dificuldades. O esforço cartesiano de conciliar a mecânica corporal concebida como uma engrenagem fisiológica regida por leis naturais com a liberdade e a autonomia da alma, entendida como princípio do pensamento e da vontade, inevitavelmente esbarra em tensões conceituais de difícil resolução. A proposta de localizar a comunicação entre corpo e alma na glândula pineal exemplifica essas dificuldades, mostrando o quanto a explicação cartesiana, ao mesmo tempo em que inova, abre espaço para questionamentos. O problema central desta proposta reside na dificuldade de conciliar o papel fisiológico da glândula com sua função metafísica na comunicação entre substâncias distintas. Não surpreende, portanto, que, desde o século XVII, tais pontos tenham suscitado críticas e debates, tanto entre contemporâneos de Descartes quanto entre intérpretes posteriores, revelando que a problemática da união corpo-alma permanece como um dos nós centrais e mais instigantes de sua filosofia.

O verdadeiro mérito do tratado não reside na resolução completa da questão sobre a interação corpo-alma, mas na coragem intelectual do filósofo em não se esquivar da complexidade que envolve a tentativa de compreender a experiência humana em toda a sua dimensão. Descartes se empenha em analisar as paixões de modo a não as reduzir a meros mecanismos físicos ou a transformá-las em processos exclusivamente espirituais; ele procura, ao contrário, evidenciar a intrincada relação entre corpo e alma, mostrando que os afetos humanos dependem simultaneamente de movimentos fisiológicos e da interpretação consciente do pensamento. Esse esforço, que combina rigor conceitual e atenção às experiências concretas do homem, antecipa de maneira significativa discussões posteriores nos campos da psicologia, da fisiologia e da ética, constituindo um ponto de convergência entre investigação científica e reflexão filosófica sobre a vida afetiva e moral do ser humano.

Do ponto de vista pessoal, a leitura de *As Paixões da Alma* convida a uma reflexão mais ampla sobre a condição humana, indo além da razão meramente instrumental e pragmática, e abrindo espaço para considerar dimensões como a fé, o autodomínio e a liberdade interior. Ao apresentar a distinção entre alma forte e alma fraca, Descartes oferece categorias que não apenas estruturam sua análise filosófica das paixões, mas também permitem estabelecer diálogos fecundos com tradições espirituais, como a experiência cristã. Nesse contexto, a alma forte pode ser compreendida como um estado de confiança e estabilidade interior que se aproxima da fé inabalável evocada em 2 Coríntios 5:7 – “vivemos por fé, e não pelo que vemos” (Sagrada Bíblia Católica, 2008), uma postura de firmeza que

sustenta o sujeito diante das adversidades, transcende as circunstâncias imediatas e proporciona um sentido profundo de coerência e direção na vida.

Por outro lado, a alma fraca sugere uma condição marcada pela hesitação, pela instabilidade emocional e pela dificuldade de dominar os impulsos e paixões, lembrando a ausência de fé ou de convicção íntima que poderia ancorar a existência do indivíduo. Assim, as categorias cartesianas não apenas iluminam o debate filosófico sobre a interação entre corpo, alma e razão, mas também oferecem uma chave interpretativa para compreender o papel da fé enquanto força interna que orienta decisões, sustenta a ação moral e contribui para a formação de uma vida ética e equilibrada. Nesse sentido, a leitura do tratado sugere que a filosofia e a espiritualidade não são caminhos isolados, mas dimensões complementares que, quando articuladas, permitem ao ser humano pensar e viver sua liberdade de modo mais pleno e consciente.

A tradição bíblica reforça essa perspectiva ao conceber a fé não apenas como um sentimento passageiro, mas como “a certeza daquilo que esperamos e a prova das coisas que não vemos” (Sagrada Bíblia Católica, 2008), indicando sua dimensão de confiança profunda e sustentada. Nesse sentido, a fé transcende a simples crença cega ou a aceitação acrítica de dogmas; ela configura-se como uma escolha consciente, um exercício contínuo de confiança que se mantém mesmo diante da ausência de evidências imediatas ou da lógica das circunstâncias. A reflexão sobre questões como “cremos porque temos fé ou porque tememos o vazio?” evidencia que a fé, assim como as paixões analisadas por Descartes, não deve ser compreendida como algo meramente passivo, automático ou imposto; pelo contrário, ela requer a liberdade de decidir, a capacidade de assumir responsabilidades existenciais e o empenho do sujeito em orientar sua própria vida.

