



# meio ambiente: espacialidades e temporalidades

I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia  
da Universidade Federal de Santa Catarina

Karine Rossi Pereira  
Hiago Mendes Guimarães  
Fabio Paulo Belli  
Mayara Yuka Matimoto Baio  
Italo Lins Lemos  
Thor João de Sousa Veras  
Thalyta Gonçalves Bertotti  
Ivan Ferreira da Cunha  
organizadores

Somando-se às ameaças que assolam a humanidade desde longa data – como as da fome, da pobreza, da devastação dos biomas, da violência em suas diversas facetas –, a pandemia de coronavírus nos lançou em um momento histórico inusitado. Nosso meio ambiente – entendido aqui a partir de semântica bastante ampla, transcendendo a realidade biofísica – não é o mesmo, e os desafios anteriores, somados a este novo, da Covid-19, retiram de nosso horizonte futuro qualquer pretensão de “normalidade”.

Neste *Meio ambiente: espacialidades e temporalidades* estão reunidos os textos produzidos no contexto do I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – evento organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC e realizado em meio virtual de 17 de novembro a 3 de dezembro de 2020 –, do vivo debate com o filósofo Peter Singer, “Meio ambiente e veganismo”, aos artigos de Ernani Chaves, Hugh Lacey, Marco Antonio Valentim e aos resumos de comunicações do Colóquio. Autoras e autores se reportam ao pensamento sobre o meio ambiente como lócus de desafio sempre atual, de modo especial no tempo presente em que a sobrevivência da humanidade se encontra ameaçada por um inimigo invisível desde nossos locais de habitação, trabalho e lazer.

Este documento do I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia se orienta pela interrogação: *Como têm se configurado nossas relações ambientais, estabelecidas em espacialidades e temporalidades que compõem nossa realidade?*

# **meio ambiente: espacialidades e temporalidades**

---

I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia  
da Universidade Federal de Santa Catarina

**I COLÓQUIO INTERNACIONAL  
DE PESQUISA EM FILOSOFIA DA UFSC  
Meio ambiente: espacialidades e temporalidades**

COMITÊ CIENTÍFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Me. Braulio Marques Rodrigues (doutorando – PPGD/UFPA)

Prof. Dr. Bruno Borge (UBA/UNLZ – Argentina)

Prof. Dr. Celso R. Braidá (UFSC)

Profa. Dra. Carolina Noto (UFSC)

Profa. Dra. Cláudia Drucker (UFSC)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Profa. Dra. Débora de Sá Ribeiro Aymoré (UFPR)

Me. Gabriel Debatin (doutorando – PPGFil/UFSC)

Prof. Dr. Gustavo Andres Caponi (UFSC)

Profa. Dra. Halina Macedo Leal (FURB)

Prof. Dr. Hugh Lacey (Swarthmore College – EUA)

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha (UFSC)

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski (UFSC)

Profa. Dra. Maria Guadalupe Mettini (UNL – Argentina)

Profa. Dra. Maria Alice da Silva (UFSC)

Profa. Dra. Marina dos Santos (UFSC)

Profa. Dra. Milene Consenso Tonetto (UFSC)

Prof. Dr. Nunzio Ali (Universidade de Catânia)

Me. Niklas Plätzer (doutorando – Universidade de Chicago)

Prof. Dr. Otávio Bueno (University of Miami – EUA)

Me. Takaaki Matsui (doutorando – Universidade de Tóquio)

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla (UNED – Espanha)

Karine Rossi Pereira  
Hiago Mendes Guimarães  
Fabio Paulo Belli  
Mayara Yuka Matimoto Baio  
Italo Lins Lemos  
Thor João de Sousa Veras  
Thalyta Gonçalves Bertotti  
Ivan Ferreira da Cunha  
organizadores

# meio ambiente: espacialidades e temporalidades

---

I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia  
da Universidade Federal de Santa Catarina

PPGFil UFSC **nave**  
EDITORA

Florianópolis, 2022

*Copyright* © Karine Rossi Pereira, Hiago Mendes Guimarães,  
Fabio Paulo Belli, Mayara Yuka Matimoto Baio, Italo Lins Lemos,  
Thor João de Sousa Veras, Thalyta Gonçalves Bertotti,  
Ivan Ferreira da Cunha (Organizadores), 2022

EDIÇÃO

Dennis Radünz

PLANEJAMENTO GRÁFICO

Ayrton Cruz

REVISÃO FINAL

Editora Nave

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC (1. :  
2022 : Florianópolis, SC)

I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC  
: meio ambiente : espacialidades e temporalidades. -- 1. ed. --  
Florianópolis, SC : Editora Nave, 2022.

Vários autores.  
Vários organizadores.  
Bibliografia.  
ISBN 978-65-84762-00-8

1. Filosofia - Estudo e ensino 2. Inovação tecnológica 3. Meio  
ambiente 4. Sustentabilidade ambiental I. Título.

22-101499

CDD-100

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Filosofia : Colóquios 100

**Aline Grazielle Benitez – Bibliotecária – CRB-1/3129**

PPGFil UFSC

**nave**  
E D I T O R A

NAUEMBLU CIÊNCIA & ARTE  
Florianópolis / SC / Brasil  
www.editoranave.com.br

“E temos agora esse vírus, um organismo do planeta, respondendo a esse pensamento doentio dos humanos com um ataque à forma de vida insustentável que adotamos por livre escolha, essa fantástica liberdade que todos adoram reivindicar, mas ninguém se pergunta qual o seu preço.”

Ailton Krenak, em *A vida não é útil* (2020)

“O efeito dos anos em nosso tempo é contínuo e avassalador. A humanidade distribui-se sobre a terra sem qualquer limite. Hoje, tudo é habitável e, mesmo onde não se alcança, tem ali o seu efeito. A paisagem rejeita a nova fisionomia, mas o novo clima dita a ordem recebida; extinção ao que não logrou adaptar-se. Para o mundo das ciências, não vale a sabedoria. Basta força e poder bélico; poder de desafiar teimosamente. Mais perto do fim, dizem os filósofos solitários, abafados pela gritaria de felicidade das festas de ano novo. É dormindo, sem memória recente, que desperta o ente, na lenta manhã do novo ano. A magia, o ar, a aura é de felicidade; os aromas de verão marcam profundamente a passagem de dias felizes. Mas é a felicidade uma sensação tão instantânea que o exato momento de ser percebida é tudo. Longos ou curtos, os dias que temos são fundamentais para se deixar um breve lapso nesse tempo que foge nos levando junto.”

Jaider Esbell, em *O nosso tempo* (2016)

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO ..... 9

## PARTE 1 | DEBATE

ENVIRONMENT AND VEGANISM..... 13

*Peter Singer*

*(discussants: Daniela Rosendo, Maria Alice da Silva e Janyne Sattler)*

MEIO AMBIENTE E VEGANISMO ..... 35

*Peter Singer*

*(debatedoras: Daniela Rosendo, Maria Alice da Silva e Janyne Sattler)*

## PARTE 2 | ARTIGOS

SONHO DE FOGO: A cosmologia onírica de Davi Kopenawa..... 59

*Marco Antonio Valentim*

NIETZSCHE E UMA BIOPOLÍTICA DA VIDA

SEGUNDO ROBERTO ESPOSITO ..... 83

*Ernani Chaves*

O IMPACTO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA SOBRE

A SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL E A JUSTIÇA SOCIAL..... 96

*Hugh Lacey*

## PARTE 3 | RESUMOS

RESUMOS / I COLÓQUIO INTERNACIONAL

DE PESQUISA EM FILOSOFIA DA UFSC ..... 109

# APRESENTAÇÃO

O ano de 2020 entrou para a história como um dos pontos centrais de inflexão deste século. Embora a pandemia ainda não tenha chegado ao fim, podemos reconhecer a centralidade desse acontecimento, que suspendeu qualquer possibilidade de normalidade ao mundo; como se pudéssemos atribuir alguma normalidade ao que fica para trás. O que dizer das curvas ascendentes da fome, da precarização nas relações de trabalho, da devastação dos biomas, ou da trágica marca de mais de 600 mil vidas perdidas no Brasil por conta da Covid-19 no intervalo entre março de 2020 e fevereiro de 2022? Isso sem falar de todo espírito de ódio, disputa e radicalização a tensionar as relações político-sociais, na cidade e no campo, dentro e fora das casas – para quem tem casa. Por certo, essas questões não diminuem em nada a catástrofe humanitária de proporções planetárias desencadeada pela Covid-19. Simplesmente antagonizar essas realidades seria dar brecha ao obscurantismo. Longe disso, podemos partir da compreensão de que as aflições de hoje fazem algo que deveríamos tentar mais entre nós: conversam entre si.

Nessa direção, o corpo discente do PPGFil/UFSC apresenta a todas, todos, todes, um livro contendo as principais conferências e os resumos das comunicações apresentadas no *I Colóquio Internacional de Pesquisa*

em *Filosofia da UFSC*. O tema, *meio ambiente – espacialidades e temporalidades*, procura chamar atenção para os desafios que se colocam a cada momento diante de cada uma de nós, onde quer que estejamos.

O ponto de partida está na complexa rede de ligações entre a natureza e os seres vivos, com suas tramas que se desenrolam por entre as vidas, comportamentos e experiências de cada um destes. Em primeira tomada, o meio ambiente, *milieu ambiant*, faz paralelo com o universo vocabular biológico. A observação desses aspectos encontra lugar em filosofia desde o berço; Aristóteles (*Política*, VII, 4, 7), por exemplo, dedica preocupação com as interações entre espaços físicos, em suas qualidades, e seres vivos – humanos em especial. Preocupações nesse sentido se repetem ao longo de toda a história das ideias. Na modernidade, em especial, temos um momento de passagem importante entre diferentes concepções de mundo, política, ciência, que marcaram as relações entre os seres vivos e o ambiente; os escritos de Bacon (*Novum Organum*) são exemplificativos neste sentido. Esses pontos são ilustrativos, poderíamos chegar até momentos mais próximos ao presente, com preocupações desde a ontologia (e.g. M. Heidegger, em *Ser e Tempo*, § 12) até a ética aplicada (e. g. P. Singer, em *Libertação Animal*).

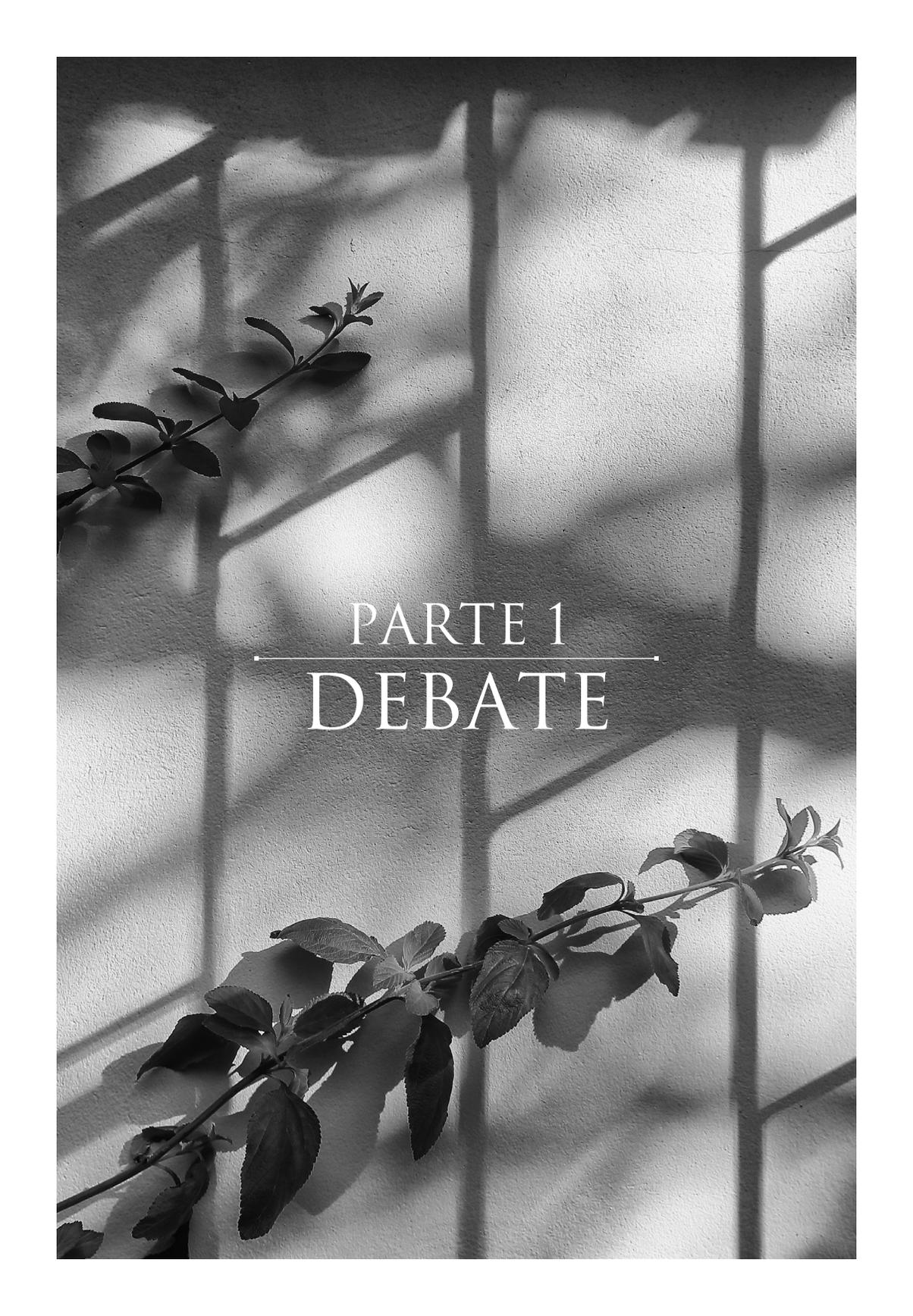
O que nos leva a pensar em meio ambiente como um termo amplo, capaz de carregar as relações com a natureza biofísica, como já apontado, mas também em relação a domínios artificiais, como os espaços urbanizados e edificados; à cultura, para com entes artísticos, históricos, arqueológicos, bem como aqueles atrelados às tecnologias; ao trabalho, onde pensamos nos locais em que as pessoas podem desempenhar suas atividades, com elementos que vão desde a salubridade física e mental até questões de gênero. Temos, assim, se tivéssemos

de falar em termos conceituais, uma carga semântica bastante difusa ao tratar de meio ambiente.

Nesse momento em que nossa sobrevivência encontra ameaça no entorno cotidiano, até mesmo ao interior de nossos locais de habitação, propomos refletir sobre o meio ambiente, assim como as espacialidades diversas que compõem nossas realidades. Essa reflexão vem acompanhada, por certo, de uma temporalidade, um agora, que nos é contemporâneo, e como tal se faz extemporâneo a cada novo instante. O que temos feito de nossas relações ambientais? Que tipo de qualificação podemos dar aos espaços e tempos que habitamos? Como a filosofia pode contribuir neste cenário, para com essas questões, e tantas outras que, neste ínterim, nos escapam? Vamos conversar sobre isso!?

Na ocasião do I Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC não pudemos realizar um encontro presencial, onde teríamos contado com aquele calor das mesas, reuniões, rodas de conversas. Fizemos uso exclusivo do ambiente virtual, em todos os momentos do evento. Mas, como nas edições anteriores, o Colóquio propiciou o diálogo, a integração e a oportunidade para o compartilhamento de pesquisas em andamento na pós-graduação em filosofia do Brasil.

Organizadores e organizadoras



PARTE 1

---

DEBATE

# ENVIRONMENT AND VEGANISM<sup>1</sup>

*Peter Singer*<sup>2</sup>

**Discussants:**

*Daniela Rosendo*<sup>3</sup>

*Maria Alice da Silva*<sup>4</sup>

*Janyne Sattler*<sup>5</sup>

**Peter Singer:** It's a pleasure to have the chance to speak to you and to other people in Brazil – and elsewhere, perhaps – about what I regard as a very important issue, and that is the ethical questions regarding what we eat and, in particular, regarding our consumption of animals and of animal products. As you know, I go back a long way on this topic. My book *Animal Liberation* was first published in 1975; and, in fact, I became a vegetarian in the beginning of 1971. So, it goes back a long way. And I want to talk to you today about the both reasons I had then for ceasing to eat meat, and additional reasons that have emerged since that time.

Going back to 1970, when I first started thinking about these issues, it was the treatment of animals that concerned me. And, until that time, I had not really taken seriously the ethics of how we treat animals. Very few people had, it was simply not really a topic that was being discussed in the 1960s and early 1970s. It was not a topic that was taken seriously. I guess there was some concern about cruelty to dogs and cats, and perhaps horses, but nobody really talked about the treatment of the animals we were eating. And I had grown up in Australia, and Australians produce a lot of meat (as does Brazil, of course), and eat a lot of meat as well. So I've just taken that for granted.

---

1 Transcription made by Italo Lins Lemos and Mayara Yuka Matimoto Baio.

2 Professor of Philosophy at Princeton University.

3 Post-doc researcher in Philosophy at the Federal University of Santa Catarina.

4 Ph.D in Philosophy at the Federal University of Santa Catarina.

5 Professor of Philosophy at the Federal University of Santa Catarina.

In 1970, when I had gone to Oxford as a graduate student to study Philosophy, I met a Canadian student called Richard Keshen, who was a vegetarian. And that wouldn't be unusual today [to meet another student who was a vegetarian], but it was very unusual then. And I asked him why he was a vegetarian, and he just gave me the very simple answer that he didn't think it was right to treat animals (as the animal that I was then eating, because we were having this conversation over lunch) like they had been treated. And I really didn't know very much about the treatment of animals, but I assumed that all the animals I'd been eating had had good lives until, of course, they were taken to the slaughterhouse and killed – so they had a very bad day for the last day of their lives. But I didn't think it was so bad. But he said “no”, already then by 1970 many animals were being reared indoors, in factory farms.

He recommended a book by Ruth Harrison called *Animal Machines*, which was the first and, at that time, the only book to talk about this development of the treatment of animals. And I read it, and I read a few other things that one could find at the time, and I was shocked to realize that producing animals had been turned into an industry in which, as Ruth Harrison said, cruelty is acknowledged only when profitability ceases. In other words, anything that you could do to the animals that was profitable was not considered cruel. It was only when conditions got so bad that the animals died or didn't produce that people might start thinking about whether this was right. But, unfortunately, that allows for an immense amount of cruelty because it's the economics of the whole system that counts, in this kind of industrial production of animals. It's not the welfare or even the productivity of the individual animal.

And I was able to establish that by looking at farming journals, scientific journals, basically advising farmers how to produce their products more cheaply and more economically. And you can actually find articles which say, for example, about the production of eggs from caged hens, that if you could have four hens in a cage [Professor Singer gesticulates in order to show that the cage was really small, about 20 centimeters wide], they will have a higher survival rate, and they will lay more eggs. But if you have five hens in the cage like that, although the chances of the hens dying increase, it's still more economic because the cost of

the cage is the same, the cost of running the whole shed, ventilating the shed, the labor costs are the same. So the fact that it's more likely that one of the birds will die, or that the stress will mean that they lay a small number or fewer eggs, doesn't add weight to the fact that you get more eggs *per unit, per shed*, even if you get fewer eggs *per bird*. And that is a pattern that exists throughout this industrial agriculture.

I saw another article about beef cattle dying from heat in hot summers in Texas, in the United States. And it said, "well, you can put up some shade, you know, you can erect a roof over part of the feedlot that they're in, so that in hot weather the animals can go under the shade and fewer of them will die". But, the actual number of lives that you save, the fact that you have more animals you send to market, doesn't repay you for the cost of putting up the roof. So why do it, from an economic point-of-view? So it's that attitude to animals that dominates corporate agriculture.

When you think about the ethics of this, I think that this cannot possibly be justified. I started looking at that because I was a Philosophy student, and I started looking at ethical justifications about how we treat animals, about the moral status of animals. And this was the other sort of revelation. So one thing that I learned was the facts about the situation.

But the other was that I'd never really thought seriously about the moral status of animals, how animals should be treated, and why we're justified in regarding ourselves as having a special moral status that no animals have because, of course, it's part of our belief that there's a sense in which all humans are equal, we all have equal rights, and an equal moral status. We say our lives are of equal worth, but while that may be a noble sentiment in many respects for treating human beings, it actually also draws a line between humans and animals. And it says we humans have this special moral status, we humans are all equal, but non-human animals are not. And that's something that I had never questioned, but that I then started to think about, well, what can justify this? Why should there be this sharp difference of moral status between humans and animals?

And I started to see that, of course, humans support and accept this idea and don't challenge it because it benefits us. It benefits us because then we get to use animals not only for food in the ways that I described, but also as subjects of our experiments, to wear their furs in cold weather, for

amusement in bullfighting or other activities in some cultures, for a whole lot of different ways. So we don't challenge it because we're the beneficiaries.

And it suddenly struck me that this is similar to, for example, living in the American South in the first half of the 19th century, when they didn't really challenge the ideology that allowed them to make slaves of African Americans. That also, of course, benefited them in many ways, so that ideology was accepted, that this was the right way to treat African Americans, that this was justifiable. And then we had (this was after all the early 1970s) the feminist movement making similar points about male ideologies with regard to women – which also, of course, advantage men and, therefore, was not challenged among men. And while men remained the powerful ones in a community, it wasn't that easy to change that ideology either.

But by 1970 these ideologies had been powerfully challenged by African Americans, by women, and yet the ethics of how we treat animals had not been challenged. And one reason for that, of course, is that the animals themselves can't challenge it. So it's really necessary for humans to act as advocates for animals in order to challenge this idea, and that's what seems to me necessary to do. We can't really justify saying that all humans have a superior moral status to all non-human animals because, after all, there isn't really a sharp boundary in terms of any capacities that we have that they don't have.

The boundaries that we use is just the boundary of species: if you're a human being you have a certain moral status. If you're not, you don't. But that can't really be a morally relevant thing, and if we talk about things that might be morally relevant, like rationality or autonomy or self-awareness, capacity to act morally, these are matters of degree and not all humans have them to the same extent. And, indeed, some humans, those with profound intellectual disabilities, for example, might have them to a lesser degree than some non-humans, like chimpanzees or elephants or dolphins. So if those were the relevant characteristics, there ought to be an overlap. But we don't accept this overlap, and we certainly don't treat those intellectually disabled humans in the way we treat animals. So there's something going on that I refer to as speciesism to make the parallel with racism and sexism.

So that's the basic argument that I put forward in *Animal Liberation* and, although it's been discussed a lot by philosophers over the 45 years since then, it's basically still sound, I think. I don't think the argument has been shown to be unsound in any substantial way. But since then, there have been additional reasons why I think it's important for us to avoid eating animals or, at the very least, reduce our consumption of animals and limit it to certain particular cases. And the most important of these emerged (I became aware of it in the 1980s) when I learned about the fact that we are warming the planet, that this has great potential danger for the future of the planet, and for the future of all humans and non-human animals on the planet. And that it's not only the use of fossil fuels that causes this problem, but it is also the consumption of meat and, particularly, the consumption of meat from ruminant animals, which basically means cattle and sheep.

This is a major factor in the emission of greenhouse gases, in particular, methane, which ruminants emit as part of their digestive process. And, according to the United Nations Food and Agriculture Organization, the livestock industry produces as much greenhouse gases as the entire transport sector – as all of the cars and trucks and airplanes and ships, everything else that we move around the planet. So, if that's right, that means that after the production of electricity, stationary energy is the next biggest producer of greenhouse gas emissions.

And it's also relatively easier one to stop because whereas to replace fossil fuels in the production of energy is a major project (obviously, that requires building new forms of power and there is some additional cost to that, at least in many situations), cutting out meat and, particularly, cutting out red meat is something that every individual could do starting tomorrow. When I say every individual there may be some people who couldn't find alternatives, in particular, areas of sub-saharan Africa, perhaps, where the land is arid and they sustain themselves from their cattle. But for people in other circumstances, who can walk into a supermarket and choose whether to buy meat or some plant-based product instead, that will provide similar nutrition, it's a relatively easy thing to do. I think that's the second important reason for avoiding the consumption of meat.

The third reason is a much more recent one, that we've become more recently aware of, and has got particular prominence at this moment, and that is that there are health risks associated with the mass production of meat, and with the consumption of meat in general. In fact, the pandemic that most of the world is suffering from right now has come to humans because of our consumption of animals, through the wet market in Wuhan, in which captured wild animals were held in cages and slaughtered on the spot, and it seems that the virus may have traveled from bats to pangolins (which are eaten by people in China) and thus to humans. So all of the misery and death and economic slow-down that is happening now is because of our consumption of animals.

Now you might say, "well, okay, but, you know, I don't eat bats or pangolins, so there's nothing that I need to do about that". But, in fact, for many years health experts have been warning that factory farms are a major risk in terms of starting new viruses and new pandemics. And we don't have to go back very far to see that is correct because the previous pandemic, the swine flu pandemic of 2009, which also killed a lot of people (not as many as the current coronavirus pandemic, but killed by some estimates more than half a million people), started from a factory farm, probably in North Carolina, although there's some suggestions that one in Mexico may have been involved as well. But it was a pig factory farm. Then we've had various local outbreaks of avian flu, which have come from chicken farms, I think mostly in Southeast Asia, in this case.

And those who look at this situation say: "well, if you wanted to create a new virus that would be transmitted to humans, one way of doing it would be to put tens of thousands of animals together in a single building, put them under a lot of stress and, if viruses develop and mutate within those tens of thousands of animals they would spread very quickly. And if you then have humans who go among them, for example, to round them up and catch them and take them to slaughter, the viruses could be transmitted to humans and you could get a pandemic happening that way". So this is a clear further risk and, now that we see how dangerous a pandemic can be, how costly a pandemic can be, and we heed the warnings that in fact this pandemic, although very

contagious, is not very lethal, but there's no reason why you couldn't have an equally contagious pandemic that was much more lethal. I think this shows that this is a third powerful reason for avoiding factory farming – which would mean, if not the total elimination of animal products, at least a very great reduction of animal products.

So those are the three reasons that I wanted to talk about for avoiding animal products. I did not talk about the personal health issues, that is whether you'll be healthy yourself through not eating animals. Personally, I believe that is the case, but I'm not an expert in health and nutrition, so I tend to leave that argument to those who have more expertise in that area.

Thank you very much for listening, and I look forward to questions and hearing from the other speakers in this panel. Thank you.

**Daniela Rosendo:** Professor Singer, I recently read your book, and it's very good to see how you've been thinking about animal ethics and veganism. I've been a vegan for 15 years now, so this is a main concern for me. I do agree with you about the reasons why we should not eat animals. As you know, here in Brazil we have a problem with deforestation, so climate change is an important issue because it directly impacts indigenous and black peoples. I'd like to add one more concern for why we should not eat animals, and it is a political concern regarding a plural sense of justice. But it's based on a care-sensitive ethics. So I hope I may be able to make explicit my way of viewing this as it follows.

My interest in animal ethics started when I became a vegetarian in 2005. I realized that I was not eating meat anymore, and I was wondering why. Then I started researching about a vegetarian diet, and I was soon introduced to the ethical treatment of all animals, including cows and chickens. At that time, I had no idea about the treatment of such exploitation of females and other species, especially for the production of milk, dairy products, and eggs. At that time, I was not even aware that fish were sentient beings and, therefore, able to feel pain. Being sympathetic to the suffering of other animals, I decided to go vegan. By that time, I also met the work of the Brazilian philosopher and professor Sônia Felipe. That's when I first had contact with Singer's work: Sônia

Felipe has a book, published in 2003, on Singer's theory about animal ethics. After knowing about the equal consideration of interests and the theory of animal rights (from Tom Regan, for example), I started to justify my ethical perspectives and attitudes on the rational arguments presented by these theories.

So, it was in 2008, when professor Sônia Felipe started a research project on ecofeminism, that I confronted the very foundations of my interspecies relations. As Marti Kheel told us in her presentation at the Federal University of Santa Catarina, when she came to Florianópolis in 2010 (a year before her death), in the traditional theories of animal rights and ethics there is no room for empathy as the foundation of these theories. But the very reason why I became not only vegan but an "animal rights defender" (animal rights in a broader sense here), engaged in the animal rights movement, was my empathy for the animals that were used, exploited, abused, and oppressed. So, the gender and feminist lens were a powerful tool – being myself a woman living in a patriarchal society – to understand how all "isms" of domination (like sexism, racism, ableism, classism, speciesism, and others) are all related. That's why I've been dedicating my research to build and to defend an ethical-political ecofeminist project, grounded in the ethics of care and plural justice (socio-environmental and interspecies justice).

I believe that the ethics of care offers us a powerful way of seeing and establishing our relations with others: humans and non-human animals. I refer to an ethics of care in the stage we've reached, meaning that it's not a partial ethic that may also reinforce the role of women as responsible for caring. On the contrary, redistributive justice means also that reproductive work (and caring) must also be redistributed in our society. Tânia Kunhen, another Brazilian philosopher and professor, defends the universal principle of care, for example. Through this principle, we can establish care practices, which considers the interests and needs of each being, in its own context. That being said, I would like to address you two questions, professor:

1. How can we think of the well-being and the interests of other beings outside the idea of care relationships?

2. That question leads me to another. The ethical-political ecofeminist project has been helping us to critically address systematic patterns of oppression and, on the other hand, construe ethical and just interspecies relations. So, it helps us to “listen” to the animals to comprehend their experiences and establish relations that contribute to their flourishing, considering the epistemic injustice they are historically subjected to (as other human beings, such as non-whites, for example, due to colonialism and other “isms” of domination). So, in your opinion, how can we listen to animals when advocating for them, as you said in your presentation?

**Peter Singer:** Thank you very much, Professor Daniela, for your interesting presentation – which I enjoyed listening to. So the specific questions, perhaps the basic one, I think is the first one: how can we think of the interests of others outside care relations. Well, there’s a fundamental question of the nature of ethics here, as to whether it only exists within relations between individuals. Or whether, and in that sense, is based on something emotional – if you like, a feeling of care. Or whether it has a rational basis. Although I do think that our emotions and our feelings are extremely important in motivating us towards treating others well, I also think that there is a rational basis for this.

And that basis for me, perhaps, is best put by the late 19th century English philosopher Henry Sidgwick, who used the phrase “taking the point-of-view of the universe” – which is not to say that he thought the universe actually has a point-of-view, but rather that we can detach ourselves from our own position and look at the world and ask ourselves “what makes the world better or worse?”. And I think when we do that, it’s basically the well-being of the sentient creatures in the world that makes it better or worse. So, if there is more suffering in the world, then, from the point-of-view of the universe, it’s a worse place. And for Sidgwick this is like a self-evident rational axiom. And if beings are content with their lives or happy or experiencing pleasure, that’s a good thing.

I accept that feelings are important, but I think we have to go beyond them. I was reminded in listening to Professor Daniela of reading

the first book of this caring ethic by Nel Noddings, which, if I remember rightly, it was called *Caring*. And I was somewhat shocked, I have to say, when I read what she says both about animals and about helping people in extreme poverty in other countries. Because on animals, I remember quite vividly, she says something like “if you have a relationship with a cow (let’s say you’re on a farm and you have a few cows and you give them names, you call them Daisy, or Bessie, or whatever people call cows), then it would be wrong to kill and eat it”. But if you have no relationship with the animal, if it’s completely anonymous to you, it just comes to you as a piece of meat in the supermarket, then you don’t owe it any duty of care, and, therefore, it’s okay to eat it. And she said something rather similar about helping people in poverty elsewhere in the world: that if you develop a relationship (some people adopt a child, for example, a needy child in a low-income country), then you develop a relationship, then you have an obligation to help that child. But if you’re just helping strangers who you don’t know and have no relationship with, you don’t have that obligation.

I think it is a very unfortunate attitude to have to deal with extreme poverty, because it’s demonstrably much less effective to help an individual child than to do something like distribute bed nets against malaria in a village where malaria is killing children. Of course, if you donate to that organization, you’ll never know whose life you saved, you don’t have any relationship with the people in the village or the child you saved, but I still think that’s the right thing to do. So that’s why I would say we can develop an ethic and concern for the interest of those outside caring relationships, and I think it’s important that we do.

Just more briefly on your second question. We do have to listen to animals about their lives, and the best way to do that is to look at the work of people who have done that by observing them very closely, and then they can tell us things. So scientists who understand the behavior of chickens, or pigs, or cows, recognize that they are stressed and bored when they’re confined in factory farms. They recognize subtle forms of behavior (that somebody who’s not an expert might not), like the kind of stereotypical movements, repeated movements, noddings of their heads, or something like that, which is similar to when you go to a Zoo (one of those bad old

Zoos), where lions or tigers are kept in concrete cages with steel bars, and they pace back and forth all day. That's a stereotypical movement: they're trying to deal with their frustration at not being able to move more widely by that pacing – and factory farm animals do the same.

And it goes all the way to what Professor Daniela said about fish. So, again, scientists who observe fish can see how they respond, and can see what they like, and what they dislike, and what's painful to them. I think we now have an increasing amount of knowledge of this because of the work of scientists in observing animal behavior. And that's the best way we can listen to the animals that we are not in close personal relationships to. Obviously, if we are in close relationships with companion animals we can listen to them more directly. But most of us are not for chickens, or pigs, or cows, or fish, and I think we have to look at that body of scientific knowledge.

**Maria Alice:** My research is about animal rights: the fundamentals of animal rights from an ethical, political and legal perspective. By the way, this is the title of my recently released book. And I would like to begin talking about my studies' relationship with Singer's legacy. Although I do not defend a perspective of absolute rights, I stand for the importance of structurally establishing a range of rights and guarantees through public laws and policies. Despite the importance of Singer's individual responsibility, I consider that it is necessary to have material conditions that enable individual choices. I mean, individual choices also depend on a social structure.

So here's my first question: in Brazil we face difficulties in the interpretation of animal liberation in Utilitarianism, and this is due to the use of 'utility' in a pejorative sense, as a possibility of bargaining or taking advantage in some situations – in an individual perspective, generally speaking. This sense of utility is not generally associated with an impartial sense related to the moral commitment with the collective. I think there is a confusion caused by the incomprehension of Utilitarianism's rigor. Professor Singer, do you believe that a considerable part of the questions and criticism about your studies has something to do with a misunderstanding about what in fact is Utilitarianism?

My second question is: in your new book *Why Vegan?* there is a change of very important ideas for those who knew your previous works. I was even quite surprised by your defense of insufficient scientific evidence about the sentience of some animals, like fish. In this sense, does the benefit of the doubt that you worked on in the book *Practical Ethics* seem to be the opposite of the justifications for flexible veganism? Is it worth defending a “flexible veganism”, even under the risk of losing the compromise of the utility?

And my last question is: in your new book, you present a range of examples of Europe and Global North practices on “advances” and “protection” of animals. However, you seem to disregard that some demands and companies have started to place other locations in the world and that exploitation in the Global South continues to grow in relation to human, non-human animals and with a great climatic impact. Earlier this year, Australia suffered from fires and there was a very different worldwide perspective compared to what happened with fires in the Pantanal, here in Brazil, where in only six months almost thirty thousand acres of native vegetation was deforested. This concerns not only the suffering caused, but an institutional responsibility and the way the world sees and deals with different realities. In this context, how can we relate individual agents’ responsibility and the lack of a socially imposed structure without considering contextual justifications? Is it possible to have an argument in practical ethics and the environmental issues separated from social justice? What do you think about this? Thank you.

**Peter Singer:** Thank you very much, Professor Maria Alice. Your first question was about Utilitarianism and misunderstandings of Utilitarianism. There certainly are misunderstandings of Utilitarianism, there’s no question about that. As you know, there was this unfortunate remark which Jeremy Bentham, the founder of Utilitarianism, at one point said about the greatest happiness of the greatest number. And then he realized in his own lifetime that this is misleading people into thinking that if something is good for 51%, then it’s right. But that’s not what he meant, of course, he did mean that we have to take into account the happiness

and the suffering of everyone, and we have to weigh them up. So that something might be good for 51%, but much worse for a very small number. Maybe even only one percent, but so bad for the one percent that outweighs the benefit for 99%. So it's not that Utilitarianism is indifferent to the sufferings of minorities. That certainly is a misunderstanding.

And it's not also that Utilitarianism cannot support ideas about rights for the worst off. It can. It's not based on rights, fundamentally – that's a difference, for instance, that I've had with the late Tom Regan in the area of animals. My view is not based on rights, fundamentally, but I'm quite prepared to talk about animal rights as something that societies should have as a barrier to mistreatment of animals, that they should have in law, perhaps, or in social convention and customs. Both human and non-human rights can certainly play a role. So I do think that some of the problems are misunderstandings of Utilitarianism.

But, of course, there are also genuine differences of ethical views between utilitarians and others. There are some people (particularly this is a view that the Catholic Church holds, so you would know about it in Brazil), that there are some things that are just absolutely wrong, and then one must never do no matter what. So, for example, the rule about intentionally killing an innocent human being, according to mainstream catholic thinking, that's something that is always wrong no matter what the consequences. And that's why the Catholic Church has opposed voluntary euthanasia even for people who are terminally ill, and requesting it, and are fully competent – whereas that's something that, as a utilitarian, I support. I don't want to see needless suffering and, if somebody is dying and they judge that their quality of life is no longer worth living, and the doctors say it's never going to improve, it's going to just keep getting worse until you die, I don't see why, if a doctor is willing to help them to die, they should not be able to use that. So there are both real differences and misunderstandings.

Your second question related to what I wrote in *Why Vegan?* about sentience, and I'm not quite sure what you're referring to, because what I did say there is that I think that there are different degrees of evidence for the suffering of different kinds of beings. So where we have birds and mammals, I think we can be completely sure (or as completely sure as

you can ever be of anything in science, 99.9% sure, if you like) that they can suffer in ways that are similar to us. When we come to fish, they are vertebrates and they have a central nervous system and they have a brain, and I think it's also extremely probable that they can suffer.

But there have been some questions raised by some scientists, because of differences in the brain structure. I think that there are other scientists who've shown that fish can suffer, particularly the work of Victoria Braithwaite in a book called *Do Fish Feel Pain?* I think it establishes pretty clearly that fish can suffer, so I don't really have any doubts about that (or at least any serious doubts). I just think it's slightly less certain than that birds and mammals can suffer. And if we do come down to some other animals, to some invertebrates (not all invertebrates, because I think the behavior of the octopus shows that an octopus is clearly a conscious being and is able to suffer, but with insects), I think it's less clear whether they can suffer – or not maybe some of them can and some of them can't.

And I wrote in *Why Vegan?* that I'm not really strictly vegan because I don't mind eating oysters, or clams, or mussels. [I eat animals from] the group of shellfish known as bivalves, and that's because I think it's very unlikely that they can suffer. After all, I think that probably the capacity for pain evolved in order to enable animals to move away from something that was a threat to their existence – and yet clams and mussels can't move away. So I think it's less likely that they can suffer. Also, they don't have a centralized nervous system in the same way that vertebrates do. So I think that there's not really a problem and, as long as they're environmentally harvested or grown, I don't see a big problem with that.

The more general question about being flexible about veganism is actually consistent with my Utilitarianism because you could look at it this way: let's say we have 3% of a country who are vegans, and ask yourself “would it be better if we could increase from 3% complete vegans to 5% complete vegans, or would it be better if we could get the other 97% of the population to eat vegan two days a week, or three day a week, or whatever?”. And, obviously, if you add up the number of animals who would be spared suffering, it would be much better if we could get the

97% to be vegan two or three days a week, than to go from three percent pure vegans to five percent pure vegans. So that's why, as a utilitarian, I don't want to be recommending a very strict form of veganism, because I think it's less likely that it will spread. I would rather more people take up vegan products, and perhaps see themselves on a path towards veganism, as gradually moving in that direction and reducing their consumption of animal products – because I think it's more likely that that will actually spread quite rapidly.

Your third question was about problems of the Global South and whether it's up to individual agents or social structures. So, again, as a utilitarian, I want to see change happen. And, obviously, if we can change social structures so that the global power structures and the global trading system (and institutions like the United Nations or the World Trade Organization) not run so much in the influence in the interests of the affluent countries, but run more in the interest of the entire world, then that would be a better thing. But it's very difficult to produce those changes and, while I certainly think we should work to produce those changes, I think we can also do things as individuals. And that's why often in my writing I appeal to individuals to change their behavior, because I think that's something that we can all do, and it does make a difference in various ways. Affluent people can help those in extreme poverty in developing countries, they can also lobby for a more fair and just trading system. But that may take decades to happen and, in the meantime, there are things we can do to help particular people.

So the same is true of climate change. It is going to be much worse for people in low-income countries, and we need to try to change the political structures. We need to support international agreements. That's one reason why the election of Joseph Biden is so important, because he will take the United States back into the Paris Agreement and help to strengthen that structure again. But we can also do things as individuals, in terms of reducing our own footprint of greenhouse gases, and set an example through our own lifestyle. And I think that's important too. So thank you again, Professor Maria Alice, for your interesting questions and thoughts. I hope I've managed to answer some of them.

**Janyne Sattler:** Dear Peter Singer, it is a pleasure and an honor to be here and to listen to and to talk to you in the company of these fighting friends of mine. I became a vegan due to my reading of *Animal Liberation*. From then on, however, I took some very different paths to pursue my reflections about non-human animals: eco-feminism, environmental responsibility and justice. Some of the paths I took have to do with a bunch of other readings connecting Philosophy and Literature – I know you have done some of that yourself as well. However, in what follows my own purpose is not in any sense to deploy a philosophical argument in literary form. Instead, I would like for you to see the narrative for what it is. And if there are indeed important concepts here, they are completely unmatched and entangled in the literary experience itself. And my own shared bodily human experience and memory for what it's worth. There is no question here other than this one: can we really save ourselves? And human value and non-human value in view of a dignified survival on Earth? Can we save ourselves in the face of our actions of violence and injustice?

When I was about five, I had a little grey cat, named Popeye. I have no idea why. I have some pictures with him, sunbathing in the backyard. I don't exactly know why I never forgot him. Maybe because of the pictures. As it happens with the pictures of my great grandmother. I don't really remember my great grandmother, the one speaking Polish, Portuguese, German, Italian (is this craving for languages her inheritance?), this old immigrant woman living in the midst of the crop fields built over Brazilian indigenous bodies. But I do never forget her either and I do still miss her terribly. Even if I was about three when she passed away. It seems she was fond of cats, stories and headscarves. Then later on there was this yellow cat named The Cat, this poor guy, poisoned, and left alone and to die by the hand, and I mean literally, of a man I profoundly disliked, and maybe, now I think of it, because he was capable of doing it. To put him out of his misery. How could that be of any consolation at all? The Cat brought the need for cats. Then there was Cathy, and she was a brave, violent, loyal companion, whom I saw, for the first time in my own life, as a living creature full of being, to breathe her long last breath into giving her soul away – or back to the universe,

who knows. And then again, there was Aninha, whom I myself had to bring to breathe no more, watching her to give herself to my own hands, trustingly. I betrayed her. My own chance of putting someone out of her misery. She was fourteen years old. But how could that be of any consolation at all? Six months later, I felt betrayed myself by my grandmother, my mother's mother, who could not wait for me and my brother to arrive to say goodbye. We were caught by death halfway.

You see, I am a vegan for something like fifteen years now, and my grandmother, this peasant woman, turned one because there was no other path to go for the, although once urban and learned, now married and migrant woman she was, my grandmother, was one of the most important people in my life. I had seen her with the chicken to die, the piglets to die, the cow to milk, the horrifying hunting stories of her husband and of her father-in-law, the one who lost a leg in a hunting shooting.

And yet, how could I turn my face to this affectionate evening popcorn she had made for us, popped with lard, when I came to say farewell before my long-distance departure? I was not even sure I would ever be able to see her again.

I do miss her terribly. And although I was deeply hurt by her silencing about the indigenous inhabitants in the very land of my birth, of whom I'm still so profoundly ignorant, I am still accomplishing things and coping with my own life in a desperate attempt to do justice to her, and to my mother, both of whom would make the best of feminist vegetarian fighters, the best of feminist listeners.

Had they ever had the chance of surmounting survival, agricultural capitalist oppression, greenish monoculturalism, male and patriarchal dominance, low education, structural, unplanned destiny.

Understanding reality, hearing the non-human animal voices. Hearing animal women's voices.

How can that be of any consolation at all?

This all hurts as much as it does. And it has nothing to do with my dead cats to have been sentient beings, even if their sufferings and well-being meant a lot to me while they were there, nor with my grandmother to have been a rational, intelligent and a being with interests

of her own – even if the injustices she had to deal with along the whole of her life injured the heart of her soul.

But it has to do with souls. Their unique, irreplaceable souls, and the meanings their souls offered for life to have a meaning, and the meanings their souls offered to the lives of all the beings surrounding them while they were there, and after they parted – because we remember them even if we don't.

It has to do with the life we build in connection – human and non-human animals, human and bodies, full of being bodies. We could as well be talking about butterflies, couldn't we?

Now my godfather is dying. He had a full life of love – and misery. He lost his right fingers while working himself up to a shoe factory. A capitalist, monopolist, shoe factory. He then retired and found some comfort in the love of his grandchildren. But he is now vulnerably sick. I look to his dried up face, his skinny legs, and his never repaired hand, and I cannot blame him for having been greedy about alcohol, and meat. Can I?

He and my father used to do the whole of the housework my grandmother would not do while working in the fields. So, they were both autonomous boys, grown up to be autonomous men. They are both facing age now, and pandemic loneliness and distance. But what the hell does that have to do with animals in any sense?

Vulnerability, I guess, might be a possible answer. And care. And being kind to living creatures.

It has to do with souls. Their unique, irreplaceable souls, and the meanings their souls offer for life to have a meaning, and the meanings their souls offer to the lives of all the beings surrounding them while they are here.

It has to do with the life we build in connection – human and non-human animals, human and bodies, full of being bodies. Men and women, and no gender beings. And no social hierarchical normativity. We could be talking about birds and reptiles, and babies, couldn't we?

And it has also to do with a non-negotiable need for a world which is safe for workers not to wear their lives for the money they never make enough for themselves; safe for women to choose their paths out of their

human hearts; safe for cats to be loved and to be remembered, not as pets, but as unique, irreplaceable souls. As souls, full of being.

I know.

How do I even dare to narrate cats, and grandmothers, and godfathers in the same piece of feelings? And cats, and pigs, cows, butterflies, birds, reptiles and babies? How do I even dare?

Well, you see, it has all to do with the life of meaning we build in connection – or, as vulnerability makes it clear, on every occasion, it has to do with our failings to offer justice. But justice as love and as embodied generosity, not as law, or norm, or judgement. Our failings to respond to them as sharing inhabitants of the world we live in. Justice as a possibility of seeing “the other” in its fullest, deepest, reality. Justice as an attitude towards a soul.

So, there is no question here other than this one: are we able to do it?

To save ourselves and human value and non-human value in view of a dignified survival on Earth? Can we save ourselves in the face of our actions of violence and injustice?

Thank you for your attention. I guess this is a very difficult question to answer.

**Peter Singer:** Thank you very much, Professor Janyne Sattler. Yes, it is a difficult narrative to reply to. I’m reminded somewhat of the occasion when I was asked to respond to the Tanner Lecture by J. M. Coetzee, which he gave at Princeton University in 1998, and it was part of what became the novel *Elizabeth Costello*. Some of you may have read it, it was published also separately in a book called *The Lives of Animals*, with a response by myself and three other people. And I felt that because I was dealing with a work of fiction, instead of giving a lecture – as, you know, this is a regular lecture series we have at Princeton, usually people come and give a conventional academic lecture. But, instead, Coetzee, as a great novelist, read a piece of fiction. But it was a piece of fiction that was very directly about animals, he presented these views of somebody coming to a university, an elite American university, to give a lecture about animals and why people responded to it. So I felt at that time I could only respond by writing you a work of fiction myself,

which I attempted to do – I’m not a fiction writer, I don’t have claims to do that well –, but for a short response, I think it worked. So I have some of the same difficulty, with less time to prepare, I guess, to respond to your very interesting thoughts.

But let me, perhaps, instead of responding, just say that I do come from a very different kind of philosophical approach to the world. This goes back to the utilitarianism which has already been raised, because utilitarianism says that the right action to do is the one that will have the best consequences. And, of course, in thinking about the consequences of our actions we are future-oriented. We think more about what we can change from now on. And understanding the past is important to that, because understanding the past is a kind of a warning against what could happen – I think it was George Santayana who said “those who don’t remember the past are condemned to relive it” –, so certainly it’s important to think about the past, to think about mistakes that we have made, to think about mistakes that others have made, to think about mistakes that civilizations as a whole have made. And I think what you did in your narrative relates to all of these things.

But I focus more on how we can make the world better, what are the positive things we can do to reduce suffering both for humans and for non-human animals. To reduce some of the hardships that you talked about, to reduce some of the wrongs that you talked about, the injustices, the violence, those things that have been done. And, as I said in response to Professor Maria Alice, I think that there are some things that we would like to change if we could, but that are very, very difficult to change. And I think you touched upon some of those things, just giving voice to the aspiration for a world without violence, without injustices based on gender, based on hierarchy, based on colonialism and its relics, and a whole lot of other things. Yes, we would like to change those things, but some of them we don’t really know how to change, I think.

I have this experience sometimes when I talk (particularly, not so much about animals) about global poverty, when I talk about the organizations that we can support, and that affluent people, I think, should support to help those in extreme poverty. And quite often when I give that talk to a public audience, somebody stands up and says “Look,

isn't it really the problem global capitalism? So what you're talking about (for example, supporting organizations that distribute bed nets against malaria, or operate on people's eyes, like cataract surgery – which I just had here in Australia, but in poorer countries people go blind because they have cataracts and they can't get them treated, they can't afford it), aren't they just treating the symptoms, and shouldn't we really be trying to overthrow global capitalism?”, to which my response is “Do you know how to do that? Do you have any ideas as to how that might be possible? And even if it were possible, what is your system that you want to put in its place?” We've had experiences in the 20th century with attempts to replace global capitalism, and essentially they didn't work. I think the Soviet Communist system, certainly under Stalin, was a worse system than global capitalism. Maybe you can have better forms of Socialism, but it's hard to find ones that have been tried and have lasted, endured, and proved to be a kind of model or example that we could all follow.

So that's why, I suppose, I focus on the achievable, on where we can make a difference. And looking at those things I have a less bleak view of the world than I think your narrative gave us. Because I do see progress being made in respect of global poverty, maybe not this year because the coronavirus has certainly been a major setback, and I agree that climate change is a big threat to the global poor, but looking at the trajectories over the last decade or so I do see a lot of progress. When I wrote the first edition of my book *The Life You Can Save*, which was written in 2008 and published the following year, I quoted a figure from the United Nations Children's Foundation, that 9.8 million children died before their fifth birthday, overwhelmingly because of poverty-related causes. When I did the new edition, which came out last year, the figure had fallen to 5.3 million. So that's a big drop – almost half in 10 or 12 years. So I see progress like that and I find that encouraging.

In the treatment of animals, I also see some progress in terms of better attitudes towards animals. In some enlightened regions, better legislation. The European Union has passed legislation which has improved the conditions of animals. It hasn't stopped factory farming, it certainly hasn't nearly gone far enough, but some of the things that

I wrote about in the first edition of *Animal Liberation* are no longer legal in all 27 countries of the European Union. So that's progress. And even in some states in the United States (in California, for example), they have similar legislation.

So I tend to look at the positive and work for the things that we can do. And probably I don't dwell as much on the past as your narrative suggested, but you may do. Thank you.

# MEIO AMBIENTE E VEGANISMO<sup>1</sup>

*Peter Singer (Princeton University)*

*Debatedoras:*

*Daniela Rosendo (UFSC)*

*Maria Alice da Silva (UFSC)*

*Janyne Sattler (UFSC)*

**Peter Singer:** É um prazer ter a oportunidade de falar com vocês e com outras pessoas no Brasil – e em outros lugares, talvez – sobre o que considero uma questão muito importante, que são as questões éticas em relação ao que comemos e, em particular, em relação ao nosso consumo de animais e de produtos de origem animal. Como vocês sabem, eu tenho tratado desse assunto há muitos anos. Meu livro *Animal Liberation* foi publicado pela primeira vez em 1975; e, na verdade, me tornei vegetariano no início de 1971. Então, o interesse por esse tema vem de longa data. Eu quero falar com vocês hoje sobre as razões que eu tinha naquela época para parar de comer carne, além de outras razões que surgiram desde então.

Voltando ao ano de 1970, quando comecei a pensar nestas questões, era o tratamento dos animais que me preocupava. E, até então, eu não levava muito a sério a ética de como tratamos os animais. Poucas pessoas se preocupavam com o assunto: esse simplesmente não era um tópico que estava sendo discutido nos anos 1960 e no início dos anos 1970. Não era um assunto levado a sério. Acredito que havia alguma preocupação com a crueldade com cães e gatos, e talvez cavalos, mas ninguém realmente falava sobre o tratamento dado aos animais que comíamos. Eu cresci na Austrália, e os australianos produzem muita carne

---

<sup>1</sup> Transcrição realizada por Italo Lins Lemos (UEM) e Mayara Yuka Matimoto Baio (UFSC). Tradução realizada por Italo Lins Lemos (UEM) e Douglas André Sattler\*. Revisão realizada por Thor João de Sousa Veras (UFSC).

\* Douglas André Sattler foi o responsável pela tradução da exposição da Profa. Janyne Sattler.

(assim como no Brasil, é claro), e comem muita carne também. Então, eu simplesmente aceitei a situação tal como me estava dada.