Nesse horizonte de análise, fé e paixão se aproximam conceitualmente: ambas podem exercer influência sobre o indivíduo, dominando-o ou sendo por ele controladas, de acordo com a força da alma e com a habilidade de conduzi-las mediante a razão e a vontade. Tal aproximação sugere que a experiência humana, ao mesmo tempo racional e afetiva, não pode ser plenamente compreendida sem reconhecer o papel ativo da consciência, seja no manejo das paixões, seja na vivência da fé, mostrando que a autonomia do sujeito é sempre condicionada pela inter-relação entre razão, emoção e convicção interior.

O livro de *Eclesiastes* (Sagrada Bíblia Católica, 2008), ao enfatizar a transitoriedade e a fragilidade de todas as buscas humanas, convida o leitor a refletir de maneira profunda sobre a limitação dos esforços voltados apenas ao conhecimento, às conquistas materiais ou às realizações terrenas. Ao descrever a

vaidade e a efemeridade de tais empreendimentos, o texto bíblico sugere que o ser humano, por mais diligente ou inteligente que seja, inevitavelmente se depara com a impossibilidade de encontrar satisfação plena apenas nas certezas imediatas da razão ou nos resultados das ações práticas.

Essa perspectiva enfatiza a necessidade de algo que ultrapasse o mundo concreto e ofereça um sentido mais amplo à existência. Nesse contexto, a fé surge como uma dimensão fundamental capaz de transcender as limitações da razão instrumental. Ela não se configura como uma simples fuga da realidade, nem como uma renúncia ao pensamento crítico, mas como uma base sólida de sentido e orientação que permite ao indivíduo integrar suas experiências, emoções e reflexões, encontrando firmeza interior mesmo diante das incertezas e adversidades da vida.

Quando essa leitura é confrontada com o pensamento cartesiano, percebe-se a possibilidade de uma articulação frutífera entre filosofia e espiritualidade, mostrando que ambas podem atuar como guias complementares na busca por uma vida equilibrada e significativa. Em *As Paixões da Alma*, Descartes não se limita a propor uma análise abstrata das emoções ou um tratamento puramente mecanicista do corpo. Ele oferece ferramentas conceituais para compreender como a razão, a vontade e a reflexão consciente podem regular as paixões, promovendo o autodomínio e a liberdade do indivíduo. Nesse sentido, o tratado revela-se surpreendentemente atual, ao convidar o leitor a perceber que a condição humana envolve a interação contínua entre corpo e alma, razão e emoção, conhecimento e fé. Ao enfatizar a importância da reflexão deliberada, o filósofo mostra que o governo das paixões não é apenas um exercício intelectual, mas um caminho para desenvolver força interior e autonomia moral, habilidades essenciais para lidar com a complexidade da experiência humana.

Por fim, ao estabelecer um diálogo possível entre o cartesianismo e a tradição bíblica, evidencia-se que a liberdade do ser humano não se realiza apenas no plano racional, mas também na dimensão espiritual, que confere sentido, estabilidade e coerência à existência. Essa integração entre razão e fé revela que a verdadeira autonomia não se limita à capacidade de tomar decisões lógicas ou calcular consequências; ela também requer uma convicção interior que sustente o indivíduo em sua trajetória, mesmo diante das incertezas ou da transitoriedade das conquistas terrenas. É precisamente nesse ponto de encontro entre filosofia e espiritualidade na interseção entre reflexão racional, regulação das paixões e confiança em algo maior que reside a maior riqueza de *As Paixões da Alma*. A obra, assim, não apenas oferece uma análise detalhada da vida afetiva e moral, mas

também se apresenta como um convite duradouro à reflexão sobre a totalidade da experiência humana, enfatizando a necessidade de unir lucidez, vontade e fé para viver de forma plena e consciente.

Referências Bibliográficas

DESCARTES, René. As Paixões da Alma. In: *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Meditações Metafísicas*. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

GUÉROULT, Martial. *Descartes segundo a Ordem das Razões*. Trad. Érico Andrade. Porto Alegre, 2016.

SAGRADA BÍBLIA CATÓLICA. *Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. *Ebook*.