Em 1970, quando fui para Oxford como estudante de graduação para estudar Filosofia, conheci um estudante canadense chamado Richard Keshen, que era vegetariano. Conhecer alguém vegetariano não é incomum hoje, mas era algo muito incomum naquela época. Eu perguntei por que ele era vegetariano, e ele apenas me deu uma resposta muito simples de que não achava certo tratar os animais (como o animal que eu estava comendo naquela ocasião, pois estávamos tendo essa conversa durante o almoço) tal como estavam sendo tratados. Eu realmente não sabia muito sobre o tratamento de animais, mas presumi que todos os animais que eu comia tiveram uma vida boa até, é claro, o momento em que foram levados para o matadouro – então eles tiveram um dia ruim como o último dia de suas vidas. Mas não pensei que fosse tão ruim. No entanto, ele disse “não”, pois já por volta de 1970 muitos animais eram criados em ambientes fechados, em granjas industriais.

Ele me recomendou um livro de Ruth Harrison chamado *Animal Machines*, que foi o primeiro e, na época, o único livro a falar sobre o desenvolvimento do tratamento dos animais. Eu o li, e li algumas outras coisas que alguém poderia encontrar na época, e fiquei chocado ao perceber que a produção de animais havia se transformado em uma indústria na qual, como Ruth Harrison disse, a crueldade era reconhecida apenas quando a lucratividade cessava. Em outras palavras, qualquer coisa que você pudesse fazer aos animais que fosse lucrativa, não era considerada cruel. Era apenas quando as condições ficam ruins ao ponto em que os animais morriam, ou não produziam, que as pessoas começavam a pensar se aquilo estava certo. Mas, infelizmente, isso permite uma quantidade imensa de crueldade porque, nesta categoria de produção industrial de animais, é a economia de todo o sistema que importa. Não é o bem-estar ou mesmo a produtividade do animal individual.

Eu consegui perceber isso ao ler revistas agrícolas e revistas científicas, que basicamente aconselhavam os fazendeiros sobre como produzir os seus produtos de forma mais barata e econômica. Você realmente pode encontrar artigos que dizem, por exemplo, sobre a produção

de ovos de galinhas em gaiolas, que se você puder ter quatro galinhas em uma gaiola [Professor Singer gesticula para mostrar que a gaiola era realmente pequena, com cerca de 20 centímetros de largura], elas terão uma taxa de sobrevivência maior e porão mais ovos. Mas, caso você tenha cinco galinhas na gaiola, embora as chances das galinhas morrerem aumentem, é uma circunstância ainda mais econômica, pois o custo da gaiola é o mesmo, os custos para manter todo o galpão, a ventilação do galpão e a mão de obra são os mesmos. Portanto, o fato de ser mais provável que um dos pássaros morra, ou que o estresse signifique que eles colocarão um número pequeno ou menor de ovos, não adiciona peso ao fato de que você obtém mais ovos por unidade, por galpão, mesmo que você obtenha menos ovos por ave. Esse é um padrão que existe em toda esta agricultura industrial.

Eu li outro artigo, sobre o gado de corte que estava morrendo por conta do calor durante os verões quentes no Texas, nos Estados Unidos. O artigo dizia: “Bem, você pode colocar um pouco de sombra, você pode erguer um telhado sobre parte do confinamento em que eles estão, de modo que no tempo quente os animais possam ir para a sombra, o que resultará em menos mortes”. Entretanto, o número real de vidas que você salva e o fato de que você tem mais animais para enviar para o mercado não compensam o custo de construir o telhado. Então, por que fazer isso, do ponto de vista econômico? Portanto, é essa atitude para com os animais que domina a agricultura corporativa.

Quando você pensa sobre a ética disso, eu penso que isso não pode ser justificado. Comecei a olhar para essa questão porque eu era um estudante de Filosofia, e comecei a procurar justificativas éticas sobre como tratamos os animais, sobre o *status* moral dos animais. E este foi outro tipo de revelação. Então, uma coisa que aprendi foram os fatos sobre a situação.

Mas a outra revelação foi que eu realmente nunca havia pensado seriamente sobre o *status* moral dos animais, como os animais devem ser tratados e por que teríamos razão em considerar que temos um *status* moral especial em relação aos animais. Pois, é claro, é parte de nossa crença de que existe um sentido em que todos os humanos são iguais, todos nós temos direitos iguais e um *status* moral igual. Dizemos que

nossas vidas têm o mesmo valor. No entanto, por mais que isso possa ser um sentimento nobre em muitos aspectos no tratamento de seres humanos, na verdade, também estabelece uma linha entre humanos e animais. E diz que nós, humanos, temos esse *status* moral especial. Nós, humanos, somos todos iguais, mas os animais não-humanos não. Isso é algo que eu nunca havia questionado, mas comecei a pensar sobre o que poderia justificar isso. Por que deveria haver essa grande diferença de *status* moral entre humanos e animais?

Comecei a notar que, é claro, os humanos apoiam e aceitam essa ideia e não a desafiam porque ela nos beneficia. Isso nos beneficia porque, então, podemos usar os animais não apenas para alimentação da maneira que descrevi, mas também como sujeitos de nossos experimentos, para usar suas peles no tempo frio, para nos divertirmos em touradas ou outras atividades em algumas culturas, para muitas coisas diferentes. Portanto, não a desafiamos porque somos os beneficiários.

De repente me ocorreu que isso era semelhante a, por exemplo, viver no Sul dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX, quando eles realmente não desafiavam a ideologia que lhes permitia escravizar os afro-americanos. Isso também, é claro, beneficiou [os homens brancos] de muitas maneiras, de modo que a ideologia foi aceita, que essa era a maneira certa de tratar os afro-americanos, que isso era justificável. Então tivemos (isso foi depois de todo o início dos anos 1970) o movimento feminista fazendo afirmações semelhantes sobre as ideologias masculinas em relação às mulheres – que, também, é claro, favoreciam os homens e, portanto, não foram contestadas entre os homens. E, embora os homens tenham permanecido poderosos na comunidade, também não foi fácil mudar essa ideologia.

Mas em 1970 essas ideologias foram poderosamente desafiadas por afro-americanos, por mulheres, e ainda assim a ética de como tratamos os animais não havia sido questionada. Uma razão para isso, claro, é que os próprios animais não podem desafiá-la. Portanto, é realmente necessário que os humanos ajam como defensores dos animais para desafiar essa ideia, e isso é o que me parece necessário fazer. Não podemos realmente justificar a tese de que todos os humanos têm um *status* moral superior a todos os animais não-humanos porque, afinal, não há

realmente uma fronteira nítida em termos de quaisquer capacidades que temos e que eles não têm.

Os limites que usamos são apenas os limites das espécies: se você é um ser humano, você tem um certo *status* moral. Se você não é, você não tem. Mas isso não pode ser algo moralmente relevante, e se falamos sobre coisas que podem ser moralmente relevantes, como racionalidade, autonomia, autoconsciência e capacidade de agir moralmente, essas são questões de grau e nem todos os humanos as têm na mesma medida. De fato, alguns humanos, aqueles com deficiência intelectual profunda, por exemplo, podem ter tais características em um grau menor do que alguns não-humanos, como chimpanzés, elefantes e golfinhos. Assim, se essas fossem as características relevantes, deveria haver uma sobreposição. Mas não aceitamos essa sobreposição e certamente não tratamos esses humanos com deficiência intelectual da mesma forma que tratamos os animais. Portanto, há algo acontecendo a que me refiro como especismo (para fazer um paralelo com o racismo e o sexismo).

Portanto, esse é o argumento básico que apresento em *Animal Liberation* e, embora tenha sido muito discutido pelos filósofos ao longo dos 45 anos desde então, basicamente ainda é válido, eu penso. Não acredito que o argumento tenha se mostrado infundado de forma substancial. Mas, desde então, houve outras razões pelas quais eu penso que seja importante evitarmos comer animais ou, pelo menos, reduzir nosso consumo de animais e limitá-lo a certos casos particulares. A mais importante delas surgiu (tomei conhecimento disso na década de 1980) quando soube que estamos aquecendo o planeta, que isso tem um grande perigo potencial para o futuro do planeta e para o futuro de todos os humanos e animais não-humanos no planeta. Descobri que não é apenas o uso de combustíveis fósseis que causa esse problema, mas também o consumo de carne e, principalmente, o consumo de carne de animais ruminantes, o que basicamente significa gado e ovelhas.

Este é um fator importante na emissão de gases de efeito estufa, em particular o metano, que os ruminantes emitem como parte de seu processo digestivo. De acordo com a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação, a indústria pecuária produz tantos gases

de efeito estufa quanto todo o setor de transporte – como todos os carros, caminhões, aviões e navios, tudo o mais que movemos ao redor do planeta. Então, caso estejam certos, isso significa que, após a produção de eletricidade (a energia estacionária), este é o segundo maior produtor de emissões de gases de efeito estufa.

Este também é o produtor relativamente mais fácil de parar porque, enquanto substituir os combustíveis fósseis na produção de energia é um grande projeto (obviamente, isso requer a construção de novas formas de energia e há algum custo adicional para isso, pelo menos em muitas situações), evitar o consumo de carne e, principalmente, evitar o consumo de carne vermelha, é algo que todo mundo pode fazer a partir de amanhã. Quando digo “todo mundo”, pode haver algumas pessoas que não consigam encontrar alternativas, em particular, nas áreas da África subsaariana, talvez, onde a terra é árida e eles se sustentam com seu gado. Mas para pessoas em outras circunstâncias, que podem entrar em um supermercado e escolher entre comprar carne ou algum produto vegetal que fornecerá nutrição semelhante, é uma coisa relativamente fácil de fazer. Penso que esta seja a segunda razão importante para evitar o consumo de carne.

A terceira razão é muito mais recente, da qual nos tornamos mais conscientes e que adquiriu particular destaque neste momento, que é que existem riscos para a saúde associados à produção em massa de carne e ao consumo de carnes em geral. Na verdade, a pandemia pela qual a maior parte do mundo está passando agora chegou aos humanos devido ao nosso consumo de animais, através do mercado úmido em Wuhan, no qual animais selvagens capturados eram mantidos em gaiolas e abatidos no local. Parece que o vírus pode ter passado de morcegos para pangolins (que são comidos por pessoas na China) e, em seguida, para humanos. Portanto, toda a miséria, morte e desaceleração econômica que está acontecendo agora é devido ao nosso consumo de animais.

Mas você pode dizer: “Tudo bem, mas, sabe, eu não como morcegos ou pangolins, então não há nada que eu precise fazer quanto a isso”. Mas, na verdade, há muitos anos os especialistas em saúde vêm alertando que as fazendas industriais são um grande risco em termos

de início de novos vírus e novas pandemias. Não precisamos voltar muito no tempo para ver que isso está correto, pois a pandemia anterior, a pandemia de gripe suína de 2009, que também matou muitas pessoas (não tantas quanto a atual pandemia de coronavírus, mas matou, de acordo com as estimativas, mais de meio milhão de pessoas), começou a partir de uma fazenda industrial, provavelmente na Carolina do Norte – embora haja algumas sugestões de que uma fazenda no México também possa ter estado envolvida. Mas era uma fazenda de criação de porcos. Depois, tivemos vários surtos locais de gripe aviária, que vieram de granjas, penso que principalmente no sudeste da Ásia, neste caso.

Quem olha para essa situação diz: “Bom, se você quisesse criar um novo vírus que fosse transmitido aos humanos, uma forma de fazer isso seria colocar dezenas de milhares de animais juntos em uma única construção, sob muito estresse e, se os vírus se desenvolverem e sofrerem mutações nessas dezenas de milhares de animais, esses vírus se espalharão muito rapidamente. Se você tem humanos que interagem com esses animais, por exemplo, para pegá-los e levá-los para o abate, os vírus poderiam ser transmitidos aos humanos e você poderia ter uma pandemia acontecendo dessa forma”. Portanto, este é um risco adicional evidente e, agora que vemos quão perigosa pode ser uma pandemia, quão cara pode ser uma pandemia [devemos nos preocupar]. Penso que isso mostra que esta é uma terceira razão poderosa para evitar a pecuária industrial – o que significaria, se não a eliminação total de produtos de origem animal, pelo menos uma redução muito grande de produtos de origem animal.

Então, essas são as três razões que eu gostaria de mencionar para que se evite produtos de origem animal. Eu não falei sobre os problemas de saúde pessoal, isto é, sobre se você ficará mais saudável não comendo animais. Pessoalmente, acredito que seja o caso, mas não sou um especialista em saúde e nutrição, então tendo a deixar esse argumento para aqueles que têm mais experiência nessa área.

Muito obrigado por me ouvirem. Espero receber perguntas e ouvir as outras participantes deste painel. Obrigado.

**Daniela Rosendo:** Professor Singer, eu li o seu livro recentemente e é muito bom ver como o senhor tem pensado sobre a ética animal

e o veganismo. Sou vegana há 15 anos, então essa é uma das minhas principais preocupações. Eu concordo com o senhor sobre as razões pelas quais não devemos comer animais. Como o senhor sabe, aqui no Brasil temos um problema de desmatamento, então a mudança climática é uma questão importante porque impacta diretamente os povos indígenas e as pessoas negras. Gostaria de acrescentar mais uma preocupação sobre porquê não devemos comer animais, e é uma preocupação política em relação a um sentido plural de justiça. Mas é baseada em uma ética sensível ao cuidado. Portanto, no que se segue, espero ser capaz de tornar explícita minha maneira de pensar sobre o assunto.

Meu interesse pela ética animal começou quando me tornei vegetariana em 2005. Percebi que não comia mais carne e me perguntei por quê. Então comecei a pesquisar sobre uma dieta vegetariana e logo fui apresentada ao tratamento ético de todos os animais, incluindo vacas e galinhas. Naquela época, eu não fazia ideia da exploração de fêmeas e outras espécies, principalmente para a produção de leite, laticínios e ovos. Naquela época, eu não sabia que os peixes eram seres sencientes e, portanto, capazes de sentir dor. Por ser solidária com o sofrimento de outros animais, decidi me tornar vegana. Nessa época, conheci também o trabalho da filósofa e professora brasileira Sônia Felipe. Foi quando tive contato pela primeira vez com o trabalho de Singer. Sônia Felipe tem um livro, publicado em 2003, a respeito da teoria de Singer sobre ética animal. Depois de saber sobre a igual consideração de interesses semelhantes e a teoria dos direitos animais (de Tom Regan, por exemplo), comecei a justificar minhas perspectivas e atitudes éticas sobre os argumentos racionais apresentados por essas teorias.

Foi em 2008, quando a professora Sônia Felipe iniciou um projeto de pesquisa sobre ecofeminismo, que enfrentei os próprios fundamentos das minhas relações com outras espécies. Como Marti Kheel nos contou em sua apresentação na Universidade Federal de Santa Catarina, quando veio para Florianópolis em 2010 (um ano antes de sua morte), nas tradicionais teorias dos direitos animais e da ética não há espaço para a empatia como fundamento dessas teorias. Mas a própria razão pela qual me tornei não apenas vegana, mas uma “defensora

dos direitos animais” (direitos animais em um sentido mais amplo aqui), foi a minha empatia pelos animais que foram usados, explorados, abusados e oprimidos. Portanto, as lentes de gênero e feministas foram uma ferramenta poderosa – sendo eu mesma uma mulher vivendo em uma sociedade patriarcal – para entender como todos os “ismos” de dominação (como sexismo, racismo, capacitismo, classismo, especismo e outros) estão todos relacionados. Por isso, venho dedicando minha pesquisa para construir e defender um projeto ecofeminista ético-político, alicerçado na ética do cuidado e na justiça plural (socioambiental e interespecies).

Acredito que a ética do cuidado nos oferece uma forma poderosa de ver e estabelecer nossas relações com os outros: humanos e animais não-humanos. Refiro-me a uma ética do cuidado no estágio que atingimos, o que significa que não é uma ética parcial que também pode reforçar o papel das mulheres como responsáveis pelo cuidado. Ao contrário, justiça redistributiva significa também que o trabalho reprodutivo (e o cuidado) também devem ser redistribuídos em nossa sociedade. Tânia Kuhnen, outra filósofa e professora brasileira, defende o princípio universalizável do cuidado, por exemplo. Por meio deste princípio, podemos estabelecer práticas de cuidado, que consideram os interesses e necessidades de cada ser, em seu contexto. Dito isso, gostaria de lhe fazer duas perguntas, professor:

1. Como pensar o bem-estar e os interesses de outros seres fora da ideia de relações de cuidado?
2. Essa pergunta me leva a outra. O projeto ético-político ecofeminista tem nos ajudado a abordar criticamente padrões sistemáticos de opressão e, por outro lado, construir relações interespecies éticas e justas. Assim, ajuda-nos a “ouvir” os animais para compreender as suas experiências e estabelecer relações que contribuam para o seu florescimento, tendo em vista a injustiça epistêmica a que estão historicamente sujeitos (como outros seres humanos, como os não-brancos, por exemplo, devido ao colonialismo e outros “ismos” de dominação). Então, na sua opinião, como podemos ouvir os animais na hora de defendê-los, como você disse em sua apresentação?

**Peter Singer:** Muito obrigado, Professora Daniela, pela interessante apresentação – que gostei muito de ouvir. As questões específicas, talvez a questão básica, eu penso que seja a primeira: como podemos pensar nos interesses dos outros fora das relações de cuidado. Bem, há uma questão fundamental da natureza da Ética aqui, que é se ela só existe nas relações entre os indivíduos. Ou se, nesse sentido, é baseada em algo emocional – se preferir, um sentimento de cuidado –, ou se tem uma base racional. Embora eu acredite que as nossas emoções e os nossos sentimentos sejam extremamente importantes para nos motivar a tratar bem os outros, também acredito haver uma base racional para isso.

Essa base, para mim, talvez seja melhor colocada pelo filósofo inglês do final do século XIX Henry Sidgwick, que usou a frase “tomar o ponto de vista do universo” – o que não quer dizer que ele pensava que o universo realmente tem um ponto de vista, mas sim que possamos nos desligar da nossa própria posição e olhar o mundo e nos perguntar “o que torna o mundo melhor ou pior?”. Eu acredito que, quando fazemos isso, é basicamente o bem-estar das criaturas sencientes no mundo que o torna melhor ou pior. Então, se há mais sofrimento no mundo, do ponto de vista do universo, é um lugar pior. Para Sidgwick, isso é como um axioma racional auto-evidente. Se os seres estão contentes com suas vidas ou felizes ou experimentando prazer, isso é uma coisa boa.

Aceito que os sentimentos sejam importantes, mas penso que temos que ir além deles. Ao ouvir a professora Daniela, lembrei-me da leitura do primeiro livro de Nel Noddings sobre a Ética do Cuidado, que, se bem me lembro, se chamava *Caring*. Fiquei um tanto chocado, devo dizer, quando li o que ela disse sobre os animais e sobre ajudar pessoas em extrema pobreza em outros países. Porque sobre animais, eu me lembro bem, ela diz algo como “Se você tem um relacionamento com uma vaca (digamos que você esteja em uma fazenda e tem algumas vacas e dá nomes a elas, você as chama de Daisy ou Bessie, ou seja lá como as pessoas chamam as vacas), então seria errado matar e comê-la”. Mas, se você não tem uma relação com o animal, se ele é completamente anônimo para você, chega até você como um pedaço de carne no supermercado, então você não deve a ele nenhum dever de cuidado e, portanto, está tudo bem que o coma. Ela disse algo bastante semelhante sobre

ajudar pessoas em situação de pobreza em outras partes do mundo, que se você desenvolver um relacionamento (algumas pessoas adotam uma criança, por exemplo, uma criança carente em um país de baixa renda), então você desenvolve um relacionamento, então você tem a obrigação de ajudar essa criança. Mas, se você está apenas ajudando estranhos que você não conhece e com os quais não tem nenhum relacionamento, você não tem essa obrigação.

Penso que essa seja uma atitude muito infeliz sobre como lidar com a pobreza extrema, porque é comprovadamente muito menos eficaz ajudar uma criança individual do que fazer algo como distribuir mosquiteiros contra a malária em uma aldeia onde a malária está matando crianças. Claro, se você doar para essa organização, você nunca saberá de quem é a vida que você salvou, você não tem nenhum relacionamento com as pessoas da vila ou com a criança que você salvou, mas ainda penso que seja a coisa certa a se fazer. É por isso que eu diria que podemos desenvolver uma Ética e uma preocupação com o interesse daqueles que estão fora das relações de cuidado, e penso que seja importante que o façamos.

Agora, mais brevemente, sobre a sua segunda pergunta. Temos que ouvir os animais sobre as suas vidas, e a melhor maneira de fazer isso é observar o trabalho das pessoas que fazem isso observando-os de perto, e então eles podem nos dizer algo. Portanto, os cientistas que entendem o comportamento de galinhas, porcos ou vacas, reconhecem que eles ficam estressados e entediados quando estão confinados em fazendas industriais. Eles reconhecem formas sutis de comportamento (que alguém que não é um especialista pode não reconhecer), como o tipo de movimentos estereotipados, movimentos repetidos, acenos de cabeça ou algo parecido, que é semelhante a quando você vai a um zoológico (um daqueles zoológicos ruins), onde leões ou tigres são mantidos em gaiolas de concreto com barras de aço e andam de um lado para outro o dia todo. Esse é um movimento estereotipado: eles estão tentando lidar com sua frustração por não serem capazes de se mover mais amplamente com esse ritmo – e os animais de criação fazem o mesmo.

Isso se estende até ao que a professora Daniela disse sobre os peixes. Então, novamente, os cientistas que observam os peixes podem ver como eles respondem e podem ver o que gostam e o que não gostam

e o que é doloroso para eles. Penso que temos agora cada vez mais conhecimento sobre isso devido ao trabalho dos cientistas na observação do comportamento animal. Essa é a melhor maneira de ouvir os animais com os quais não temos um relacionamento pessoal próximo. Obviamente, se tivermos um relacionamento íntimo com animais domésticos, podemos ouvi-los mais diretamente. Mas a maioria de nós não está próximo de galinhas, ou porcos, ou vacas, ou peixes, e penso que temos que olhar para esse corpo de conhecimento científico.

**Maria Alice da Silva:** A minha pesquisa é sobre os direitos dos animais: os fundamentos dos direitos dos animais desde uma perspectiva ética, política e legal. (A propósito, este é o título do meu livro lançado recentemente). Eu gostaria de começar a falar sobre a relação dos meus estudos com o legado de Singer. Embora eu não defenda uma perspectiva de direitos absolutos, defendo a importância de se estabelecer estruturalmente uma gama de direitos e garantias por meio de leis e políticas públicas. Apesar da importância da responsabilidade individual de Singer, considero que seja necessário ter condições materiais que possibilitem escolhas individuais. Quero dizer, as escolhas individuais também dependem de uma estrutura social.

Eis a minha primeira pergunta: no Brasil, enfrentamos dificuldades na interpretação da libertação animal dentro da perspectiva utilitarista, e isso se deve ao uso do termo ‘utilidade’ em um sentido pejorativo, como a possibilidade de se barganhar ou tirar vantagem em algumas situações – em uma perspectiva individual. Esse senso de utilidade geralmente não está associado a um senso imparcial relacionado ao compromisso moral com o coletivo. Penso haver uma confusão causada pela incompreensão do rigor do Utilitarismo. Professor Singer, o senhor acredita que parte considerável das perguntas e críticas direcionadas aos seus estudos tem algo a ver com um mal-entendido sobre o que é de fato o Utilitarismo?

A minha segunda pergunta é a seguinte: em seu novo livro, *Why Vegan?*, há uma mudança de perspectiva muito relevante para quem conhece os seus trabalhos anteriores. Fiquei bastante surpresa com a sua defesa de que não há evidências científicas suficientes sobre a sentiência de alguns animais, como os peixes. Nesse sentido, o benefício da dúvida com

o qual você trabalhou no livro *Practical Ethics* seria o oposto das justificativas para o veganismo flexível? Valeria a pena defender um “veganismo flexível”, mesmo sob o risco de perder o compromisso da utilidade?

A minha última pergunta é: em seu novo livro, você apresenta uma série de exemplos de práticas da Europa e do Norte Global sobre os “avanços” e “proteção” de animais. No entanto, você parece desconsiderar que algumas empresas começaram a se posicionar em outras localidades do mundo e que a exploração no Sul Global continua crescendo em relação aos humanos e animais não-humanos – e com grande impacto climático. No início deste ano, a Austrália sofreu incêndios, mas houve uma perspectiva mundial muito diferente do que aconteceu com os incêndios no Pantanal, aqui no Brasil, onde em apenas seis meses quase trinta mil hectares de vegetação nativa foram devastados. Não se trata apenas do sofrimento causado, mas de uma responsabilidade institucional e da forma como o mundo vê e lida com as diferentes realidades. Nesse contexto, como podemos relacionar a responsabilidade individual dos agentes e a falta de uma estrutura socialmente imposta sem considerar as justificativas contextuais? É possível ter um argumento em Ética Prática e sobre as questões ambientais que esteja separado da justiça social? O que você pensa sobre isso? Obrigada.

**Peter Singer:** Muito obrigado, Professora Maria Alice. A sua primeira pergunta foi sobre o Utilitarismo e os mal-entendidos sobre o Utilitarismo. Certamente há mal-entendidos sobre o Utilitarismo, não há dúvida quanto a isso. Como você sabe, houve uma observação infeliz que Jeremy Bentham, o fundador do Utilitarismo, realizou a certa altura sobre a maior felicidade para o maior número. Então, ele percebeu em sua própria vida que isso estava levando as pessoas a pensar erroneamente que se algo é bom para 51%, então está certo. Mas não foi isso que ele quis dizer, claro, ele quis dizer que temos que levar em conta a felicidade e o sofrimento de todos, e temos que pesá-los. De modo que algo pode ser bom para 51%, mas muito pior para um número muito pequeno. Talvez, até para apenas 1%, mas tão ruim para este 1%, que supera o benefício para 99%. Portanto, não é que o Utilitarismo seja indiferente ao sofrimento das minorias. Isso certamente é um mal-entendido.

Além disso, não é que o Utilitarismo não possa apoiar ideias sobre direitos para os mais desfavorecidos. Ele pode. Não é baseado em direitos, fundamentalmente – essa é uma diferença, por exemplo, que eu tive com o falecido Tom Regan no tópico sobre os animais. Minha perspectiva não é baseada em direitos, fundamentalmente, mas estou disposto a falar sobre os direitos dos animais como algo que as sociedades deveriam ter como uma barreira aos maus tratos aos animais, que é algo que deveria estar na lei, talvez, ou nas convenções e costumes sociais. Os direitos humanos e não-humanos certamente podem desempenhar um papel importante. Sim, penso que alguns problemas são más compreensões do Utilitarismo.

Mas, é claro, também existem diferenças genuínas entre as visões éticas dos Utilitaristas e as dos demais. Há algumas pessoas (particularmente, esta é uma visão que a Igreja Católica tem, então você deve saber sobre isso no Brasil) que acreditam que algumas coisas são absolutamente erradas e, portanto, nunca devem ser feitas, não importa o que aconteça. Então, por exemplo, a regra sobre matar intencionalmente um ser humano inocente, de acordo com o pensamento católico dominante, é algo que está sempre errado, não importa quais sejam as consequências. É por isso que a Igreja Católica se opôs à eutanásia voluntária, mesmo para pessoas que estão em estado terminal, e que a solicitam, e são totalmente competentes – considerando que isso [a eutanásia voluntária] é algo que, como Utilitarista, eu apoio. Não quero ver sofrimentos desnecessários e, se alguém está morrendo e julgar que sua qualidade de vida não vale mais a pena ser vivida, e os médicos dizem que nunca vai melhorar, só vai piorar até você morrer, não vejo por que, se um médico está disposto a ajudá-lo a morrer, eles não deveriam ser capazes de fazê-lo. Portanto, existem diferenças reais e mal-entendidos.

A sua segunda pergunta está relacionada ao que escrevi em *Why Vegan?* sobre a senciência. Mas não tenho certeza sobre ao que você está se referindo porque o que eu disse é que penso que existem diferentes graus de evidência para o sofrimento de diferentes tipos de seres. Então, onde temos pássaros e mamíferos, penso que podemos estar completamente certos (ou tão completamente certos quanto possível de qualquer coisa na ciência, 99,9% de certeza, se preferir) de que eles podem

sofrer de maneiras semelhantes às nossas. Quando falamos de peixes, eles são vertebrados e têm um sistema nervoso central e um cérebro, e eu penso que também seja extremamente provável que eles possam sofrer.

Mas houve algumas questões levantadas por alguns cientistas por causa das diferenças na estrutura do cérebro. Penso que há outros cientistas que mostraram que os peixes podem sofrer, particularmente o trabalho de Victoria Braithwaite em um livro chamado *Do Fish Feel Pain?* Eu penso que ela estabelece muito claramente que os peixes podem sofrer, então eu realmente não tenho nenhuma dúvida quanto a isso (ou, pelo menos, nenhuma dúvida séria). Eu só penso que é um pouco menos certo do que o caso de que pássaros e mamíferos podem sofrer. Se chegarmos a alguns outros animais, a alguns invertebrados (nem todos invertebrados, porque penso que o comportamento do polvo mostra que um polvo é claramente um ser consciente e capaz de sofrer), como alguns insetos, penso que é menos claro se eles podem sofrer – ou não, talvez alguns deles possam e outros não.

Escrevi em *Why Vegan?* que não sou estritamente vegano porque não me importo em comer ostras, mariscos ou mexilhões. [Eu como animais] do grupo de moluscos conhecido como bivalves, e isso porque penso que é muito improvável que eles possam sofrer. Afinal, penso que a capacidade de sentir dor provavelmente evoluiu para permitir que os animais se afastassem de algo que era uma ameaça à sua existência – e ainda assim os mariscos e mexilhões não conseguem se afastar dos predadores. Portanto, penso que é menos provável que eles sofram. Além disso, eles não têm um sistema nervoso centralizado da mesma forma que os vertebrados. Então, eu penso não haver realmente um problema e, contanto que eles sejam colhidos ou cultivados ambientalmente, não vejo um grande problema nisso.

A questão mais geral sobre ser flexível sobre o veganismo é, na verdade, consistente com o meu Utilitarismo porque você poderia pensar desta forma: digamos que 3% da população de um país seja vegana. Pergunte-se: “Seria melhor se pudéssemos aumentar de 3% de veganos completos para 5% de veganos completos, ou seria melhor se pudéssemos fazer os outros 97% da população comerem de forma vegana dois dias por semana, ou três dias por semana, ou o que for?”. Obviamente,

se você somar o número de animais que seriam poupados do sofrimento, seria muito melhor se pudéssemos fazer com que os 97% fossem veganos dois ou três dias por semana, do que passar de 3% de veganos puros para 5% veganos puros. É por isso que, como Utilitarista, não quero recomendar uma forma muito rígida de veganismo, porque acho menos provável que se espalhe. Eu preferiria que mais pessoas adotassem produtos veganos e talvez se vissem no caminho do veganismo, movendo-se gradualmente nessa direção e reduzindo seu consumo de produtos de origem animal – porque eu penso que é mais provável que isso se espalhe muito rapidamente.

A sua terceira pergunta foi sobre os problemas do Sul Global, e se isso depende de agentes individuais ou estruturas sociais. Novamente, como um Utilitarista, quero ver a mudança acontecer. Obviamente, se pudermos mudar as estruturas sociais para que as estruturas de poder global e o sistema de comércio global (e instituições como as Nações Unidas ou a Organização Mundial do Comércio) não operem tanto de acordo com os interesses dos países ricos, mas mais no interesse do mundo inteiro, então isso seria uma coisa melhor. Mas é muito difícil produzir essas mudanças e, embora eu certamente pense que devemos trabalhar para produzi-las, penso que também podemos fazer as coisas como indivíduos. É por isso que, em meus escritos, frequentemente apelo aos indivíduos para que mudem seu comportamento, porque penso que isso é algo que todos nós podemos fazer e faz a diferença de várias maneiras. Pessoas ricas podem ajudar aqueles que vivem em extrema pobreza nos países em desenvolvimento, mas também podem fazer *lobby* por um sistema de comércio mais justo. Mas isso pode levar décadas para acontecer e, enquanto isso, há coisas que podemos fazer para ajudar pessoas específicas.

O mesmo se aplica à mudança climática. Vai ser muito pior para as pessoas em países de baixa renda, e precisamos tentar mudar as estruturas políticas. Precisamos apoiar acordos internacionais. Esse é um dos motivos pelos quais a eleição de Joseph Biden é tão importante, porque ele levará os Estados Unidos de volta ao Acordo de Paris e ajudará a fortalecer essa estrutura novamente. Mas também podemos fazer coisas como indivíduos, no sentido de reduzir nossa própria emissão

de gases do efeito estufa e dar o exemplo por meio de nosso próprio estilo de vida. Também acho isso importante. Portanto, obrigado novamente, Professora Maria Alice, por suas perguntas e pensamentos interessantes. Espero ter conseguido responder algumas delas.

**Janyne Sattler:** Caro Peter Singer, é um prazer e uma honra estar aqui e poder ouvi-lo, e falar com você na companhia dessas minhas amigas de luta. Tornei-me vegana devido à leitura de *Animal Liberation*. Desde então, porém, segui alguns caminhos muito diferentes para prosseguir nas minhas reflexões sobre os animais não-humanos: ecofeminismo, responsabilidade e justiça ambientais. Alguns dos caminhos que tomei têm a ver com uma variedade de outras leituras que conectam Filosofia e Literatura – eu sei que você também realizou algumas dessas leituras. No entanto, no que se segue, o meu propósito não é, em nenhum sentido, desenvolver um argumento filosófico em forma literária. Em vez disso, gostaria que você encarasse a narrativa pelo que ela é. Se há de fato conceitos importantes aqui, eles são completamente incomparáveis e estão emaranhados na própria experiência literária. Minha própria experiência corporal humana compartilhada e memória, pelo que sei. Não há outra pergunta aqui, além desta: podemos realmente nos salvar? E quanto ao valor humano e ao valor não-humano, em vista de uma sobrevivência digna na Terra? Podemos nos salvar diante de nossas ações de violência e injustiça?

Quando eu tinha cerca de cinco anos, tive um gatinho cinza, chamado Popeye. Eu não tenho ideia do porquê. Tenho algumas fotos com ele, tomando sol no quintal. Eu não sei exatamente por que nunca o esqueci. Talvez por causa das fotos. Assim como acontece com as fotos da minha bisavó. Eu realmente não lembro da minha bisavó, aquela que falava polonês, português, alemão, italiano (este desejo por línguas será herança sua?), aquela velha imigrante vivendo em meio aos campos de cultivo construídos sobre corpos indígenas brasileiros. Mas também nunca a esqueci e ainda sinto terrivelmente a falta dela. Mesmo que eu tivesse cerca de três anos quando ela faleceu. Parece que ela gostava de gatos, histórias e lenços de cabeça. Aí mais tarde teve um gato amarelo chamado O Gato, esse pobre coitado, envenenado

e deixado sozinho para morrer pela mão, e quero dizer literalmente, de um homem que eu detestava profundamente, e talvez, agora penso, porque ele era capaz de fazer isso. Tirá-lo de sua miséria. Como isso poderia ser de algum consolo? O Gato trouxe a necessidade de gatos. Então veio a Cathy, e ela era brava, violenta, uma companheira leal, a quem eu vi, pela primeira vez em minha própria vida, como uma criatura viva cheia de ser, dar o seu último suspiro para entregar sua alma – de volta ao universo, quem sabe. Depois veio a Aninha, a quem eu mesma tive que impedir de continuar respirando, vendo-a entregar-se em minhas próprias mãos, com confiança. Eu a traí. Minha própria chance de acabar com a miséria de alguém. Ela tinha quatorze anos. Mas como isso poderia ser de algum consolo? Seis meses depois, eu me senti traída pela minha avó, mãe da minha mãe, que não pôde esperar que eu e meu irmão chegássemos para nos despedir. Fomos pegos pela morte no meio do caminho.

Veja, eu sou vegana há cerca de quinze anos agora, e minha avó, esta mulher camponesa que se tornou uma porque outro caminho não havia para ela, embora uma vez urbana e instruída, era agora uma mulher migrante e casada, minha avó foi uma das pessoas mais importantes da minha vida.

Eu a tinha visto com a galinha para morrer, os leitões para morrer, a vaca para ordenhar, as horríveis histórias de caça do marido e do sogro, aquele que perdeu uma perna num tiro de caçada.

E, no entanto, como eu poderia virar meu rosto para aquela pipoca afetuosa que ela tinha feito para nós naquela tarde, estourada com banha, quando fui me despedir antes de minha partida para longe? Eu nem tinha certeza se algum dia seria capaz de vê-la novamente.

Eu sinto muita falta dela. E embora eu tenha ficado profundamente magoada por ela ter se calado sobre os habitantes indígenas da mesma terra do meu nascimento, dos quais ainda sou profundamente ignorante, ainda estou realizando coisas e lidando com minha própria vida em uma tentativa desesperada de fazer justiça para ela e para minha mãe, que seriam as melhores lutadoras vegetarianas feministas, as melhores das ouvintes feministas. Se algum dia elas tivessem tido a chance de superar a sobrevivência, a opressão capitalista agrícola,

o monoculturalismo esverdeado, a dominação masculina e patriarcal, a baixa escolaridade, o destino estrutural, não planejado. Compreender a realidade, ouvir vozes de animais não humanos. Ouvir vozes de mulheres animais. Mas como isso pode ser de algum consolo?

Tudo isso dói o quanto dói. E não tem nada a ver com meus gatos mortos terem sido seres sencientes, mesmo que seus sofrimentos e bem-estar significassem muito para mim enquanto eles estavam lá, nem com minha avó ter sido um ser racional, inteligente e com interesses próprios – mesmo que as injustiças com as quais ela teve que lidar ao longo de toda a sua vida tenham ferido o coração de sua alma.

Mas tem a ver com almas. Suas almas únicas e insubstituíveis, e os significados que suas almas ofereceram para que a vida tivesse um significado, e os significados que suas almas ofereceram às vidas de todos os seres que os cercaram enquanto estiveram lá, e depois que partiram – porque nós nos lembramos deles mesmo quando não nos lembramos.

Tem a ver com a vida que construímos em conexão – animais humanos e não humanos, humanos e corpos, corpos cheios de ser. Poderíamos muito bem estar falando sobre borboletas, não é mesmo?

Agora meu padrinho está morrendo. Ele teve uma vida cheia de amor – e miséria. Ele perdeu os dedos direitos enquanto trabalhava numa fábrica de sapatos. Uma fábrica de calçados capitalista e monopolista. Ele então se aposentou e encontrou algum conforto no amor de seus netos.

Mas ele agora está vulneravelmente doente. Eu olho para seu rosto seco, suas pernas magras e sua mão nunca reparada, e não posso culpá-lo por ter sido ganancioso por álcool e carne. Posso?

Ele e meu pai faziam todo o trabalho doméstico que minha avó não fazia enquanto trabalhava no campo. Os dois eram meninos autônomos, crescidos para tornarem-se homens autônomos. Ambos estão enfrentando a idade agora e a solidão e a distância da pandemia.

Mas o que diabos isso tem a ver com animais em qualquer sentido?

Vulnerabilidade, eu acho, pode ser uma resposta possível. E cuidado. E ser gentil com as criaturas vivas. Tem a ver com almas. Suas almas únicas e insubstituíveis, e os significados que suas almas

oferecem para que a vida tenha um significado, e os significados que suas almas oferecem para a vida de todos os seres que os cercam enquanto estão aqui.

Tem a ver com a vida que construímos em conexão – animais humanos e não humanos, humanos e corpos, corpos cheios de vida. Homens e mulheres, e seres sem gênero. E nenhuma normatividade social hierárquica. Poderíamos estar falando sobre pássaros e répteis, e bebês, não é mesmo?

E tem a ver também com a necessidade não negociável de um mundo seguro para os trabalhadores não perderem a vida pelo dinheiro que nunca ganham para si; seguro para as mulheres escolherem seus caminhos em seus corações humanos; seguro para os gatos serem amados e lembrados, não como meros animais de estimação, mas como almas únicas e insubstituíveis. Como almas, cheias de ser.

Eu sei.

Como posso ousar narrar gatos, avós e padrinhos no mesmo pedaço de sentimento? E gatos e porcos, vacas, borboletas, pássaros, répteis e bebês? Como ousar?

Bem, veja, tem tudo a ver com a vida de significado que construímos em conexão – ou, como a vulnerabilidade deixa claro, em todas as ocasiões, tem a ver com nossas falhas em oferecer justiça. Mas justiça como amor e generosidade corporificada, não como lei, norma ou julgamento. Nossas falhas em respondê-los como habitantes compartilhadores do mundo em que vivemos. Justiça como possibilidade de ver “o outro” em sua realidade mais plena e profunda. Justiça como atitude para com uma alma.

Então, não há outra pergunta aqui além desta: somos capazes de fazer isso? De salvar a nós mesmos e aos valores humanos e não humanos em vista de uma sobrevivência digna na Terra? Podemos nos salvar diante de nossas ações de violência e injustiça?

Obrigada pela atenção. Acredito que seja uma pergunta muito difícil de se responder.

**Peter Singer:** Muito obrigado, Professora Janyne Sattler. Sim, é uma narrativa difícil de se responder. Lembrou-me um pouco da ocasião em que fui convidado para participar da *Tanner Lecture* de J.M.

Coetzee, que ele apresentou na Universidade de Princeton em 1998, e foi parte do que se tornou o romance *Elizabeth Costello*. Alguns de vocês podem ter lido o livro, ele foi publicado também separadamente em um livro chamado *The Lives of Animals*, com um comentário meu e de três outras pessoas. Eu senti isso porque estava lidando com uma obra de ficção, em vez de uma palestra – como você sabe, essa é uma série de palestras regulares que temos em Princeton, geralmente as pessoas vêm e dão uma palestra acadêmica convencional. Mas, em vez disso, Coetzee, como um grande romancista, leu um fragmento de ficção. Mas era uma obra de ficção que falava muito diretamente sobre animais, ele apresentou uma perspectiva de alguém que vem para uma universidade, uma universidade americana de elite, para dar uma palestra sobre animais. Naquela época, senti que só poderia responder escrevendo uma obra de ficção para ele, o que tentei fazer – não sou um escritor de ficção, não tenho pretensões de fazer isso bem –, mas, para uma resposta curta, eu penso que tenha funcionado. Então, eu tenho agora algumas das mesmas dificuldades, com menos tempo para me preparar, eu acho, para responder aos seus pensamentos muito interessantes.

Mas, permita-me, em vez de responder, apenas dizer que venho de um tipo muito diferente de abordagem filosófica do mundo. Isso remonta ao Utilitarismo que já foi discutido aqui, porque o Utilitarismo diz que a ação certa a se realizar é aquela que terá as melhores consequências. E, é claro, ao pensar nas consequências de nossas ações, estamos voltados para o futuro. Pensamos mais sobre o que podemos mudar de agora em diante. Entender o passado é importante para isso porque entender o passado é uma espécie de alerta contra o que pode acontecer — acredito que foi George Santayana quem disse “Quem não se lembra do passado está condenado a revivê-lo” –, então certamente é importante pensar no passado, pensar nos erros que cometemos, pensar nos erros que outros cometeram, pensar nos erros que as civilizações como um todo cometeram. Penso que o que você fez em sua narrativa está relacionado a todas essas coisas.

Mas eu me concentro mais em como podemos tornar o mundo melhor, quais são as coisas positivas que podemos fazer para reduzir o sofrimento, tanto para humanos quanto para animais não-humanos.

Para reduzir algumas das dificuldades sobre as quais você falou, para reduzir alguns dos erros sobre os quais falou, as injustiças, a violência, aquelas coisas que foram feitas. Como eu disse em resposta à Professora Maria Alice, penso que há algumas coisas que gostaríamos de mudar se pudéssemos, mas que são muito, muito difíceis de mudar. Penso que você tenha tocado em algumas dessas coisas ao tratar da aspiração por um mundo sem violência, sem injustiças de gênero, sem base na hierarquia, sem base no colonialismo e suas relíquias, e um monte de outras coisas. Sim, gostaríamos de mudar essas coisas, mas penso que não sabemos realmente como mudar algumas delas.

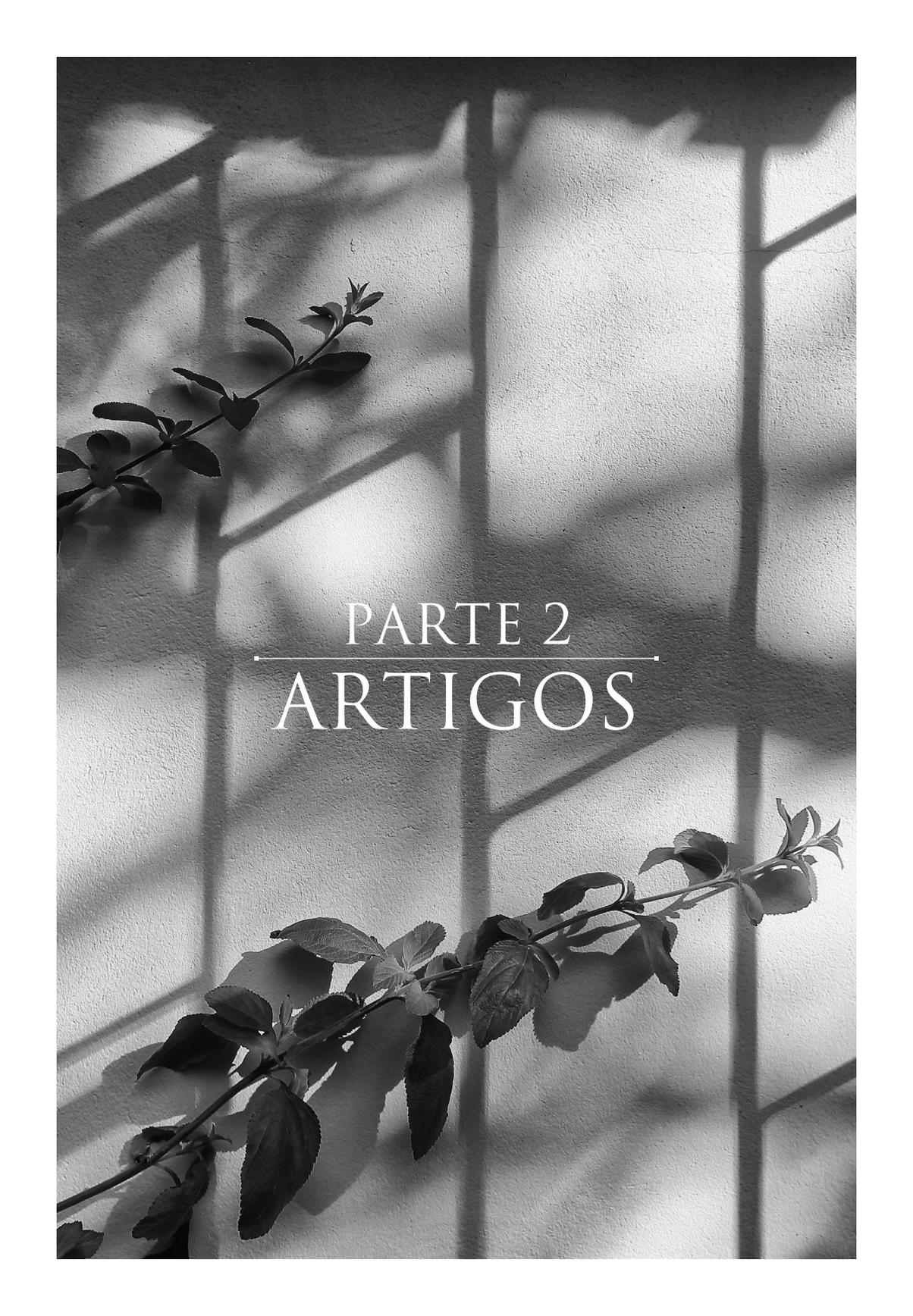
Às vezes tenho essa experiência quando falo (particularmente, não tanto sobre animais) sobre a pobreza global, quando falo sobre as organizações que podemos apoiar e quais pessoas ricas, eu penso, deveríamos apoiar para ajudar aqueles em extrema pobreza. Muitas vezes, quando dou essa palestra para uma audiência pública, alguém se levanta e diz: “Olha, será que o problema real não é o capitalismo global? Então, o que você está falando (por exemplo, apoiar organizações que distribuem mosquiteiros contra a malária ou operam os olhos das pessoas, como em cirurgias de catarata – que acabei de fazer aqui na Austrália, mas em países mais pobres as pessoas ficam cegas porque têm catarata e eles não podem tratá-la, pois não podem pagar) –, trata apenas dos sintomas. Não deveríamos realmente estar tentando derrubar o capitalismo global?”. E a minha resposta é: “Você sabe como fazer isso? Você tem alguma ideia de como isso é possível? Mesmo que seja possível, qual é o sistema que você quer colocar no lugar?”. Tivemos, no século XX, tentativas de substituir o capitalismo global e, essencialmente, não funcionaram. Penso que o sistema comunista soviético, certamente sob Stalin, era um sistema pior do que o capitalismo global. Talvez você possa ter formas melhores de socialismo, mas é difícil encontrar aquelas que foram experimentadas e duraram, resistiram e provaram ser uma espécie de modelo ou exemplo que todos poderíamos seguir.

É por isso que, suponho, eu foque no alcançável, em onde podemos fazer a diferença. Olhando para essas coisas, tenho uma visão do mundo menos sombria do que acho que sua narrativa sugeriu. Porque eu vejo

progresso sendo feito em relação à pobreza global, talvez não este ano porque o coronavírus certamente foi um grande revés, e eu concordo que a mudança climática seja uma grande ameaça para os pobres globais, mas, olhando para as trajetórias ao longo dos últimos, mais ou menos, dez anos, vejo muito progresso. Quando escrevi a primeira edição do meu livro *The Life You Can Save*, que foi escrito em 2008 e publicado no ano seguinte, citei uma estatística da Fundação das Nações Unidas para a Criança, de que 9,8 milhões de crianças morreram antes de seu quinto aniversário, esmagadoramente por causa de causas relacionadas à pobreza. Quando fiz a nova edição, que saiu no ano passado, o número havia caído para 5,3 milhões. Então, essa é uma grande queda – quase metade em 10 ou 12 anos. Portanto, vejo um progresso como esse e acho isso encorajador.

No tratamento de animais, também vejo algum progresso em termos de melhores atitudes em relação aos animais. Em algumas regiões esclarecidas, melhor legislação. A União Europeia aprovou uma legislação que melhorou as condições dos animais. Não parou a pecuária industrial, certamente não foi longe o suficiente, mas algumas das coisas que escrevi na primeira edição de *Animal Liberation* não são mais legais em todos os 27 países da União Europeia. Então, isso é progresso. Mesmo em alguns Estados dos Estados Unidos (na Califórnia, por exemplo), eles têm legislação semelhante.

Portanto, tendo a olhar para o lado positivo e trabalhar pelas coisas que podemos fazer. Provavelmente, não me detenho tanto no passado quanto a sua narrativa sugeriu, mas este pode ser o seu caso. Obrigado.

A black and white photograph of a textured wall. The wall is covered in shadows cast by a window frame, creating a grid-like pattern of light and dark areas. A plant branch with several leaves is visible in the lower-left and lower-right corners, extending across the frame. The overall mood is serene and artistic.

PARTE 2  

---

ARTIGOS

# SONHO DE FOGO: A COSMOLOGIA ONÍRICA DE DAVI KOPENAWA

*Marco Antonio Valentim<sup>1</sup>*

*Se o estado da Terra hoje nos causa uma impressão triste,  
deveríamos reconhecer nesse estado a nossa imagem.  
A Terra é o espelho do que fizemos.*

**Ailton Krenak**

## Entre pensamento e ambiente

*A queda do céu: palavras de xamã yanomami*, livro de Davi Kopenawa escrito em coautoria com o etnólogo francês, nascido no Marrocos, Bruce Albert, foi publicado originalmente na França em 2010 e no Brasil em 2015, com tradução da antropóloga Beatriz Perrone-Moisés. Resulta de uma colaboração de quarenta anos entre o xamã e o etnólogo, a qual, em vistas de seus resultados – em especial, a homologação da Terra Indígena Yanomami pelo Estado brasileiro em 1992 –, constitui um paradigma de aliança e combate entre mundos profundamente divergentes. Desde a sua primeira publicação, o livro tem sido reconhecido como instância decisiva de transformação do encontro entre o multiverso ameríndio e o universo ocidental. Para tanto, confluem várias razões, sendo uma delas o fato de que Kopenawa se coloca como autor de um discurso que toma o Ocidente moderno – o mundo dos *brancos* (napë) – ao mesmo tempo como estranho inimigo, alvo destinatário e improvável aliado.

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia/UFPR | species – núcleo de antropologia especulativa | e-mail: mavalentim@gmail.com.

O livro não é uma autobiografia nem somente uma *autoetnografia*; antes, apresenta-se como tratado sobre a situação político-cósmica dos mais diferentes coletivos que habitam a Terra viva. Além do interesse estritamente antropológico e filosófico, a obra possui importância ímpar devido à profundidade abissal com que considera a relação concreta do pensamento com o ambiente cósmico do qual ele participa, constituindo o que Bateson chamou de “sistema ecomental” (BATESON, 2000, p. 490-493): quando se separa a mente da estrutura à qual ela é imanente, sejam os relacionamentos humanos, a sociedade ou o ecossistema, embarca-se, assim, em um erro fundamental, que no final certamente irá machucar. A luta pode ser boa para a alma enquanto vencer a batalha for fácil. Quando se tem uma tecnologia eficaz o suficiente para que se possa realmente agir a partir de erros epistemológicos e causar desastre no mundo em que se vive, então o erro é letal.

O erro epistemológico é tolerável até o ponto em que se cria ao redor de si um universo no qual esse erro se torna imanente a mudanças monstruosas do universo que se criou e no qual agora se tenta viver. Não estamos falando da velha e querida Mente Suprema de Aristóteles, São Tomás de Aquino, e assim por diante através dos tempos – a Mente Suprema que era incapaz de erro e incapaz de insanidade. Estamos falando de mente imanente, que é por demais capaz de insanidade, como todos sabemos. Os circuitos e equilíbrios da natureza podem facilmente se desequilibrar, e inevitavelmente se desequilibram quando certos erros básicos do nosso pensamento são reforçados por milhares de detalhes culturais (BATESON, 2000).

Nesse espírito, uma das lições principais de *A queda do céu* parece ser a de que a saúde e a sanidade cósmicas estão em jogo em todo e qualquer comportamento mental. A predominância do viés cosmológico deve-se à singularidade da perspectiva noética de Kopenawa; afinal, ele é um pensador xamã – xapiri thëpë, “gente espírito” (LEITE, 2013, p. 84-86). Isso significa, entre muitas outras coisas, que sua perspectiva não é propriamente humana, mesmo se tomarmos o termo “humanidade” em sentido yanomami – yanomae thëpë, “gente humana”, humanidade como “yanomamidade” (LEITE,

2013, p. 84-86). As palavras de Davi Kopenawa são, antes de tudo, “palavras dos espíritos”:

Mais tarde, eu disse a você [Davi se dirige a Bruce]: “Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de Omama e dos xapiri. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: “Haixopë! É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64).

Com qual propósito o xamã yanomami nos dirige as “palavras dos espíritos”? Em seu prólogo, *Palavras dadas*, ele responde bastante claramente: “gostaria que eles [os brancos] ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas, para que penetrem suas mentes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64); “gostaria que os brancos parassem de pensar nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65); “quero fazê-los escutar a voz dos xapiri [...] quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65); “quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66). Kopenawa procura favorecer uma mudança espiritual dos napë, por força da qual eles possam reconhecer a verdade das suas palavras como palavras dos espíritos da floresta e, com isso, interromper sua obra de destruição, que conspira para a *queda do céu* enquanto cataclisma cósmico. O livro de Davi é um transformador ecomental. Sob que condições e formas a conexão entre pensamento e ambiente pode se efetivar? Com tal questão em mente, consideremos algumas passagens de *A queda do céu* – “grande livro que nunca acaba” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

## Espírito de sonho

Segundo Kopenawa, a “terra-floresta” é estruturalmente social: uma sociedade composta de “multidões de xapiri seus habitantes”, da qual os humanos só participam ativamente “entrando em estado de fantasma”, “virando espírito” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 475-476), isto é, sonhando. Situada entre céu e terra, a floresta consiste em uma trama de relações de troca e conflito entre xapiri, entidades e coletivos xamânicos de diversas espécies (celestes, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos etc.). Kopenawa afirma que a floresta é não apenas por eles povoada, mas também que ela é feita de suas imagens, *espelhos luminosos*; os xapiri são os *verdadeiros donos* da floresta:

Watoriki, a Montanha do Vento, perto da qual vivemos, é, como eu disse, uma casa de espíritos. Os xapiri que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção. O sítio de Watoriki também é cercado de muitos caminhos, pertencentes a todos os espíritos dos animais, das árvores e das águas. Gente comum não vê os espelhos, mas para os xapiri eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos, vivemos no meio deles. Sem nos darmos conta, os espíritos estão o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria por eles, produzindo uma brisa fresca. Assim é. O vento não surge do nada na floresta, como pensam os que ignoram a existência dos xapiri. Vem do movimento da corrida invisível dos espíritos que nela vivem. Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias,

tucanos, araras, kujubins e jacamins. Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seu ancestrais yarori que se tornaram espíritos xapiri. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos xapiri e que é feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 120-121).

Para os Yanomami, o nexos cosmológico entre natureza e espírito implica assim que a atividade noética tenha uma função primordialmente ecológica, antes mesmo que psicológica. Para os napê, a separação extrema entre natureza e espírito, essencial à cosmologia moderna, acarreta a redução do pensamento a uma atividade psicológica ou simplesmente lógica: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Em *O recado da mata*, Eduardo Viveiros de Castro comenta essa célebre sentença de Kopenawa, constante do capítulo 17, *Falar aos brancos*:

Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do “povo da mercadoria”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos – e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia.

Os Brancos, em suma, sonham com o que não tem sentido. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro. É interessante notar, por um lado, que há algo de profundamente pertinente do ponto de vista psicanalítico no diagnóstico de Kopenawa sobre a vida onírica ocidental – sua *Traumdeutung* é de fazer inveja a qualquer pensador freudo-marxista –, e, de outro lado,

que se diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos “animistas” – Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade – o sonho –, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abirmos inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 37-38).

Temos aí uma complexa caracterização antropológico-xamânica dos napë, verdadeira napë-logia, segundo a qual (i) eles desprezam o sonho como experiência refratária ao conhecimento e até ao próprio pensamento (“dormem muito”); (ii) são espiritualmente “solipsistas” (“só sonham consigo mesmos”) e, portanto, ignorantes da “humanidade secreta”, ou ainda, da espiritualidade não-humana, dos existentes (“não sonham tão longe quanto nós”); e (iii) formam o “povo da mercadoria”: “Dormem pensando nelas [...] as mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413). Sobretudo, encontram-se também nessa caracterização: (iv) uma “interpretação dos sonhos” contra-psicanalítica que reverte o prejuízo freudiano, ao asseverar que “narcisistas” são os brancos, que só sonham consigo mesmos, e não as gentes ditas “animistas”, capazes de sonhar longe, isto é, de virar outras; e (v) uma concepção cosmológica do sonho, de acordo com a qual a alteridade e a exterioridade cósmicas constituem respectivamente a causa e o espaço oníricos por excelência (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413).

Referida por Viveiros de Castro em contraste com a interpretação xamânica dos sonhos, é oportuno recuperar a tese freudiana do *narcisismo primitivo*, tal como formulada no terceiro capítulo de *Totem e tabu, Animismo, magia e onipotência dos pensamentos* (FREUD, 2012). Apoiando-se em fontes etnológicas que lhe eram contemporâneas,

Freud pretende explicar o “sistema de pensamento” animista como tendência a “espiritualizar” as coisas por meio da projeção “narcisista” – no limite, patológica – de “processos anímicos” (FREUD, 2012, p. 135-136):

Há [no animismo primitivo] uma superestimação geral dos processos anímicos, ou seja, uma atitude para com o mundo que, em vista do que sabemos sobre a relação entre realidade e pensamento, só pode nos parecer uma superestimação deste último. As coisas recuam para segundo plano ante as ideias das coisas; o que se faz a essas tem de suceder àquelas. As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas. Como o pensamento não conhece distâncias, facilmente reunindo o mais afastado no espaço e o mais separado no tempo num só ato de consciência, também o mundo mágico telepaticamente, põe-se acima da distância física e trata uma situação passada como se fora presente. Na época animista, a imagem reflexa do mundo inteiro torna invisível aquela outra imagem do mundo que acreditamos perceber (FREUD, 2012, p. 135-136).

Baseada na ilusão (“superestimação”) da *onipotência dos pensamentos*, tal tendência seria assimilável, de um lado, ao psiquismo incipiente das crianças e, de outro, à *neurose obsessiva* e à *paranoia* dos adultos. Freud fundamenta o diagnóstico em uma filosofia da história de teor positivista, na qual os povos *animistas* são expressamente tomados como primitivos:

Se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase animista é sucedida pela religiosa e esta pela científica, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da “onipotência dos pensamentos através desses estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na religiosa, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais (FREUD, 2012, p. 139-140).

Uma espantosa inversão: ao passo que o homem primitivo “atribui a si mesmo onipotência”, o homem científico “reconhece a própria pequenez”! Assim, Freud explica que “os espíritos e os demônios são apenas projeções das próprias emoções do ser humano” (FREUD, 2012, p. 145); que “o ‘espírito’ de uma pessoa ou coisa reduz-se, em última análise, à capacidade de ser lembrada ou imaginada, quando é subtraída à percepção” (FREUD, 2012, p. 148); e que os “pensamentos oníricos” consistem em desejos elaborados intelectualmente a posteriori (FREUD, 2012, p. 149-150). Por misturar “investimentos libidinais” (FREUD, 2012, p. 148) com realidades efetivas, o pensamento xamânico seria ou primitivo, ou doente.

Inversão porque, de um ponto de vista próprio à cosmologia yanomami, o contrário é que seria, no mínimo, pertinente: enquanto o povo da mercadoria se quer, para si mesma, emancipada da natureza, detentora exclusiva do espírito e, por isso, capaz de dominá-la em seus processos, os povos humanos da floresta exercem a capacidade de experimentar, sobretudo graças à experiência e ao saber oníricos, a potência espiritual de entidades não-humanas, inclusive superior à da humanidade. O próprio cosmos é sonhado, e não só por humanos. Kopenawa afirma que Omama – espírito demiúrgico que, acompanhado por seu irmão *trickster* Yoasi, instaura, por meio de “estabilização e metamorfose”, a atualidade cósmica – é um “verdadeiro sonhador”, dotado de “atividade onírica especialmente intensa” (LEITE, 2013, p. 87-88):

Foi ele que, no primeiro tempo, plantou na terra que acabara de criar a árvore dos sonhos, que chamamos Mari hi. Desde então, assim que as flores de seus galhos desabrocham, elas nos enviam o sonho. Foi assim que ele o pôs em nós, permitindo que nossa imagem se desloque enquanto dormimos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 463, 678 [nota 20]).

Contudo, mais além de “estender a condição de sujeito aos elementos da natureza” (TADDEI, 2017, p. 195), trata-se de determinar cosmologicamente a natureza *subjetiva* de cada existente. Sonhar mal – ou, pior, sequer sonhar – é uma incapacidade que conspira de maneira direta para desequilíbrios cataclísmicos do ambiente cósmico. Justamente

por isso, a dissociação, intrínseca ao pensamento insone dos napë, entre *psykhé* e *oîkos*, *lógos* e *kósmos*, constitui, para Kopenawa, um dos principais motivos espirituais para a destruição do clima (o chamado *aquecimento global*), catástrofe planetária desencadeada pelo modo de existência ecologicamente nocivo do povo da mercadoria. A queda do céu é a consequência socioambiental da “paixão pela mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407-420) – desejo que faz colapsar a própria espiritualidade onírica, da qual depende, por sua vez, a orientação cosmológica do pensamento. Se os brancos soubessem sonhar, diz o xamã yanomami, “não se empenhariam tanto em destruir a floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407-420):

Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quer fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, a contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos xapiri e da floresta, está cheio de esquecimento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455, 468).

Ademais, ao invés de explicá-lo a partir de *fases* sucessivas e contínuas da história, Kopenawa concebe o sonho em vista de configurações simultâneas e descontínuas do pensamento. Trata-se, como lemos no capítulo 22 (*As flores do sonho*), da divergência transcendental entre o sonho curto da *gente comum*, o sonho longo da *gente espírito* e, oposta a ambos, a *insônia* dos brancos. Respectivamente:

Os homens comuns [...] sonham com as mulheres que desejam, com pessoas de outras aldeias de quem são amigos ou então com os mortos de quem têm saudade. Dormem em estado de fantasma e sua imagem sai deles, como a dos xamãs. Mas nunca se afasta muito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462).

[...]

Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos xapiri desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. [...] Nosso corpo permanece deitado na rede, mas nossa imagem e nosso sopro de vida voam com eles. A floresta se afasta rapidamente. Logo não vemos mais suas árvores e nos sentimos flutuando sobre um enorme vazio, como num avião. Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos xapiri. [...] É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe. [...] Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os xapiri de seus habitantes. É assim que os xamãs sonham! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 462-463).

[...]

Os brancos não se tornam xamãs. Sua imagem de vida nãoreme é cheia de vertigem. [...] Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com

desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 460-461).

A divergência entre tais configurações onirológicas se mede pela extensão cósmica do sonho: quanto mais se diferenciam de si mesmas, a ponto de se tornar irreversivelmente outras, mais longe as pessoas sonham; elas viajam. Em vez de sublimação do espírito que se pretende independente da matéria, o deslocamento da *imagem* (utupë) da pessoa em relação à sua própria *pele* (siki) consiste no transporte onírico, através de corpos de naturezas diversas, de uma região a outra do cosmos. (É nesse sentido que as *televisões* e os *aviões* dos xamãs permitem cruzar distâncias de todo inacessíveis às *antenas* e aos *rádios* dos brancos.) Espaço do sonho, o *inconsciente* não é senão o cosmos. A depender do alcance do sonho, ele pode ser um poço a que se sucumbe ou um portal que se atravessa, um labirinto sem saída ou uma foz de muitos canais. Assim, para melhor corresponder ao espírito da onirologia xamânica de Davi Kopenawa, seria o caso de inverter o sentido antropofágico, por demais antrópico, do “enigmático” axioma oswaldiano (NODARI, 2013, p. 268-269): o eu parte, sim, do Cosmos.

## Ser-no-cosmos

Em sua tese de doutorado – *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* –, Hanna Limulja (2019, p. 89-90) questiona o argumento de Freud por alusão aos “sonhos que colocam os Yanomami em situação de ‘presa’”:

É sempre a pessoa que sonha que é, num certo sentido, “presa” daquele que aparece no sonho. O sonho é fruto dos desejos e intenções dos outros, e a pessoa que sonha está mais acessível às vontades

que são alheias, mas que a atingem naquilo que lhe é mais caro, sua imagem. Durante o sonho, a pessoa estaria mais suscetível à vontade e ao desejo do outro. Portanto, ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo recalçado de quem sonha, no caso dos Yanomami, o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal (LIMULJA, 2019, p. 89-90).

De fato, a atividade onírica é pensada por Kopenawa como *entrar em estado de fantasma*, no sentido de *virar outro* – o que implica ser absorvido, ou mesmo deixar-se absorver, pelo desejo de outrem. Em favor da interpretação de Limulja, cabe então reportar a explicação etnoetnológica de Albert:

A expressão “agir/entrar em estado de fantasma” (poremuu) se refere aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor ou pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital (utupë) se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma (pore), que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência (pihi). “Tornar-se outro” (literalmente “assumir valor de outro”) refere-se primeiramente a esse processo (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615 [nota 19]).

O sonho (mari) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (utupë) que se destaca do invólucro corporal (siki) para ir para longe. O sonho xamânico (designado como “o valor de sonho dos espíritos”, xapiri pë në mari) ocorre quando os xapiri viajam levando a imagem do sonhador (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616 [nota 2]).

Ambas as expressões – mari e poremuu – designam a preponderância sobrepujante de Outrem na experiência do sonho, em duplo sentido: (i) como alteridade que induz a pessoa ao sonho (no caso do xamanismo, os xapiri); e (ii) como alteração que a pessoa padece ao sonhar (em todos os casos, *assumir valor de outro*).

No caso de Davi, os xapiri – espíritos que moram no *peito do céu* e que, descendo à floresta através de espelhos luminosos, visitam o *peito dos xamãs* –, performam a alteridade indutora do sonho xamânico. No início do capítulo 3, *O olhar dos xapiri*, lemos:

Quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento. Entretanto, costumava ver em sonho seres assustadores que chamamos yai thë. Por isso era comum me ouvirem falar e chorar durante a noite. Vivíamos então em Marakana, uma antiga casa no alto rio Toototobi. Só alguns meninos de nossa casa sonhavam assim. Não sabíamos o que nos atrapalhava o sono, mas eram já os xapiri que vinham a nós. Por isso, mais tarde, uma vez adultos, quisemos beber o pó de yãkoana para nos tornarmos xamãs. As outras crianças cresceram sem jamais ter entendido o que nos amedrontava tanto. Foi nessa época que vi os espíritos pela primeira vez. Era noite, e o calor do fogo me adormecia aos poucos na rede de minha mãe. Passado algum tempo, as imagens dos xapiri começaram a descer em minha direção. Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho. Um caminho de luz se estendia então diante de meus olhos, e seres desconhecidos vinham ao meu encontro. Pareciam surgir de muito longe, mas eu conseguia enxergá-los. [...] Aproximavam-se bem devagar, mergulhados numa luz ofuscante, agitando folhas de palmeira hoko si amarelas. [...] Eram muitos, e fixavam seus olhos sobre mim. Era bonito, mas assustador, pois eu jamais tinha visto espíritos até então. Quando eles por fim se aproximavam de mim, meu ventre caía de medo. Eu não entendia o que estava acontecendo comigo. Começava a chorar e gritar, chamando minha mãe. Depois, acordava em sobressalto e ouvia sua voz doce dizendo: “Não chore. Você não vai mais sonhar, não tenha medo. Agora, durma sem chorar. Acalme-se”. Muito mais tarde, já xamã, compreendi que os seres inquietantes que tinha visto em meus sonhos eram espíritos de verdade. Então, pensei: “Eram os xapiri mesmo que vinham a mim! Por que não respondi a eles antes?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89).

*Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho: afinal, onde se acha a presunção de onipotência dos pensamentos?! No xamanismo yanomami, é o olhar dos xapiri que constitui o ponto focal da perspectiva onírica. Além disso, nem todo sonho é xamânico, assim como nem todo xamanismo é humano, pois nem sempre o outro que induz ao sonho é xapiri. A função da alteridade indutora pode ser desempenhada por uma variedade de seres assustadores, seres desconhecidos, seres inquietantes: yai thëpë, hiper-gente. O termo designa uma ampla categoria cosmológica de seres, a compreender, entre vários outros tipos, “os fantasmas (pore pë), os seres maléficos da floresta (në wãri pë) e os espíritos xamânicos (xapiri pë)” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616 [nota 1]).*

A fim de contestar em definitivo a interpretação psicanalítica do sonho xamânico como dispositivo do narcisismo primitivo, convém examinar o relato de Kopenawa sobre um dos seus sonhos precoces, no qual o adolescente Davi, então caçador aprendiz, adentra o mundo subaquático:

Outras vezes ainda, eu respondia ao chamado das mulheres das águas que chamamos de mãuyoma. São as filhas de Tëpërësiki, o sogro de Omama; as irmãs da esposa que este pescou no primeiro tempo. Eu mergulhava nas profundezas de um grande rio para me juntar a elas. Para minha grande surpresa, sem me molhar nem um pouco, chegava ao interior de uma grande casa. Tudo ali era seco e via-se tão bem como no exterior. O sol refletido acima na superfície da água iluminava-lhe a praça central. Eu ficava de pé, sem mover um dedo, olhando com calma ao meu redor. Várias portas davam para caminhos abertos na floresta. Eu observava o movimento das filhas e noras de Tëpërësiki, que entravam e saíam da casa com seus filhos. Achava-as muito bonitas. Apesar de morrer de medo do pai delas, não podia parar de admirá-las. Mas assim que tentava segui-las, acordava de sobressalto. Às vezes, bastava eu me virar em direção à porta pela qual tinha entrado para o sonho acabar. Então, lamentava muito não ter podido ficar na casa da gente das águas. No dia seguinte, perguntava a meu padraсто: “De quem é a casa debaixo

do rio que eu vi no meu sono? Era tão bonita, gostaria de ter ficado admirando-a por mais tempo”. Ele então me explicava com gentileza: “Você foi à casa onde o sogro de Omama vive com os espíritos peixe, os espíritos jacaré e os espíritos sucuri. Os xapiri estão começando a querê-lo de verdade. Mais tarde, quando você se tornar adolescente, se quiser conhecer o poder da yãkoana, abrirei de verdade os caminhos deles para você”. Esse sonho se repetia muito, pois quando eu era criança passava bastante tempo pescando nos rios. Por isso a gente das águas não parava de capturar minha imagem, para me fazer sonhar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 92-93).

Começamos pelo fim: imagem como elemento de “imedição transicional” (MASSUMI, 2019, p. 40-42) entre sonho e cosmos. A imagem (utupë) é definida como “o verdadeiro centro”, “o verdadeiro interior” dos seres da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116-177). Imagem paradoxal, na qual se conjugam duas características que, à primeira vista, seriam discrepantes: imagem como reflexo e, ao mesmo tempo, como pessoa. A respeito, comenta Viveiros de Castro:

[Os xapiri] são o objeto, poder-se-ia dizer, de um exercício superior ou transcendental da visão: imagens que seriam como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325).

E afirma Kopenawa, ao concluir a narrativa dos seus primeiros sonhos xamânicos:

Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos xapiri que me olhavam e se interessavam por mim. Naquela época, eu ainda não sabia disso. Todas as imagens que via em sonho me deixavam muito apreensivo. Só bem mais tarde, quando meus antigos me deram de beber o poder da yãkoana, compreendi que, desde aquele tempo, tinham vindo ao meu encontro para que eu me tornasse um xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 93).

*As imagens dos seres desconhecidos que eu via em sonho eram espíritos xapiri que me olhavam e se interessavam por mim: imagens videntes, antes que visíveis. O humano Davi sonhava com espíritos porque era olhado por eles. Sob esse olhar, ele se torna fantasma extra-humano, espectro (ROMANDINI, 2015): ser de sonho, ser-no-cosmos.*

Em visita onírica ao mundo subaquático, Kopenawa experimenta o trânsito entre a superfície terrestre e a profundidade fluvial, resultante da exposição de sua imagem e da consequente captura por outrem. Na ordem dos acontecimentos, temos então: refração especular da pessoa > indução onírica do sujeito > abdução sobrenatural da imagem >> viagem cósmica do espírito. Exceção radical à *Traumdeutung* freudiana, trata-se, portanto, de um investimento libidinal claramente *anti-narcísico* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b): ao projetar sua imagem no espelho d'água, Davi não se vê simplesmente a si mesmo nem sequer um outro; em primeiro lugar, ele se expõe a outrem. O espelho não consiste em anteparo reflexivo para a psique introspectiva, mas antes em um limite de passagem entre mundos que juntos compõem a multiversidade do cosmos. No sonho, o mundo se multiplica efetivamente, por difração ecomental – e não só subjetivamente, por recalque reflexionante, como no caso do pensamento-napë.

Através do espelho xamânico, até mesmo a cidade pode virar floresta:

[Os xapiri] são como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles, mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas nelas. [...] É assim com todos os xapiri. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. [...] São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117).

## Sonho de fogo

*Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo?*

**Ailton Krenak**

Em uma cena de *A última floresta* (2021) – filme dirigido pelo cineasta Luiz Bolognesi, com roteiro de Davi Kopenawa –, vemos o xamã yanomami deitado em sua rede, prestes a adormecer, já sonhando. Em *off*, escutamos suas palavras, proferidas em língua yanomami e legendadas em português:

Aqui na floresta é escuro, as pessoas dormem logo,  
já que fica tudo quieto.  
Não tem carros, luzes, e se dorme bem.  
Quando você sonha, você organiza o seu pensamento.  
O que será que eu sonhei?  
Hoje vou dormir com fome, então, talvez eu sonhe.  
Vou dormir no fogo. Sou a floresta de verdade.  
Eu sou a própria floresta, quente.  
[Alguém sussurra:] Ele está quente. Davi está quente.  
É fogo sobrenatural.  
O espírito Thorumari.  
Trouxe o verão e ficou  
(BOLOGNESI, 2021, 13'31" -15'02").

*Quando você sonha, você organiza o seu pensamento:* de que organização se trata? *Eu sou a própria floresta, quente:* trata-se do ambiente cósmico como arranjo termomental. Ao sonhar naquele momento, Davi ele mesmo se incandesce, sendo tomado pelo *fogo sobrenatural* do espírito Thorumari. Como observa Albert, o “representante” de Thorumari na atualidade cósmica é “thoru wakë, termo que designa, segundo Davi Kopenawa, ‘uma grande estrela que caiu do céu’”: fogo celeste, topologicamente superior (supraterrâneo) e de trajetória descendente (“cometa”), ao qual se opõe, entre outras formações ígneas, o fogo terrestre,

topologicamente inferior (subterrâneo) e de trajetória ascendente (“vulcão”) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 631, [nota 11]). *Organizar o pensamento* significa então sintonizá-lo, mediante o sonho, com a configuração atual do cosmos. Tal sintonização tem por objetivo controlar e, sendo o caso, restabelecer, sempre provisoriamente, o equilíbrio instável entre fogo-cometa e fogo-vulcão, em vista da saúde da floresta. Fator de vinculação do pensamento ao cosmos, o sonho é condição de possibilidade do “trabalho sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 197).

O capítulo 8 de *A queda do céu, O céu e a floresta*, atesta exaustivamente a função cosmológica do sonho no que concerne ao controle termodinâmico, *meteo-espiritual* (TADDEI, 2017), do clima. “Os brancos não conhecem as imagens do ser da chuva e de seus filhos; com certeza acham que a chuva cai do céu à toa!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 198). Kopenawa expõe um agenciamento ultra complexo de entidades sobrenaturais, tanto afins quanto inimigas entre si, do qual depende a emergência da estação seca na floresta. Para tanto, as fontes pluviais, fluviais e arbóreas das águas devem ter seu avanço contido por Mothokari, o “ser sol”, Omoari, o “ser da seca”, e Thorumari, o “espírito do fogo celeste”, cuja aliança contingente e provisória resulta, por sua vez, da cooperação e do combate entre outros espíritos, nominalmente referidos às dezenas: xapiri animais e vegetais, aquáticos e celestes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 197-199).

Na sequência, Kopenawa expõe o mesmo trabalho xamânico executado em sentido contrário, tendo por meta conter a seca por meio da esconjuração daqueles espíritos caloríficos (Mothokari, espírito do sol, e Omoari, espírito da seca). Segundo Albert, o xamã yanomami faz alusão à “grande seca e aos incêndios provocados pelo fenômeno climático El Niño durante o verão de 1998”, descrevendo uma conflagração exponencialmente desastrosa, ocasionada pelo encontro de fogo vulcânico com fogo “canibal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 631, [nota 16]):

A seca não terminava. O calor ia aumentando. O ser sol Mothokari tinha descido do peito do céu e tinha realmente baixado os pés na floresta. Omoari, o ser do tempo seco, parecia querer se instalar

nela para sempre. Tinha secado todos os cursos d'água e se fartado de peixes e jacarés. Tinha torrado as árvores e assado a terra. As pedras ficaram em brasa. Os animais e os humanos passavam sede. Era o tempo de queimar as roças, como de costume. Mas o vento carregou fagulhas para o mato, que estava muito seco, com o chão coberto de folhas mortas. Então, a floresta à nossa volta começou a queimar. Depois, o incêndio foi aos poucos se propagando para todos os lados. Quando o fogo é assim tão poderoso, vira um outro ser, muito perigoso, que se apropria de todas as árvores à sua volta para construir sua casa. Chegou até mesmo a subir as encostas da Montanha do Vento, perto da nossa casa, onde os seres maléficos da floresta cultivam suas plantas de feitiçaria. Ficamos muito preocupados, temendo que as chamas as queimassem, espalhando sobre nós uma epidemia xawara. A fumaça só aumentava, sem parar. Primeiro, elevou-se bem alto, no peito do céu. Depois recai sobre nós, cada vez mais baixa e densa, e cobriu toda a floresta. Nossos olhos estavam irritados e o peito muito seco. Não enxergávamos mais nada à nossa volta e tossíamos sem parar. Era muito difícil respirar. Tínhamos medo de tudo pegar fogo e acabarmos morrendo sufocados. Temíamos por nossos filhos, nossa casa e nossas roças. Então, com meu sogro e todos os xamãs de Watoriki, e alguns outros que avisamos por rádio, bebemos pó de yãkoana e começamos a trabalhar para atrair a chuva. Primeiro fizemos dançar a imagem de Omama, para bater no fogo e esmagá-lo. Depois, chamamos os espíritos dos trovões e os de seus genros, para despejarem as águas do céu sobre o braseiro. Fizemos também dançar a imagem do ser do vendaval, para que ela empurrasse a fumaça no céu e a expulsasse para longe de nós. Assim, pouco a pouco, o fogo começou a diminuir. Nossos espíritos então afugentaram o ser do tempo seco, Omoari, com palavras hostis: “Volte para a sua casa! Não vá querer se instalar aqui, senão toda a floresta vai queimar, e seus habitantes junto!”. Em seguida, começaram a chamar de volta o ser do tempo das chuvas, Toorori, para limpar a floresta. Trabalhamos assim durante dias, até que, finalmente, a chuva começou a cair. Se não tivéssemos feito isso, todas as árvores teriam sido incendiadas,

até na terra dos brancos, porque aquele não era um fogo qualquer. Era um ser maléfico muito perigoso, um espírito fogo comedor de gente que chamamos naikiari wakë. Era o espírito do fogaréu mōru-xi wakë, que saiu da terra, o mesmo que consumiu toda a floresta no primeiro tempo. Esse fogo vem de onde mora o sol e, no lugar em que vive, as águas estão sempre fervendo. Seu representante é o que os brancos chamam de vulcão. É tão poderoso que queima até a areia e as pedras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 202-203).

A não ser sob uma perspectiva como a da física termodinâmica moderna, que constata entre espírito e calor um “abismo de dezesseis zeros na escala das energias” (SERRES, 1990, p. 87), e que, na condição de “ciência do fogo industrial” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 83) e “física do valor econômico” (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 59), forneceu, não à toa, os meios tecnológicos para a incineração massiva da Terra – nada disso deveria soar absurdo, mesmo a ouvidos moucos às palavras dos xapiri. Como ressalta Taddei acerca de uma declaração feita por Davi Kopenawa em 2011 no Museu Nacional do Rio de Janeiro – a propósito, consumido por incêndio em setembro de 2018, junto com boa parte dos arquivos da memória estética e teórica dos povos indígenas no Brasil –, “o que ‘os brancos’ e seus equipamentos são capazes de perceber e registrar, no que diz respeito às mudanças climáticas, é apenas o que os xamãs amazônicos não foram capazes de mitigar” (TADDEI, 2017, p. 17).

No capítulo 16 (*O ouro canibal*) de *A queda do céu*, que tem por conteúdo o diagnóstico xamânico da catástrofe ecológica, Kopenawa examina o conflito, no qual está em jogo a continuidade estrutural da vida na Terra, entre a termodinâmica industrial dos napë e a termodinâmica onírica dos xapiri. Enquanto aquela opera a depleção do ambiente sociocósmico, esta trabalha, como diz Ailton Krenak sobre *A queda do céu*, para “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019a, p. 25-27, 45-47). O sonho de Davi é um sonho de fogo:

A fumaça de epidemia está tão alto no peito do céu. Mas as orelhas dos brancos não escutam as palavras dos espíritos! Eles só prestam

atenção no seu próprio discurso e nunca se dão conta de que é a mesma fumaça de epidemia que envenena e devora suas próprias crianças. Seus grandes homens continuam mandando os genros e os filhos arrancarem da escuridão da terra as coisas maléficas que alastram as doenças de que sofreremos todos. Assim, o sopro da fumaça dos minérios queimados se espalha por toda parte. O que os brancos chamam de o mundo inteiro fica corrompido pelas fábricas que produzem todas as suas mercadorias, suas máquinas e seus motores. Por mais vastos que sejam a terra e o céu, suas fumaças acabam por se dispersar em todas as direções e todos são atingidos por elas: os humanos, os animais, a floresta. É verdade. Até as árvores ficam doentes. Tornadas fantasmas, perdem as folhas, ficam ressecadas e se quebram sozinhas. Os peixes também morrem pela mesma causa, na água suja dos rios. Com a fumaça dos minérios, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e tempestades acabarão entrando também em estado de fantasma. [...] Os brancos por acaso pensam que Teosi conseguirá fazer a fumaça de suas fábricas desaparecer do céu? Estão equivocados. Levada pelo vento bem alto, até o seu peito, já está começando a sujá-lo e queimá-lo. É verdade, o céu não é tão baixo quanto parece a nossos olhos de fantasma e fica tão doente quanto nós! [...] Se tudo isso continuar, a imagem do céu vai ser esburacada pelo calor das fumaças de minério. Então derreterá aos poucos, como um saco de plástico jogado na fogueira, e os trovões enfurecidos não pararão mais de vociferar. Isso ainda não está acontecendo porque seus espíritos hutukarari não param de jogar água nele para resfriá-lo. Mas essa doença do céu é o que nós, xamãs, mais tememos. Os xapiri e todos os outros habitantes da floresta também estão muito aflitos, pois, se o céu acabar pegando fogo, desabará mais uma vez. Então, seremos todos queimados e, como nossos ancestrais do primeiro tempo, arremessados no mundo debaixo da terra (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 370-371).

Em suma, o clima é condicionado pelo temperamento noético-ígneo dos agentes cósmicos – entre eles, o povo da mercadoria –,

de modo que, sem o trabalho onírico dos xamãs, a floresta *retornaria ao caos*, tornando-se pútrida ou calcinada. É que, no sonho, espírito e fogo se fazem indiscerníveis: *Eu sou a própria floresta, quente*, diz Davi. O sonho consiste na agência cósmica do pensamento.

Por isso mesmo, trata-se de uma agência eminentemente política, pois é o saber dos xapiri que fornece os meios de resistir à “cosmofobia”, como diz Antônio Bispo dos Santos (2021, p. 40), daqueles que promovem a destruição da floresta e o extermínio dos seus povos. O sonho xamânico é combate ao *cosmocídio* (GODDARD, 2017):

Se nada soubéssemos dos xapiri, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la. Os espíritos receiam que os brancos devastem todas as suas árvores e seus rios. São eles que dão suas palavras aos xamãs. Permanecem sempre ao nosso lado, e são os primeiros a combater para salvar nossa terra. Os espíritos napënapëri fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas. Os espíritos de Omama plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses xapiri que ela ainda não está toda invadida. Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem dos ancestrais napënapëri e a de Omama para manter os brancos à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber yãkoana para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem mōeri, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel. Assim era. Meu sogro é um grande xamã dono de incontáveis xapiri e foi ele quem me ensinou a fazê-los dançar para defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 330-331).

## Referências

**A última floresta.** Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Davi Kopenawa. Gullane / Burití / Hutukara Associação Yanomami/Instituto Socioambiental, 2021.

BATESON, G. **Steps to an ecology of mind.** Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

BISPO DOS SANTOS, A. Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa. *In: SANTOS, A. de O. (Org.). Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e nas ciências humanas.* Niterói: Eduff, 2021, p. 37-43. Disponível em: <http://www.eduff.uff.br/index.php/catalogo/livros/971-saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas>.

FREUD, S. **Obras completas, volume 11:** totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GEORGESCU-ROEGEN, N. **O decrescimento:** entropia, ecologia, economia. Tradução: Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Senac, 2012.

GODDARD, Jean-Christophe. Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *R@U*, 9, 2, 2017, p. 29-38. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/216>.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para a adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.

KRENAK, A. Entrevista. *In: ENTRE.* 8 Reações para o depois/8 Reactions for afterwards. Coordenação de Ana Altberg, Mariana Meneguetti e Gabriel Kozłowski. Rio de Janeiro: Riobooks, 2019b, p. 21-51. Disponível em: <http://www.entre-entre.com/Entrevistas/Index?EntrevistaId=44>.

LEITE, T.V.S. Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami. *Mana*, 19, 1, 2013, p. 69-97. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/3msbkC5LmVw3rhqJwPwXHRd/?lang=pt>.

LIMULJA, Hanna **O desejo dos outros:** uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya ú – Toototopi). Tese de doutorado. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/206414>.

MASSUMI, Brian. Imediação ilimitada. Tradução: Sebastian Wiedemann e Susana Dias. *In: DIAS, S.O.; WIEDEMANN, S.; AMORIN, A.C.R. (Orgs.). Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e....* Campinas: ALB/ClimaCom, 2019. Disponível em: [http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2019/10/19\\_02\\_livro\\_conexoes\\_final.pdf](http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2019/10/19_02_livro_conexoes_final.pdf).

NODARI, A. 2013. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre a “revolta cósmica da criatura contra o criador”. *Landa* 1, 2, 2013, p. 251-272. Disponível em: <https://revistalanda.ufsc.br/vol-1-no-2-2013-2/>.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança**: metamorfoses da ciência. Tradução: Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora UnB, 1984.

ROMANDINI, F.L. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. *Species*, 1, 2015, p. 7-20. Disponível em: <https://speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf>.

SERRES, M. **Hermes**: uma filosofia das ciências. Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

TADDEI, R. **Meteorologistas e profetas da chuva**: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, 2006, p. 319-338. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. *In*: KOPENAWA, D.; ALBERT; B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a, p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

# NIETZSCHE E UMA BIOPOLÍTICA DA VIDA SEGUNDO ROBERTO ESPOSITO

*Ernani Chaves<sup>1</sup>*

Vou fazer algumas observações nesta fala a respeito da interpretação que Roberto Esposito, filósofo italiano, faz das relações entre Nietzsche e a biopolítica. Então eu passo imediatamente ao meu texto. Eu tenho um texto, mas eu vou também interagir com meu próprio texto, digamos assim, de tal modo que não fique uma leitura muito provavelmente entediante e cansativa. Então eu vou começar:

A publicação, em 1995, de *O poder soberano e a vida nua*, o primeiro volume da série *O homo sacer*, de Giorgio Agamben, colocou no primeiro plano dos debates no campo da filosofia política o conceito de biopolítica, retomando, assim, as hoje célebres passagens a esse respeito no último capítulo do volume 1 da *História da sexualidade*, de Michel Foucault. Foram precisos quase vinte anos para que essas páginas decisivas do livro de Foucault ganhassem a atenção que mereciam, e isso devemos a Agamben.

Não vou retomar aqui todos os passos da argumentação de Agamben, da sua proximidade e principalmente da sua distância em relação a Foucault. Entretanto, o pensamento de Agamben, já bastante conhecido e difundido no Brasil, acabou deixando em segundo plano um outro intérprete italiano que é justamente aquele que me interessa discutir aqui. Trata-se de Roberto Esposito, cuja recepção brasileira ainda é bem menor do que aquela que conhece Agamben.

---

1 Professor titular na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

Para se ter uma ideia da diferença na recepção entre eles, basta comparar o número de livros de Agamben publicados no Brasil com os de Esposito. O livro mais importante de Esposito para esse debate, por exemplo, o *Bios: Filosofia e Biopolítica*, publicado na Itália em 2004, só foi publicado no Brasil em 2018, oito anos depois da edição portuguesa, que é de 2010, e sete anos depois da espanhola, que é de 2011. Essa diferença entre a publicação desses dois autores no Brasil se reflete em igual medida na recepção deles.

É bem verdade que nos últimos anos nós já temos um conjunto significativo de textos de Roberto Esposito. Entretanto, a recepção do pensamento de Esposito ainda está, digamos assim, no seu começo. De todos os trabalhos publicados no Brasil sobre o Esposito, até o momento, até onde eu conheça, nenhum deles tocou mais profundamente na questão que diz respeito ao lugar de Nietzsche assinalado por ele no interior da discussão sobre a biopolítica.

É claro que muitos artigos se referem a presença de Nietzsche, eu estou dizendo que uma discussão mais aprofundada a respeito do lugar de Nietzsche no debate sobre a biopolítica ainda não foi feita entre nós. Dando um salto aqui na minha exposição, se por um lado podemos dizer que a importância concedida por Esposito a Nietzsche o separa de Agamben, por outro lado Esposito concorda com Agamben em pelo menos um ponto da crítica que este dirigiu a Foucault.

Essa discordância e essa concordância entre eles são muito importantes para o meu argumento. Partamos da concordância entre Esposito e Agamben. Ao contrário de Foucault, que, pelo menos em alguns momentos, considera o advento da biopolítica uma espécie de ruptura em relação ao poder concebido como soberania, tanto Agamben quanto Esposito procuram mostrar que os fenômenos biopolíticos não se originam na passagem do século XVIII para o século XIX, como pressupunha em alguns momentos Foucault, para quem tais fenômenos representariam uma espécie de marca distintiva da nossa modernidade. Como bem destaca Roberto Esposito, entre biopolítica e poder soberano existe menos uma oscilação pendular e muito mais uma indissociável relação, que acompanha nossa cultura ocidental desde, pelo menos, as práticas eugênicas recomendadas e praticadas em Esparta, por exemplo.

Para além dessa discordância, que toma como justificativa em especial, insistimos, apenas o último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade*, como se nele Foucault tivesse dito tudo sobre o assunto, a concordância de ambos, Esposito e Agamben, com Foucault, por sua vez, não é menos importante. Deixemos de lado Agamben, a partir desse momento, para nos restringirmos apenas a Esposito.

Segundo Esposito, Foucault revelou

o trágico paradoxo no qual nos encontramos ainda hoje e que a seguinte questão pode resumir: Por que é que pelo menos até hoje uma política da vida ameaça sempre transformar-se em uma obra de morte? (ESPOSITO, 2010, p. 22-23).

O grande problema para Esposito consiste no fato de que ele julga a resposta que Foucault deu a essa questão que ele mesmo formulou, uma resposta que nunca foi exaustiva, teria sido sempre uma resposta hesitante, uma vez que Foucault nunca se decidiu entre as duas opções hermenêuticas que ele próprio suscitara. Ou seja, entre uma interpretação radicalmente negativa da biopolítica e uma outra absolutamente eufórica. Isso se deve em grande parte ao fato de que Foucault nunca fez uma espécie de arqueologia da concepção de biopolítica, de tal modo que ora ele apresenta uma solução continuista entre soberania e biopolítica, ora se inclina mais para marcar limiares diferenciadores. Essa oscilação comprometeria em última instância a ideia muito clara em Foucault, de que a biopolítica caracteriza a nossa modernidade.

Esposito entende ter solucionado melhor a questão que Foucault deixou. Questão que envolve as relações entre política e vida, esta considerada como bios. Esposito também entende que ele deu uma resposta mais interessante que a de Agamben. Para dar continuidade ao seu argumento e para melhor justificá-lo, em *Bios: biopolítica e filosofia* Esposito retoma um pressuposto que já expusera em livros anteriores, ou seja, o paradigma da imunização, como chave interpretativa da própria biopolítica. Em outras palavras, segundo ele, é na dinâmica imunitária que encontramos a gênese especificamente moderna da biopolítica, o que a distingue das outras formas de biopolítica, que acompanharam

nossa cultura desde os gregos restaurando, dessa forma, o elo que julgava ausente na argumentação de Foucault.

Nesta perspectiva, se cada época da história possui um modo de entender ou de praticar a biopolítica, resta saber o que caracteriza a biopolítica em nossa época.

Essa dinâmica pressupõe “a proteção negativa da vida, ou seja, é na nossa modernidade que a autopreservação individual se torna o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade” (ESPOSITO, 2010, p. 24). Mas, foi apenas na viragem totalitária dos anos trinta do século passado, especialmente na sua versão nazista, que se instalou o modo extremo, absoluto, pelo qual a vida se tornou imediatamente traduzível em política. Ou que a política tenha assumido uma caracterização intrinsecamente biológica.

Nesse caso, pelo menos, Esposito segue Agamben e ambos se alimentam da referência foucaultiana ao papel do nazismo no estabelecimento das marcas diferenciadoras da biopolítica na nossa época. Para Esposito, e não apenas para ele é claro, o regime nazista levou a biologia da política a um ponto nunca antes alcançado, pois tratou o povo alemão como um corpo orgânico necessitando de uma cura radical, que consistia na amputação violenta da parte espiritualmente já considerada morta. Entretanto, o nazismo assinala algo mais para ele, ao se constituir em um ponto de passagem entre dois modos de se exercer a biopolítica.

O primeiro modo é negativo, trata-se simplesmente do “deixar morrer”, característica do poder soberano, já dizia Foucault. O segundo, entretanto, é afirmativo, palavra que neste contexto não tem evidentemente nenhuma conotação moral, uma vez que essa segunda perspectiva da biopolítica se funda em uma dialética tanatopolítica, segundo a qual o fortalecimento da vida implica necessariamente em uma efetivação cada vez mais estendida da morte. Nas palavras de Foucault: “deixar morrer para fazer viver”.

É justamente nesse ponto da argumentação de Esposito que vamos encontrar Nietzsche, pois para ele a obra de Nietzsche se encontra na passagem do primeiro modo, dessa primeira imunização, para o segundo modo, para essa outra forma de imunização, que anuncia

uma “biopolítica afirmativa”. Segundo Esposito, se há um capítulo inteiro dedicado a Nietzsche no seu livro, isso se deve a um duplo motivo que não diz respeito apenas, diz ele, à intrínseca relevância biopolítica da obra de Nietzsche, mas também ao fato de que essa obra constitui

um extraordinário sismógrafo do esgotamento das categorias políticas modernas no seu papel de mediação ordenativa entre poder e vida. A vontade de poder, considerada como o impulso vital fundamental, implicaria afirmar, ao mesmo tempo, que a vida tem uma dimensão constitutivamente política e que a política não teria outra finalidade a não ser a manutenção e a expansão da vida (ESPOSITO, 2010, p. 25).

Em que consiste exatamente esse lugar estratégico que Nietzsche tem para Esposito? Passo a fazer, a seguir, uma breve enumeração dos elementos que Esposito mobiliza para o seu argumento. Em primeiro lugar, diz ele, com Nietzsche o léxico imunitário ganha sua plena maturação, uma vez que as metáforas médicas são abundantes na obra de Nietzsche para caracterizar a nossa modernidade, atravessada pelo permanente risco da doença, da neurose, do esgotamento, da *décadence* e, portanto, empenhada na tarefa da “cura” ou ainda da “salvação”, cuja figura extrema e exemplar é a do sacerdote ascético, tal como é caracterizado, por exemplo, na *Genealogia da moral*<sup>2</sup>. Mas, ao mesmo tempo, Nietzsche teria sido o primeiro a pôr em evidência o poder negativo da imunização revelando seus contornos niilistas, de tal modo que essa deriva niilista o impele em uma direção auto dissolvente (ESPOSITO, 2010, p. 117). O segundo ponto: “são vários os motivos pelos quais esses elementos do pensamento de Nietzsche nunca foram levados em consideração”, diz Esposito, “ou pelo menos nunca foram levados em muita consideração. Por que não?” (ESPOSITO, 2010, p. 118). Esposito destaca entre esses motivos, o caráter enigmático (a expressão é dele) da escrita nietzschiana, as armadilhas que Nietzsche pelo seu estilo oferece frequentemente ao leitor.

---

2 Ver em especial, as seções 15, 16 e 17 da 3ª Dissertação da *Genealogia da Moral* (1987).

Um dos resultados dessa armadilha, já se revelava no tocante à questão da política desde as portas da Segunda Guerra Mundial. De um lado a afirmação de Karl Löwith em um artigo de 1939, *O niilismo europeu*, segundo o qual a perspectiva política não se situa à margem da filosofia de Nietzsche, mas no seu centro. De outro lado, a posição de George Bataille, dois anos antes, em 1937, no artigo *Nietzsche e os fascistas*, no célebre número da Revista *Acéphale* destinado a defender Nietzsche da apropriação fascista. Para Bataille, diz Esposito, “o próprio movimento do pensamento de Nietzsche explica uma desfeita dos diversos fundamentos possíveis da política atual”. De um lado, o de Löwith, um Nietzsche hiper político, um Nietzsche para quem a política ocupava o centro do seu pensamento e que, no extremo, acabou para abrir a porta para a apropriação nazista. De outro lado, o de Bataille, um Nietzsche impolítico, acusado injustamente de ser o “filósofo do fascismo” (ESPOSITO, 2010, p. 118). Sem necessariamente partirmos de uma tomada de posição em relação a esta querela, o que Esposito recomenda é que devolvamos ao cerne da filosofia de Nietzsche a sua filosofia política, a qual não é, evidentemente, enunciada nos moldes tradicionais. Libertos dos preconceitos que interditaram tomar a visada política de Nietzsche como fundamental, poderíamos então reconhecer seu lugar fundamental nas discussões sobre a biopolítica. Em terceiro lugar, “devemos às análises de Foucault”, diz Esposito, “em especial ao famoso Nietzsche, a genealogia e a história a abertura de novas perspectivas de especial importância, a relevância da crítica de Nietzsche à concepção metafísica de origem”, a qual se estenderia

a todas as categorias jurídico-políticas modernas, em especial as categorias da igualdade e da liberdade. Mas, sobretudo, a todo dispositivo que constitui ao mesmo tempo o seu fundo analítico e o seu quadro normativo. Em especial as teorias do contrato por meio das quais sabemos, em diferentes versões, o pensamento político moderno procurou compreender o surgimento, a constituição e a ação do Estado. É sobre as ruínas desse fundo que o pensamento político moderno construiu que Nietzsche pode erigir aquilo que constituía para ele a verdadeira mediação entre os indivíduos

e o estado, qual seja o bios, a vida (ESPOSITO, 2010, p. 119-120; FOUCAULT, 1979, p. 15-37).

Nessa perspectiva, se é possível dizer, como o faz o próprio Nietzsche em um fragmento póstumo de 1885-1887, que a vida representa a única representação possível do ser;<sup>3</sup> essa relevância ontológica da vida vai ser interpretada por Nietzsche, segundo Esposito, numa chave política e não, como o dirá Heidegger, como uma espécie de confirmação da presença de uma metafísica em Nietzsche, uma vez que essa “relevância ontológica da vida” é atravessada por uma historicidade e, portanto, nunca referida a uma “origem” (*Ursprung*) transcendente e a-histórica. Isso quer dizer, em última instância, abandonar os pressupostos do pensamento político moderno, inclusive a própria concepção de política que nele surge, ou seja, a política como uma mediação neutralizante de caráter imunitário. Esse é o sentido para Esposito de todas as teorias do contrato de Hobbes a Rousseau. Elas atuam então, diz ele, “como uma mediação neutralizante de caráter imunitário”, para defender o Estado (ESPOSITO, 2010, p. 121). Então, de algum modo, é preciso reconhecer – e o próprio Nietzsche não deixa de fazê-lo – que a política possui esse caráter imunitário, ela tem esse caráter de defesa, como uma vacina. Mas por outro lado, esse caráter imunitário está fundamentado em uma mediação neutralizante, ou seja, na ideia de contrato como uma neutralização dos conflitos. Com isso, a análise de Esposito lança uma luz inesperada na figura do sacerdote ascético, sinalizando para sua importância política na nossa modernidade. Acoplado à figura do médico como “salvador”, o sacerdote ascético é propriamente um “médico da alma”, cuja função é eliminar o sofrimento, depois que o sofredor identifica nele mesmo a causa do seu sofrimento, evitando a explosão dos afetos próprios ao ressentimento – inveja, vingança e ódio, por exemplo –, o que poria em perigo a própria existência da comunidade. Iríamos muito longe, uma vez que esse assunto não é o objetivo dessa fala, mas gostaria apenas de registrar que é justamente o modo de condução do rebanho por parte do sacerdote ascético, no sentido de neutralizar o sofrimento a partir de cuidados especiais com cada ovelha, que constitui

---

3 Todas as citações dos póstumos de Nietzsche são feitas a partir da edição alemã, organizada por Colli e Montinari, indicada nas referências.

segundo Foucault o “poder pastoral”, cujas estratégias serão como que laicizadas pelo Estado moderno.

Ao contrário, no sentido de Nietzsche, diz Esposito que “a política seria a modalidade originária em que o vivente é ou na qual o ser vive”. Essa dimensão política do bios afastaria Nietzsche de todas as Filosofias da vida e de todo vitalismo na sua versão contemporânea, com a qual se pretendeu identificá-lo. A dimensão política do bios se afastaria, em Nietzsche, de qualquer ideia de lei, de caráter, de destino, ou de qualquer coisa que previamente vive. Não há nada antes da vida.

Se a própria vida é vontade de poder, tal como Nietzsche afirma em uma passagem de *Além do bem e do mal*<sup>4</sup>, isso não significa, insistimos mais uma vez, a dimensão metafísica da vontade de poder tal como Heidegger a interpretou. Muito menos que a vida queira o poder como nas interpretações nazistas, ou que o poder capte, oriente, desenvolva uma vida puramente biológica. Para Esposito, isso quer dizer que a vida não conhece outros modos de ser que não seja a sua contínua potenciação. Nesse aspecto, essa é a minha interpretação, a leitura de Esposito é tributária daquela que Deleuze fez de Nietzsche, mediada por Espinosa, distinguindo entre “poder” (aplicável à dimensão negativa da biopolítica) e “potência” (aplicável a dimensão afirmativa da biopolítica). Esse é, portanto, o argumento fundamental de Esposito: entender que o conceito de vida em Nietzsche, definido por sua ilimitada potenciação, o que inclui o risco, o perigo, o conflito permanentes, que se opõe a toda ideia da política como uma mediação neutralizante.

Em quarto lugar, para se compreender o traço característico do que Nietzsche chamou de “grande política” é necessário compreender esse entrelaçamento indissolúvel entre vida, poder e potência. Entrelaçamento que é uma via de mão dupla, pois o vivente só é se potenciado internamente, uma vez que a potência não é inimaginável a não ser em termos de um organismo vivo. Aqui precisamente, estamos diante daquilo que Esposito chama de aspecto negativo da imunização, fonte da polêmica de Nietzsche contra a modernidade.

---

4 Na seção 13, do capítulo 1 (NIETZSCHE, 2017).

Esta seria, portanto, a negação formal, a forma negativa do próprio conteúdo vital. A modernidade atenta contra a vida. A modernidade desqualifica a vida. As instituições modernas desqualificam esse caráter potenciador da vida, as instituições modernas são entendidas aqui sempre como as instituições políticas, em especial aquelas que são consolidadas pelo liberalismo.

Nesse sentido, o que unifica a crítica de Nietzsche às categorias lógicas, estéticas e políticas, que constituem a nossa modernidade, é justamente a antinomia constitucional, constitutiva do querer assumir, conservar, desenvolver de imediato aquilo que Nietzsche chama de vida, através de uma série de mediações destinadas objetivamente a contradizê-la, porque justamente se é obrigado a negar o seu caráter de objetividade. Traduzindo essa passagem de Esposito, não apenas esta ou aquela instituição, mas as instituições no seu todo uma vez que separadas do poder da vida, da qual têm a incumbência de proteger e salvaguardar, se tornam tendencialmente destruidoras da vida.

Então esse é, digamos assim, o paradoxo do paradigma imunitário que é denunciado por Nietzsche: instituições que são construídas e constituídas para proteger e defender a vida, mas que na sua ação, na sua prática, no seu processo, se revertem no seu contrário. Em vez de proteger, defender e potenciar a vida, elas aniquilam, desqualificam a própria vida, a qual deveriam defender. Incapazes de proteger e salvaguardar a vida, as instituições políticas modernas, seja os partidos, o parlamento, o Estado, acabam assumindo uma posição política que exclui a biopolítica, ou seja, que provoca uma cisão entre o bios e a política. Ao despojar a política do seu bios, as mais elevadas instituições modernas acabam por despojar a vida do elemento político que lhes é inerente, ou ainda, da potência que a constitui. Nessa perspectiva, a crítica contundente de Nietzsche ao pensamento político moderno que revela o paradoxo do paradigma imunitário, faz com que Esposito considere Nietzsche como desempenhando um papel absolutamente fundamental na discussão que nós fazemos hoje sobre a biopolítica.

Para finalizar, vou citar então um aforismo da *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche se opõe a Spinoza. Esse aforismo mostra bem o que Esposito quer dizer. Diz Nietzsche:

querer conservar-se a si próprio é a expressão de um estado extremamente penoso, de uma limitação do verdadeiro e basilar instinto da vida que tende a uma expansão do poder e muitas vezes se põe mesmo em questão e sacrifica neste seu querer a autoconservação. O potenciamento de todo organismo vital, portanto, significa ultrapassar, transgredir, vencer limites e obstáculos, atravessar fronteiras. Assim nenhum freio inibitório, nenhuma imunização parece mais ser possível, pois a vida não evolui a partir de uma carência inicial, mas sim de um excesso.

Essa é uma ideia que Nietzsche tira do biólogo Wilhelm Roux, autor de um livro – *A luta das partes no organismo*, de 1881 – que Nietzsche lera com paixão. Não por acaso, Esposito se refere explicitamente nesse passo de sua argumentação ao artigo de Wolfgang Müller-Lauter acerca da leitura nietzschiana desse livro. Juntando a leitura de Muller-Lauter com suas próprias preocupações, Esposito destaca que se por um lado a vida domina e incorpora, por outro ela precisa desfazer-se continuamente de tudo. Ela precisa virar-se para fora de si, ela precisa dilapidar o excesso que produz e até mesmo, no limite, a si mesma. A imunização nessa perspectiva só pode ter um caminho, que é o da sua recondução à sua matriz biológica originária e, ao mesmo tempo, o reconhecer de sua capacidade de reconstruir criticamente sua potência.

Isso separa Nietzsche de todos os seus antecessores. Por isso, sua crítica devastadora das concepções de verdade, assim como das categorias lógicas da identidade, da causalidade, da não contradição, compreendidas agora como estruturas biológicas necessárias para facilitar a conservação. Esse mesmo raciocínio se estende às instituições jurídicas e políticas consideradas como grandes invólucros imunitários destinados a proteger a espécie humana do explosivo potencial implícito no seu instinto de afirmação incondicionada.

O caráter salvador da imunização, tão característico da Filosofia política da modernidade, conhece agora com Nietzsche a sua maior contestação, pois o preço a pagar pela imunização é muito alto, qual seja, o da inibição total e absoluta do novo e do criativo

das experiências comunitárias. Entretanto, a crítica de Nietzsche, diz Esposito, tem uma outra perspectiva que não é apenas a perspectiva de fazer a crítica da máquina hiper imunitária construída pelo pensamento moderno. Ora, Nietzsche vai então propor que ao invés de pensarmos apenas em bloquear e conter as forças da degeneração da vida, provocada pelas instituições políticas modernas, é necessário também enfatizar a necessidade da mobilização e do desencadeamento das energias. E nesse ponto, seguindo a interpretação de Deleuze, especialmente em Nietzsche e a filosofia, Esposito afirmará que a negatividade se transforma em afirmação. Dessa maneira, afirmação não quer dizer que haja uma imunização positiva como queria, por exemplo, Hobbes, ou ainda o resultado da negação da negação, no sentido hegeliano. A afirmação é, para Esposito, a libertação das forças positivas produzidas pela autossupressão da própria negação. Ou seja, para Nietzsche é necessário transformar essa perspectiva de degeneração da vida numa perspectiva de afirmação da vida.

E isso vai conduzir à grande consequência que Esposito tirou dessa leitura que ele faz de Nietzsche e do fato de tê-lo colocado no centro da discussão da biopolítica. Essa incomum conclusão de Esposito é de que em Nietzsche não encontramos apenas um diagnóstico de que a biopolítica é uma política contra a vida, nem de apenas fazer a crítica do paradoxo imunitário, mas é também a de abrir as perspectivas de uma biopolítica da vida. Não mais ou apenas uma biopolítica sobre a vida, mas uma biopolítica da vida. Para alcançar seus objetivos, Esposito não ignora, de modo algum, as implicações eugenistas e mesmo tanatológicas, que podemos depreender do pensamento de Nietzsche, de sua retórica incisiva contra os fracos e os degenerados em nome, por exemplo, de uma “sã aristocracia” e mesmo do seu racismo (ESPOSITO, 2010, p. 143-144). Mas, por outro lado, Esposito considera que há em Nietzsche uma outra via, uma outra perspectiva, que vai numa direção contrária. A diferença entre elas estaria no modo pelo qual Nietzsche compreende a decadência biológica, seja em termos de degeneração ou de niilismo passivo. Para ele, Nietzsche também vai se autocriticar, na medida em que a própria máquina “hiper imunitária”, que ele mesmo construiu contra os resultados debilitantes

da imunização moderna, começa a ser igual e severamente criticada e desconstruída. Em vez de apenas bloquear e conter as forças da degeneração, Nietzsche vai enfatizar a necessidade da mobilização e do desencadeamento das energias vitais.

Nessa perspectiva, a “afirmação” é aqui a “libertação das forças positivas produzidas pela autossupressão da própria negação. Quando a rejeição imunitária – aquilo que Nietzsche chama ‘reação’ – se faz tão intensa que ataca os próprios anticorpos que a suscitaram, a ruptura da velha forma torna-se inevitável” (ESPOSITO, 2010, p. 148). Para isso, entretanto, é necessário enfrentar os desafios que o léxico nietzschiano nos coloca, para que possamos ser capazes de perceber que é justamente em função da relação entre processos degenerativos e o surgimento do novo, entre degeneração e inovação, que se encontra o caminho de uma biopolítica da vida. Para legitimar sua posição, Esposito recorre a um aforismo do Primeiro Livro de *Humano, demasiado humano*:

“Justamente nesse ponto ferido e tornado débil é, por assim dizer, inoculada alguma coisa de novo para a comunidade: a sua força deve ser, no entanto, suficientemente grande, no fim das contas, para acolher no seu sangue e assimilar o que é novo. As naturezas degenerativas são de máxima importância, onde quer que deva acontecer um progresso.”

Desse modo, como vemos, a crítica de Nietzsche ao paradigma imunitário não significa que ele se afastou inteiramente deste, porque isso, de todo modo, nunca é possível, uma vez que a constituição da comunidade humana exige sempre e paralelamente a constituição de mecanismos de proteção e defesa. O que Nietzsche faz, daí o seu significado fundamental, é não apenas criticar a imunização que chegou até nós, uma vez que ela fracassou no seu intuito de proteção, mas também, e principalmente, aos olhos de Esposito, mostrar que se a degeneração é um processo que deve ser reconhecido como efetivamente existente, se faz necessário, a partir dessa mesma degeneração, subverter a direção da *décadence* e por meio da criação do novo,

afirmar incondicionalmente a potência da vida, mesmo que o sofrimento, a dor e a morte continuem inevitáveis.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua 1. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**. Biopolítica e Filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1976, vol. 1.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kristische Studienausgabe**. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além de bem e mal**. São Paulo: Companhia do Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, vol. 1.

# O IMPACTO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA SOBRE A SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL E A JUSTIÇA SOCIAL

*Hugh Lacey<sup>1</sup>*

## **O papel da ciência e da tecnologia nas crises do mundo da vida**

O mundo está ameaçado atualmente por uma diversidade de crises: mudanças climáticas – a destruição do meio ambiente associada ao aumento da injustiça social –, saúde – inclusive da pandemia do Covid-19 –, democracia, desigualdade, segurança alimentar, violência, valores, verdade e comunicação. As crises, separadas e juntamente, ameaçam solapar a possibilidade de um futuro mais ambientalmente sustentável e socialmente justo. Os desenvolvimentos da ciência e da tecnologia possibilitaram algumas das práticas que dentro da trajetória social, econômica e política, direcionadas pelos interesses do capital e do mercado, contribuíram significativamente para a origem e manutenção dessas crises. As tendências atuais da ciência e da tecnologia estão contribuindo para esse colapso.

É certo que a ciência e a tecnologia também podem desempenhar papéis essenciais nas respostas às crises, tais como: identificar as suas causas – inclusive identificando as causas que levaram a um conflito na própria ciência e tecnologia; discernir quais esforços precisam ser feitos a fim de reverter, mitigar, ou se adaptar às crises; informar as práticas de inovação e as tecnologias por elas incorporadas, com o intuito de determinar uma trajetória alternativa para as situações de crise, no sentido de ultrapassá-las, ao restabelecer e fortalecer a justiça social.

---

<sup>1</sup> Professor Emérito de Filosofia (Swarthmore College, Pensilvânia/EUA) e pesquisador da Associação Filosófica Scientiae Studia (São Paulo/Brasil).

Porém, diante das tendências atualmente predominantes da ciência e da tecnologia, torna-se muito difícil perceber e diagnosticar consideráveis aspectos de suas contribuições para as crises. Neste sentido, também é dificultoso reconhecermos todos os papéis que ciência e tecnologia devem desempenhar nos esforços para ultrapassar as crises e fortalecer a justiça social. Nesta fala quero explicar essa afirmação no contexto de uma discussão sobre alguns aspectos da crise das mudanças climáticas.

A introdução e o uso de objetos tecnocientíficos no mundo da vida ocasionaram transformações profundas das condições materiais das nossas vidas. Dentre essas transformações está a imensa quantidade de possibilidades que o uso desses objetos nos trazem, ao tornar nossas vidas cotidianas e produtivas envoltas em interações inúmeras e diversas com uma grande variedade de objetos tecnocientíficos. Há uma tendência de pressuposição, ao menos pelos mais privilegiados, de que o progresso econômico – e a resolução dos problemas vinculados ao sofrimento, saúde e pobreza – depende do progresso contínuo das inovações tecnocientíficas.

Essa narrativa do progresso – e da contribuição da ciência e da tecnologia para o progresso – é a narrativa dominante dos nossos tempos, frequentemente acompanhada por reivindicações da inseparabilidade do progresso tecnológico e econômico. Ela destaca os valores do progresso tecnológico, que incluem: o exercício de controle dos objetos materiais; o aumento da capacidade humana de exercer tal controle por meio da geração de inovações tecnocientíficas; a utilização das inovações tecnocientíficas, bem como a realização das possibilidades por elas abertas, em um número cada vez maior de domínios da vida humana e social, de tal modo que o ambiente social se organize progressivamente em vista da incorporação dos objetos tecnocientíficos e da rede material, econômica e social da qual seu funcionamento depende; o empreendimento da pesquisa tecnocientífica, desde que produza o conhecimento do tipo que pode informar a geração e funcionamento de inovações tecnocientíficas; a definição dos problemas humanos, sociais e ecológicos em termos que permitam soluções passíveis

de serem informadas a partir dos resultados da pesquisa tecnocientífica; e o estabelecimento e manutenção de condições – da rede tecnológica, inclusive –, modos de viver e trabalhar, que sejam necessários para a introdução no mundo da vida das inovações tecnocientíficas e para o seu funcionamento eficaz (LACEY, 2020)<sup>2</sup>.

É uma narrativa convincente, refletida na organização das práticas educacionais e da pesquisa da universidade contemporânea. Porém, é uma narrativa incompleta, em grande parte porque dá pouca atenção às transformações de todas as dimensões dos espaços sociais e ecológicos nos quais conduzimos nossas vidas. São estes espaços, sociais e ecológicos, que presenciam cada vez mais a penetração dos objetos tecnocientíficos em aspectos de nosso cotidiano e atividades produtivas. Esta talvez seja, em uma análise final, uma narrativa incoerente.

## **As pesquisas por áreas SDs**

O desenvolvimento e uso dos objetos tecnocientíficos são informados por conhecimentos científicos obtidos por meio das chamadas estratégias descontextualizadoras (SDs). SDs são os tipos de estratégias adotadas em pesquisas de áreas científicas bem estabelecidas, tais como a física, a química, a biologia molecular e a fisiologia. As SDs restringem as teorias e/ou hipóteses consideradas num projeto de pesquisa de modo que elas possam representar e explicar os fenômenos e os objetos investigados – e encapsular suas possibilidades. Essa restrição se dá pela referenciação dos fenômenos e objetos estudados em suas estruturas subjacentes, aos seus processos e interações de si e de seus componentes, bem como às leis que os governam. Deste modo, acabam dissociando os fenômenos de qualquer lugar que tenham em contextos ecológicos e/ou sociais e de ligação com valores; assim, essas teorias e/ou hipóteses não usam quaisquer categorias intencionais ou valorativas, como também não contém nenhum meio para representar as possibilidades abertas

---

2 LACEY, H. Os valores do progresso tecnocientífico e os pressupostos da sua sustentação. *Revista Dialectus*, 9, n. 17, 2020, p. 15-38.

aos fenômenos, em virtude dos seus lugares nos sistemas sociais e/ou ecológicos. Os dados empíricos relevantes, selecionados por essas áreas para avaliar as teorias e/ou hipóteses, incluem apenas dados quantitativos obtidos por meio de operações instrumentais e experimentais (LACEY; MARICONDA, 2014).<sup>3</sup>

A adoção das SDs e a sustentação dos valores do progresso tecnológico reforçam-se reciprocamente. O conhecimento obtido a partir das SDs é especialmente apropriado para informar o desenvolvimento e o funcionamento dos objetos tecnocientíficos, bem como para confirmar e explicar a eficácia dos seus usos na produção dos efeitos pretendidos e desejados. A eficácia na produção dos efeitos pretendidos, confirmada e explicada em pesquisa pelas SDs, geralmente indispensável para que a introdução de uma inovação tecnocientífica no mundo da vida seja considerada dotada de valor social, ou legitimidade, acompanha um pressuposto. Este se encontra no fato de que os usos de objetos tecnocientíficos tendem a produzir os benefícios desejados.

Todavia, no que diz respeito ao valor social de determinada inovação, este pressuposto não é suficiente, pois o valor social de um objeto tecnocientífico também depende dos seguintes aspectos: aceitabilidade social da distribuição dos seus benefícios; segurança de seus usos, isto é, que tais objetos tecnocientíficos não ocasionem riscos sérios para seres humanos, meio ambiente e sociedade; a disponibilidade de alternativas; e a comparação dos benefícios e riscos da inovação e em relação a suas alternativas possíveis.

Note-se que para fazermos juízos sobre segurança e riscos no uso de objetos tecnocientíficos, precisamos atentar para um ponto importante. O fato de que o uso eficaz dos objetos tecnocientíficos produzem os efeitos – benefícios – pretendidos e desejados; e, ao mesmo tempo, ocasionam efeitos colaterais não pretendidos e, frequentemente, não previstos ou não previsíveis. Alguns desses efeitos são prejudiciais

---

3 LACEY, H.; MARICONDA, P.R. O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 4, 2014, p. 643-668.

LACEY, H. Os valores do progresso tecnocientífico e os pressupostos da sua sustentação. *Revista Dialectus*, 9, n. 17, 2020, p. 15-38.

para os seres humanos, para os arranjos sociais, para o meio ambiente, para os sistemas ecológicos locais; como também para a atmosfera e o sistema ecológico mundial como um todo.

Todavia, a narrativa do progresso, normalmente, presume que: (i) a introdução de uma inovação tecnocientífica no mundo da vida trará benefícios para a humanidade como um todo; desde que dadas as condições em que esta inovação tenha passado pelas análises de segurança/risco e seja utilizada de acordo com as regulações a ela impostas, sendo ambos estes momentos informados pelo conhecimento científico. Este conhecimento científico usualmente é identificado como obtido em pesquisa de tipo SD. Ele, também, presume que o impacto de quaisquer efeitos colaterais prejudiciais, que eventualmente ocorram no uso da inovação, pode ser minimizado à luz de conhecimentos obtidos a partir de mais pesquisa SD. Além disso, a disponibilidade possível de alternativas, que seriam informadas pelos resultados da pesquisa SD, pode ser também tratada na pesquisa SD – e tende-se a assumir que tais alternativas são as únicas alternativas informadas cientificamente disponíveis. Neste sentido, (ii) não existem possibilidades realizáveis que não sejam informadas nos seus fundamentos por conhecimento obtido a partir das SDs, nenhuma possibilidade aventada, disputável, fica fora da trajetória do progresso tecnológico – salvo não sejam informadas em seus fundamentos por conhecimentos obtidos a partir das SDs. Por fim, (iii) o progresso tecnológico é indispensável para o progresso econômico e para a resolução dos problemas envolvendo sofrimento, saúde e pobreza, possuindo, dessa maneira, valor universal.

Neste ponto, levantamos dúvidas acerca da coerência da narrativa do progresso, pois:

- As reivindicações (i), (ii) e (iii) não são resultados confirmados em pesquisa SD, isto é, não são reivindicações formuladas com a utilização de categorias admissíveis nas investigações de teorias/hipóteses sob o registro SD. Por exemplo, os termos benefícios, sofrimento, saúde, pobreza, dentre outros, são todos categorias impregnadas de valores que não estão entre as categorias utilizadas em SD;

- A narrativa do progresso não se refere ao fato de que os objetos tecnocientíficos são objetos de diversos tipos (LACEY, 2020a)<sup>4</sup>;
- A narrativa do progresso abstrai os objetos tecnocientíficos dos seus papéis em sistemas ecológicos, culturais e socioeconômicos;
- Os objetos tecnocientíficos são representados apenas como objetos físicos, químicos e biológicos, cuja gênese é resultado de intervenções técnicas, experimentais e instrumentais, realizadas no decorrer das pesquisas SD; o funcionamento e o uso desses objetos é bem entendido a partir das condições de funcionamento e uso pretendidos. Entretanto, quando utilizado no mundo da vida, um objeto tecnocientífico é, também, ecológico, cultural e socioeconômico;
- Para cada tipo de objeto tecnocientífico existente há mecanismos causais específicos, cuja operação – quando desencadeada em seu uso no mundo da vida – pode ocasionar riscos, efeitos possivelmente prejudiciais, para seres humanos, arranjos sociais e meio ambiente.

As SDs, ainda, não permitem a investigação adequada dos seguintes aspectos:

- Alguns tipos específicos de riscos no uso de objetos tecnocientíficos; como, por exemplo, os riscos ocasionados por mecanismos socioeconômicos ou por mecanismos vinculados ao uso de insumos tóxicos para seu funcionamento eficaz, como no caso dos transgênicos;
- A existência de alternativas possíveis que não concedam os papéis principais ao uso de objetos tecnocientíficos; que poderiam levar a benefícios ainda maiores ou a melhores soluções para problemas vinculados a sofrimento, saúde e pobreza.

---

4 LACEY, H. The many kinds of objects that technoscientific objects are. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy*, 21 (1), jan/apr, 2020a, p. 14-23.

LACEY, H.; MARICONDA, P.R. O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 4, 2014, p. 643-668.

LACEY, H. Os valores do progresso tecnocientífico e os pressupostos da sua sustentação. *Revista Dialectus*, 9, n. 17, 2020, p. 15-38.

Para a narrativa do progresso, introduzir um objeto tecnocientífico no mundo da vida é primariamente uma atividade intencional, isto é, uma atividade com pretensão de realizar certos fins desejados. Outras consequências dessas introduções são consideradas relativamente não importantes diante dos benefícios esperados com os efeitos pretendidos, são relegadas à categoria de efeitos colaterais. A narrativa do progresso não considera que seja necessário o engajamento em programas de pesquisa contínua de antecipação desses possíveis efeitos. Por meio dessas pesquisas, os efeitos colaterais da introdução de inovações tecnocientíficas poderiam ser antecipados até o maior grau possível, bem como identificadas medidas de precaução que poderiam minimizar o impacto dos efeitos colaterais prejudiciais (LACEY, 2019)<sup>5</sup>. De fato, o impacto sistêmico e de longo prazo desses efeitos colaterais no mundo da vida poderia ser um campo vasto de pesquisa.

Em relação a sua utilização, usar um objeto tecnocientífico no mundo da vida não é apenas uma atividade intencional. É, também, um evento material complexo – ou sequência de tais eventos –, o qual envolve interações de objetos, cada qual de diversos tipos. Por exemplo:

- a) Um produto de pesquisa SD;
- b) Um objeto socioeconômico – tal como uma mercadoria;
- c) Um objeto cujo uso eficaz depende de um ambiente no qual certas condições precisam ser estabelecidas. O atendimento dessas condições envolve intervenções nos espaços ecológicos e/ou sociais dentro dos quais as inovações serão introduzidas. Também é necessário sabermos se essas intervenções terão efeitos ecológicos/sociais abrangentes sobre esses ou outros espaços, como, por exemplo, nos casos de terras das quais será extraída matéria-prima (petróleo, minério de ferro etc.) ou que serão transformadas em propriedade privada.

---

5 LACEY, H. Adoção de medidas de precaução diante dos riscos no uso das inovações tecnocientíficas. *Estudos Avançados*, 33, n. 95, 2019, p. 245-257.

LACEY, H. The many kinds of objects that technoscientific objects are. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy*, 21 (1), jan/apr, 2020a, p. 14-23.

LACEY, H.; MARICONDA, P.R. O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 4, 2014, p. 643-668.

LACEY, H. Os valores do progresso tecnocientífico e os pressupostos da sua sustentação. *Revista Dialectus*, 9, n. 17, 2020, p. 15-38.

Os objetos tecnocientíficos, enquanto objetos implicados em eventos materiais complexos no mundo da vida, são enredados em uma rede causal multifacetada, em que há diversos tipos de interações sistêmicas: ecológicas, sociais, econômicas, industriais, atmosféricas, biosféricas, geológicas, hidrológicas, climáticas. Os tipos de objetos envolvidos no evento e os efeitos de seus usos refletem essa multiplicidade e variedade. Neste sentido, é imperioso que separemos os efeitos pretendidos dos efeitos colaterais; pois seria irresponsável agir como se – *ceteris paribus* – somente os efeitos pretendidos fossem relevantes para a avaliação dos usos dos objetos tecnocientíficos. Sem essa separação, entre efeitos pretendidos e colaterais, estaríamos deixando de procurar antecipar o amplo alcance das consequências potenciais de atividades intencionais. Sem o reconhecimento de que a forma de agir é informada por presunções acerca dos efeitos colaterais – (i), (ii) e (iii) –, que não foram submetidas a escrutínio empírico relevante, ficamos obnubilados diante das consequências prejudiciais possíveis de efeitos colaterais – especialmente quanto aos efeitos que se multiplicam em longo prazo, em razão da interação sistêmica das variadas práticas utilizadas na trajetória do progresso tecnológico.

A narrativa do progresso encoraja essa separação artificial entre efeitos pretendidos e colaterais. No entanto, essa narrativa só passou a chamar a atenção de partes significativas da comunidade muito recentemente, quando se fez impossível ignorar que várias práticas humanas, típicas da trajetória do progresso, estão entre as principais responsáveis causais da intensificação do aquecimento global e das mudanças climáticas. Dessa maneira, essa narrativa se tornou uma ameaça sempre mais grave para a sustentabilidade ambiental e para a justiça social. Consequentemente, pouca pesquisa científica foi conduzida no sentido de gerar um entendimento melhor a respeito dos usos de objetos tecnocientíficos, considerados enquanto eventos materiais complexos no mundo da vida – em todas as suas dimensões, e não apenas com relação aos seus efeitos pretendidos.

Por conseguinte, essa separação artificial se deriva, em grande parte, da maneira que a pesquisa científica é interpretada junto da narrativa: isto é, pesquisa científica é a pesquisa conduzida sob SDs.

Nesta interpretação, ao menos dadas as variantes de SDs atualmente disponíveis, é impossível investigar cientificamente aspectos abrangentes no uso de objetos tecnocientíficos, considerados enquanto eventos materiais complexos no mundo da vida. Sob esta interpretação, também não é possível representarmos as possibilidades abertas pelos fenômenos, em virtude de seus lugares em sistemas ecológicos e/ou sociais. Portanto, a evidência científica necessária para refutação ou confirmação das presunções da narrativa – (i), (ii) e (iii) – não pode ser obtida. Todavia, as afirmações (i), (ii) e (iii) são endossadas porque servem para racionalizar o compromisso com a trajetória atual do progresso tecnológico; isto é, são endossadas por razões ideológicas e não enquanto reivindicações sujeitas ao escrutínio científico. Não há razões para pensarmos que ciência e tecnologia, interpretadas desta maneira, poderiam contribuir sobremaneira para programas desenvolvidos em resposta às crises.

### **Alternativa à narrativa do progresso: as SCs**

A interpretação a que nos referimos anteriormente esteve presente durante toda a tradição da ciência moderna, embora de maneira silenciosa, não vinculando a pesquisa científica tão fortemente à adoção das SDs. Ela foi aceita, especialmente, entre filósofos empiristas que defenderam as credenciais científicas das ciências sociais e da psicologia, a irredutibilidade dos sistemas ecológicos e sociais, e as perspectivas holísticas de mundo.

A ciência pode ser conduzida sob uma diversidade de estratégias – como a pesquisa multiestratégica – para além das SDs, as estratégias sensíveis ao contexto podem ser adotadas nas pesquisas científicas SCs. Isto é, os fenômenos podem ser investigados sem uma dissociação de seus lugares em contextos ecológicos e sociais, assim como as possibilidades atreladas a eles em virtude de seus lugares nos sistemas ecológicos e/ou sociais. Nesta direção, é permitida a utilização de categorias ecológicas, humanas, sociais, biosféricas etc., bem como os dados empíricos podem ser qualitativos e/ou envolver interpretações dos fenômenos naturais e humanos em seus contextos ecológicos e/ou sociais.

Dessa maneira, a pesquisa científica pode, também, ser interpretada como a investigação empírica sistemática na qual as estratégias adotadas em um projeto de pesquisa devem ser apropriadas à luz das características dos fenômenos em investigação. Esse expediente é válido, ainda, para a avaliação de resultados dos dados empíricos e dos critérios de avaliação cognitiva (epistêmica) que são compartilhados por todas as estratégias, inclusive SDs.

Não queremos passar a impressão de que há uma divisão nítida entre SDs e SCs. Em ciência do clima, por exemplo, são adotados tipos sofisticados de SDs para investigar as interações sistêmicas complexas entre atividades humanas, fenômenos ecológicos, geológicos, hidrológicos e variações atmosféricas. As SDs do clima fazem uso dos avanços das teorias matemáticas da complexidade e da crescente capacidade de modelagem computacional, como meios auxiliares, para prever eventos futuros – ou ao menos antecipar suas possibilidades de ocorrência. Elas também fazem uso de dispositivos tecnológicos, como a fotografia via satélite, para coletar dados empíricos relevantes de uma diversidade abrangente de fenômenos e suas mudanças ao longo do tempo, com o auxílio de supercomputadores para o processamento desses dados. A versatilidade das SDs não deve ser subestimada.

As SDs adotadas em pesquisas de ciência do clima permitem que várias hipóteses sobre causas e consequências do aquecimento global e das mudanças climáticas sejam endossadas com alto grau de confiabilidade. Desta maneira, criam-se possibilidades de identificação de possíveis providências a serem tomadas no intuito de reversão, mitigação e, quando necessário, adaptação em relação ao aquecimento global e as mudanças climáticas. Assim, através das SDs climáticas é possível calcularmos as probabilidades de ocorrências de catástrofes irreversíveis, no sentido de evitá-las. O desenvolvimento e implementação das tecnologias verdes é urgente e notório.

Todavia, ainda não é possível investigarmos, por meio das SDs climáticas: (\*) as motivações, os valores humanos e as organizações sociais que estão entre as fontes causais do aquecimento global, bem como as condições necessárias para sua eficácia; (\*\*) as carências de justiça

do mundo da vida atual; e (\*\*\*) o impacto potencial sobre a justiça social dos diversos meios possíveis de providência para redução da intensidade de gases do efeito estufa na atmosfera.

Sem negar a importância das pesquisas SDs necessárias para as inovações das tecnologias verdes, precisamos ressaltar a importância das SCs necessárias para essas investigações. Pois, por meio das SCs é possível investigarmos as contribuições da ciência e da tecnologia nas respostas às mudanças climáticas. Vale ressaltarmos que se as tecnologias verdes forem desenvolvidas dentro da trajetória do progresso tecnológico – direcionada pelos interesses do capital e do mercado – não há garantias de que elas não irão contribuir para a intensificação da injustiça social. As tecnologias verdes podem trazer efeitos contrários aos desejados, por exemplo: continuar a destruir ecossistemas, em particular dos povos indígenas; ocasionar efeitos colaterais na extração de matérias primas raras, para confecção de baterias, fontes de energia para seu funcionamento; ou, ainda, acarretar mudanças sociais para acomodação dessas tecnologias, como desemprego – pela substituição de mão de obra humana – e distribuição desigual de recursos – com aumento da desigualdade social de dos níveis de pobreza.

## **Conclusão**

Sem dúvida, o desenvolvimento e a implementação das tecnologias verdes deve ser parte de qualquer resposta séria às mudanças climáticas. Entretanto, para evitarmos as possíveis consequências negativas mencionadas anteriormente, importa termos o compromisso de introduzir programas para gerar uma trajetória alternativa. Programas como o da tecnologia social ou o do Green New Deal, como exemplos de geração de uma trajetória alternativa, defendem maneiras para o manejo das crises que não apenas reduziriam os gases do efeito estufa na atmosfera, mas também fortaleceriam a sustentabilidade ambiental e a justiça social. As SCs são necessárias para as pesquisas poderiam produzir o conhecimento necessitado para informar a geração de alternativas deste tipo.

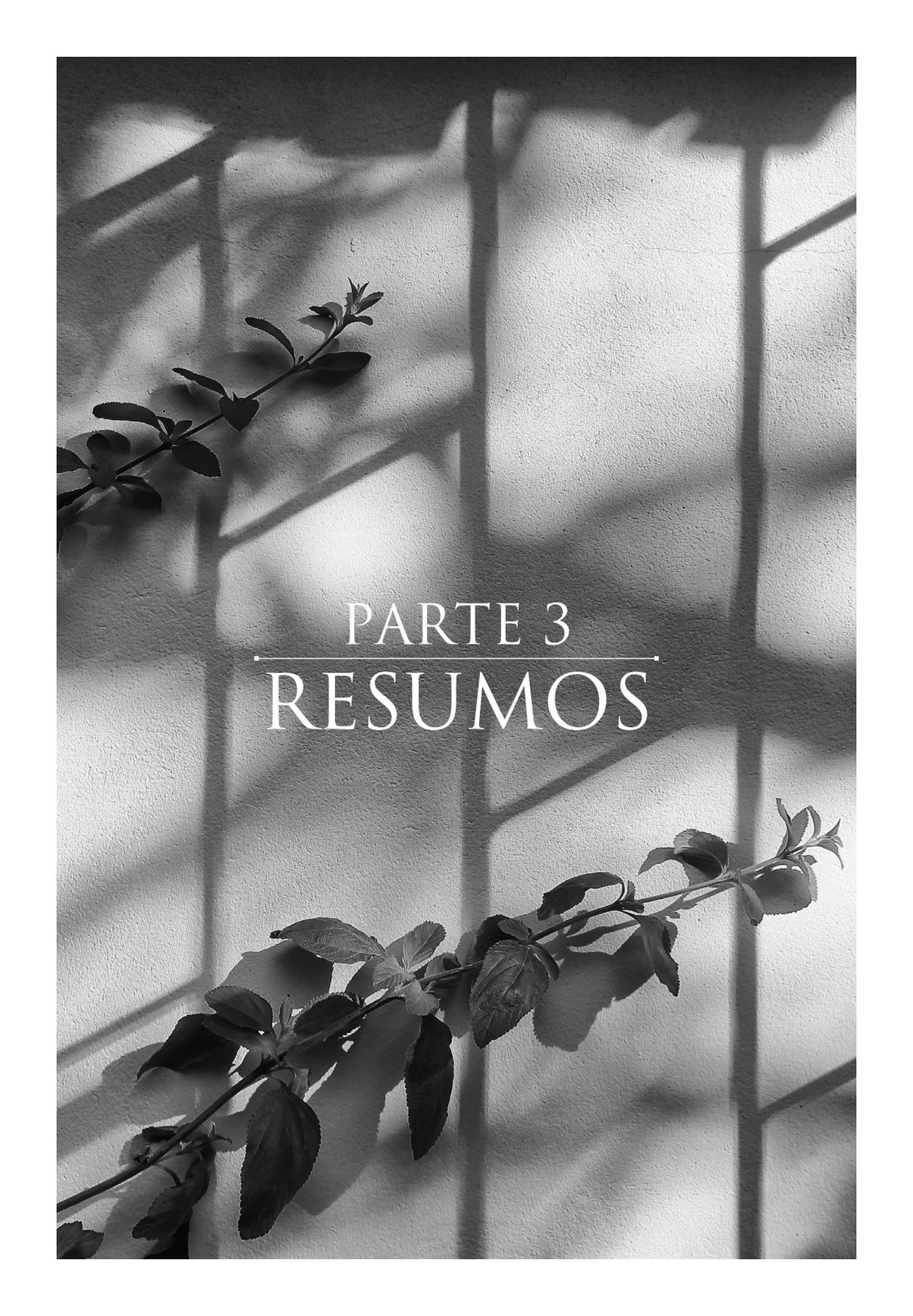
## Referências

LACEY, H. Adoção de medidas de precaução diante dos riscos no uso das inovações tecnocientíficas. **Estudos Avançados**, 33, n. 95, 2019, p. 245-257.

LACEY, H. The many kinds of objects that technoscientific objects are. **Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy**, 21 (1), jan/apr, 2020a, p. 14-23.

LACEY, H.; MARICONDA, P.R. O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores. **Scientiae Studia**, v. 12, n. 4, 2014, p. 643-668.

LACEY, H. Os valores do progresso tecnocientífico e os pressupostos da sua sustentação. **Revista Dialectus**, 9, n. 17, 2020, p. 15-38.

A black and white photograph of a wall with shadows from a window frame and a plant branch. The shadows are cast in a grid pattern, suggesting a window with a grid. A plant branch with leaves is visible in the lower right corner, and another branch is visible in the upper left corner. The text "PARTE 3" is centered above a horizontal line, and "RESUMOS" is centered below the line.

PARTE 3  

---

RESUMOS

# PRINCÍPIOS DA ÉTICA AMBIENTAL E MUDANÇAS CLIMÁTICAS

*Milene Consenso Tonetto*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*milene.consenso.tonetto@ufsc.br*

Em dezembro de 2015, a Conferência do Clima da ONU (COP 21) aprovou o Acordo de Paris que visa manter o aumento da temperatura média global em bem menos de 2° C acima dos níveis pré-industriais (ONU, 2015, Art. 2). Os líderes reunidos em Paris concordaram com o objetivo geral de limitar o aquecimento global, mas há divergências sobre *quem* deve ser responsável pelos gastos e compromissos necessários para reduzir as emissões. A busca pela redução de custos na produção industrial tem levado os países ricos a terceirizar as emissões de gases de efeito estufa (GEE) para os países em desenvolvimento. Países como Brasil e Índia estão queimando combustíveis fósseis para produzir bens para as economias americana, europeia, chinesa e outras, e não apenas para consumo doméstico. No caso do Brasil, a Floresta Amazônica, que desempenha um papel crucial na mitigação das mudanças climáticas, está ameaçada pelo desmatamento principalmente para a pecuária e a produção de soja. Diante disso, pode-se perguntar: em que medida os consumidores e empresas que compram carne bovina e soja brasileira são responsáveis por atuar no combate às mudanças climáticas? A terceirização da produção deve reduzir a responsabilidade dos países ricos sobre os impactos ambientais de seus hábitos de consumo? Ou poderíamos coagir indivíduos e comunidades a limitar suas emissões mesmo que isso exija uma redução nos padrões de vida nos países ricos e impeça o desenvolvimento dos países pobres? Como desenvolver um modelo justo para reconhecer os beneficiários atuais e históricos e não atrapalhar o desenvolvimento daqueles que menos se beneficiaram? As discussões filosóficas sobre a ética do clima têm diferenciado duas questões principais sobre responsabilidades e distribuição equitativa, a saber: quais princípios devem orientar uma distribuição equitativa da capacidade de emitir gases de efeito estufa? Quem deve assumir os encargos das mudanças climáticas, ou seja, quem deve pagar pela mitigação, adaptação e compensação necessárias? (CANEX, 2015, p. 373). A vinculação entre essas

questões leva ao *problema central* a ser investigado nesta apresentação, a saber, as mudanças climáticas têm efeitos nocivos que aumentam os problemas relacionados às desigualdades econômicas e justiça social, pois trazem consequências negativas principalmente aos mais desfavorecidos. Dados do relatório *As desigualdades extremas das emissões de carbono*, da Oxfam (2015), mostram que a metade da população mais pobre do mundo será a mais ameaçada pelas tempestades, secas e outros eventos catastróficos provocados pela mudança do clima. Todavia, ela é a responsável por apenas 10% das emissões de carbono. Os 10% dos países mais ricos produzem metade das emissões mundiais (OXFAM, 2015, p. 1). O objetivo central da apresentação é defender que um modelo justo de distribuição deverá reconhecer a contribuição histórica das emissões para as mudanças climáticas, os beneficiários atuais das emissões de GEE, a capacidade de pagar os encargos e não impedir o desenvolvimento sustentável daqueles que pouco se beneficiaram com as emissões.

**Palavras-chave:** Ética ambiental. Mudanças climáticas. Justiça global. Direitos humanos.

## Referências

CANEY, S. Climate Change and the Duties of the Advantaged. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, vol. 13, 2010, p. 203-228.

GARDINER, S. M. **A perfect moral storm**: the ethical tragedy of climate change. New York: Oxford University Press, 2011.

SHUE, H. Subsistence Emissions and Luxury Emissions. *In: Climate Justice: Vulnerability and Protection*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 46-67.

# CONSIDERAÇÕES BIOÉTICAS ACERCA DAS APLICAÇÕES AMBIENTAIS DA EDIÇÃO GENÉTICA E A CRIAÇÃO DE ORGANISMOS GENETICAMENTE MODIFICADOS

*Rafael Nogueira Furtado*  
*Universidade Nove de Julho*  
*rnfurtado@yahoo.com.br*

Este trabalho discute as implicações bioéticas da edição genética, tendo em vista suas aplicações ambientais e a criação de organismos geneticamente modificados. Fenômenos observados hoje, como o esgotamento de recursos naturais, extinções em massa, o aumento de desastres climáticos, evidenciam o impacto negativo do desenvolvimento humano não sustentável. Se, por um lado, renunciar à civilização tecnológica não é factível, por outro, a aplicação adequada da biotecnologia pode tornar-se parte da solução para os problemas ecológicos contemporâneos. A edição genética, ao intervir sobre o DNA de seres vivos, tem a capacidade de produzir efeitos em escala macroambiental. Um exemplo das possibilidades trazidas por essa tecnologia consiste na otimização do mecanismo chamado gene drive (indução genética) (CARROLL & CHARO, 2015). O mecanismo vale-se dos princípios biológicos de seleção natural e competitividade entre genes. Por meio dele, organismos geneticamente modificados são lançados na natureza, a fim de disseminarem determinada variação genética, prevalecendo sobre os espécimes anteriormente presentes no meio. O mecanismo mostra-se útil ao combate de mosquitos vetores da dengue, zika e malária, ao substituírem-nos por mosquitos inofensivos. Em contrapartida, a edição genética é capaz de salvaguardar animais em risco de extinção. Observa-se atualmente uma redução importante na população mundial de abelhas, ameaçando a flora do planeta, em virtude da função destes animais como polinizadores naturais. Acredita-se que a redução, entre outros fatores, seja causada por parasitas e doenças. Em decorrência, pesquisadores buscam identificar e promover genes que tornem as abelhas menos vulneráveis ao adoecimento. A edição genética realiza modificações no genoma ao permitir: a inativação de genes endógenos; a correção de apenas uma cópia do gene presente em determinado par de alelos; a inserção mais eficaz de genes externos no DNA (CARROLL & CHARO, 2015). Todavia, esta intervenção suscita dilemas de ordem ética. Estes dilemas referem-se

aos efeitos da técnica para gerações futuras, à sua segurança e eficácia, e à possibilidade de contenção de efeitos *off-target* em escala macroambiental. Tais riscos e dilemas igualmente perpassam a criação de organismos geneticamente modificados. O crescimento populacional, somado a mudanças climáticas, afeta a produção de alimentos, a qual se mostra insuficiente para atender às necessidades globais de subsistência. Diante desse cenário, técnicas de edição genética revelam-se potenciais aliadas das atividades agrícola e pecuária. Vegetais geneticamente modificados têm sido criados para consumo humano, desde 1994, quando a FDA aprovou a comercialização do primeiro alimento transgênico, o tomate FLAVR SAVR (BRUENING & LYONS, 2000). Até os dias atuais, outros produtos diversos como milho, soja e frutas foram desenvolvidos, agregados de maior valor nutritivo e resistência elevada a pestes (PHILLIPS, 2008). Cumpre, portanto, refletir sobre as implicações éticas da edição genética, de modo que a aplicação da biotecnologia se dê de forma sustentável e em benefício da sociedade.

**Palavras-chave:** Bioética. Edição genética. Meio ambiente. Organismos geneticamente modificados. Contenção de riscos.

## Referências

BRUENING, G.; LYONS, J.M. The case of the FLAVR SAVR tomato. **California Agriculture**, v. 54, n. 4, p. 6-7, 2000.

CARROLL, D.; CHARO, R.A. The societal opportunities and challenges of genome editing. **Genome Biology**, v. 16, n. 242, p. 1-9, 2015.

PHILLIPS, T. Genetically modified organisms: transgenic crops and recombinant DNA technology. **Nature Education**, v. 1, n. 1, p. 213-218, 2008.

# NÓS PARA A LIBERTAÇÃO ANIMAL

*Ricardo de Oliveira Pires  
Universidade de Caxias do Sul  
opiresricardo@gmail.com*

O título parte de um duplo sentido e esse será o problema a ser tratado no presente artigo. Por um lado, implica em uma necessária aliança entre as pessoas, então como pronome pessoal, que seja capaz de mudar a triste realidade de nossa relação para com os animais. Por outro lado, diz dos nós que nos prendem e que nos fazem negar o sofrimento infligido a estes. A linguagem tem esse duplo efeito de cerzir nossa moral, construindo e elidindo suas antagonias. Haveria aí, em exemplo aos operadores lógicos, uma união disjunta em que a vida de um seria condição da morte do outro? Como *selfies* com a morte no ‘novo normal’? E o olhar do animal, denunciando o colonialismo de nossas incessantes tentativas de a tudo nomear, nos desnudaria? Logo, partindo desse contexto, buscaremos analisar os pontos cegos que perfazem as fronteiras entre o homem e o animal em um relacionamento problemático a ambos. Mas onde, precisamente, situaremos essa fronteira conflituosa? Segundo apontam alguns ativistas, a grande barreira a ser removida, no que tange à exploração animal, seria o sistema capitalista em sua relação de objetos. Por outro lado, Singer (2010) remonta a problemática da relação homem – animal desde o período grego, reforçando o agravo que o cristianismo, em seus desdobramentos iluministas, trouxe aos animais. Portanto, buscando compor esses dois referenciais, que talvez digam dos lados da mesma moeda – os objetos e os deuses – propomos situar as fronteiras entre homens e animais no campo da linguagem. Real (R), simbólico (S) e imaginário (I) seriam os campos que, enodados, diriam das três formas através das quais teríamos nosso mundo apreendido. Mas quais as implicações deste enodamento (RSI) do nó borromeano e o quanto ele se faz desde o corpo do animal? Também, o quanto que esses registros, ressaltando as devidas complexidades, poderiam ou não também ser encontrados em animais, reforçando nosso dever moral para com eles? E se vivemos como hologramas, presos a conceitos identitários tal como Ulisses, no texto de Kafka,

preso ao mastro da embarcação, nem todas as formas de lidar com as fronteiras de nosso silêncio são éticas.

**Palavras-chave:** Ética animal. Psicanálise. Topologia.

## **Referências**

DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LATOUR, B. **Diante de Gaia**: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

SINGER, P. **Libertação animal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

# METAPRINCÍPIO ÉTICO AMBIENTAL: REFLEXÕES À LUZ DE UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL DESDE EL SUR SOBRE UM VIVER ÉTICO AMBIENTAL QUE EMERGE DO CUIDADO DO OUTRO

*Vanessa dos Santos Moura*  
*Universidade Federal do Rio Grande*  
*vanessamoura@yahoo.com.br*

O presente resumo apresenta resultados parciais de uma pesquisa (qualitativa) de doutoramento, situada no campo da Educação Ambiental e que dialoga com a Filosofia e o Direito. Propõe-se a contribuir para a construção do conceito de Metaprincípio Ético Ambiental – um conceito que se pretende universal porque a crise ambiental é planetária e reconhece-se a necessidade de que o Cuidado do meio ambiente precisa ser levado a efeito em âmbito global, mas que é pensado *desde el Sur* porque sabe-se que o universalismo é permeado por extrapolações e opacificações que almejam albergar realidades (ambientais, étnico-culturais, políticas, econômicas, sociais) distintas e que acabam por violentar simbioses (ecossistemas, populações locais, atividades tradicionais etc.) que existem há muito na relação com o meio ambiente. A discussão diz respeito à estruturação do conceito a partir de uma concepção de ética que se sintonizasse com a Política Nacional de Educação Ambiental (Lei nº 9.795/1999), que traz em seus princípios básicos e objetivos fundamentais uma orientação ao cuidado do meio ambiente. Perquiriu-se uma noção de ética que tivesse como princípio o cuidado do Outro. Embora não tenha desenvolvido em seus escritos uma concepção de ética propriamente dita, encontrou-se amparo em Hans-Georg Gadamer. A Hermenêutica Filosófica gadameriana desenvolve-se no âmbito da práxis na medida em que todo o compreender é um acontecimento de compreensão-interpretação-aplicação-compreensão. A compreensão, em Gadamer, para além de uma questão epistemológica, é uma questão ética; a busca por conhecimento, por ser disposição natural do ser humano, é um fenômeno moral. A problematização do tema da Ética deu-se por meio do desvelamento da tradição que conforma o conceito de Ética Ambiental, concepção esta que é o grande eixo *suleador* – conforme Paulo Freire – da investigação. O ponto

de partida da perquirição foi a eleição, no pós-Segunda Guerra, da Dignidade da Pessoa Humana como o elemento transversalizador dos documentos internacionais de direitos humanos. Sua acolhida como Metaprincípio pela Constituição Federal de 1988 teve e tem implicações na tutela ambiental. Isso porque tal conceito, adotado e consolidado no constitucionalismo moderno, é de matriz kantiana. Para Kant, a Dignidade é o valor de que se reveste tudo aquilo que não é passível de ser atribuído um preço, isto é, não é passível de ser substituído por um equivalente. Daí que somente os seres humanos são dotados de Dignidade. O meio ambiente não recebe o mesmo tratamento de quem tem Dignidade; em lhe faltando o atributo da razão, seu agir não é revestido de moralidade – por isso há uma exclusão dos seres não humanos da comunidade moral. Tal leitura dualista submete o ambiente a uma lógica antropocêntrica de propriedade e dominação. É essa leitura que levou à crise ambiental atual. Por entender que sua doutrina não permite uma transversalização do direito do Outro que não seja um igual (sujeito revestido de Dignidade), perscrutaram-se teorias que estivessem abertas à percepção do ambiente fora dum antropocentrismo patrimonialista. Que, ao revés de Kant, colocassem o ser humano e o meio ambiente em posição de simetria. A pesquisa encontrou em Gadamer um movimento de abertura ontoepistemológica.

**Palavras-chave:** Cuidado do outro. Educação ambiental. Hermenêutica filosófica. Metaprincípio ético ambiental.

## Referências

ADAMS, T. Sulear. *In*: STRECK, D.R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J.J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 15. Ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GRÜN, M. **Em busca da dimensão ética da Educação Ambiental**. Campinas, SP: Papyrus, 2007.

# O EROS COMO QUARTA POSSIBILIDADE DE ACUSAÇÃO CONTRA HELENA – ACRÉSCIMO CONCEITUAL OU UNIFICAÇÃO DE TESES?

*Vicente Thiago Freire Brazil*  
*Universidade Estadual do Ceará*  
*vicente.brazil@uece.br*

Na segunda parte do §15 de seu “Elogio de Helena”, Górgias propõe-se a analisar aquilo que ele apresenta como “a quarta causa da acusação” contra a rainha espartana. Surgem, todavia, alguns questionamentos pertinentes a esta nova possibilidade de acusação: por que esta hipótese não é enunciada no início do texto (§6º) como as demais? Quais os motivos que levaram o sofista a apresentar esta quarta acusação apenas depois de sua longa explanação sobre o poder do discurso? Tradicionalmente este quarto argumento é analisado como um reforço à defesa da imputabilidade da rainha espartana, sendo considerado uma estratégia de defesa introduzida tardiamente. No máximo, discute-se a postura de Helena com relação a esta acusação, se ela é uma vítima passiva da sedutora divindade ou se sua escolha por seguir o amor a enredou num fluxo inevitável de consequências – por esta segunda perspectiva, ainda que apenas inicialmente, Helena teria uma participação ativa nos acontecimentos. O presente trabalho dispõe-se a apresentar alternativas para responder algumas das indagações acima constituídas, as quais, defende-se, auxiliarão a advogar a tese de que o quarto argumento apresentado por Górgias, seria, na verdade, um arremate final que visa construir uma união simultânea das três acusações anteriormente discutidas. Ao que tudo indica, partindo do pressuposto de que as três primeiras hipóteses podem ser razoavelmente articuladas simultaneamente, a quarta e tardia suposição que Górgias apresenta a partir do §15 – “Helena foi tomada pelo amor” – deve ser compreendida como o resultado da união das três teses iniciais. O amor (*Eros/eros*) seria assim o resultado mais evidente da união entre os poderes divinos, o uso da força/violência e a sedução discursiva. Deste modo, tem-se quatro possibilidades de desimputação de Helena, que podem ser analisadas isoladamente – ação que Górgias realiza entre os parágrafos §6º e §19; entretanto, como propõe-se na presente investigação, as quatro incriminações podem ser unificadas por meio da persuasão, elemento imprescindível no conjunto do pensamento gorgiano

e presente efetivamente em todas as possibilidades de acusação/imputabilidade de Helena e assim sintetizadas unicamente no argumento do *eros*.

**Palavras-chave:** Górgias. Persuasão. Eros. Elogio de Helena. Sofistas.

### **Referências**

BONAZZI, M. **I Sofisti**. Roma: Carocci editore, 2010.

BONAZZI, M. **I sofisti. Testimonianze e frammenti**. Milano: Rizzoli, 2007.

CASERTANO, G. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

# ESTUDO DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA CARTESIANA A PARTIR DA CAUSALIDADE E DA ANALOGIA

Suellen Caroline Teixeira  
Universidade Federal de Uberlândia  
suellencteixeira@gmail.com

Nos artigos LI a LIV dos *Princípios da Filosofia*, Descartes se dedica à formulação da *teoria da substância*. As poucas páginas são atravessadas pela temática da analogia com uma recusa direta à univocidade epistemológica entre Deus e os homens, entre infinito e finito. Para melhor entendermos é preciso voltar-nos aos problemas fundamentais impostos a todos que evocam esse tema. Primeiro, o que é substância e, segundo, se esse nome convém univocamente à Deus e às criaturas. Questões essas respondidas por Descartes no artigo LI. A noção de substância delimita a discussão e realiza, ao mesmo tempo, uma conversação com a Escolástica. Assim, a partir da noção de substância apresentada nos *Princípios*, somente Deus é substância ou existem outras substâncias? Qual o sentido próprio do termo substância usado para designar Deus? A definição de substância apresentada por Descartes tem como expressão fundamental a **não-indigência**: “*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existet, ut nulla alia re indigeat ad existendum*” (AT VIII 24), substância é, portanto, o que não depende, não carece, não necessita de nenhuma outra coisa para existir. Assim, se a substância não é indigente, ela existe por si mesma. A partir dessa acepção, o filósofo conclui que só há uma única substância que *nulla plane re indigeat*, ou seja, que é absolutamente independente, *nempe Deus*. Tal definição parece excluir inteiramente a possibilidade da existência de outras substâncias, todavia, Descartes extrapola essa expectativa. Ainda no art. LI ele menciona outras substâncias que existem pelo concurso de Deus: “*Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*” (AT VIII 24). Desse modo, é possível concluir que há dois “tipos/gêneros” diferentes de substância: a independente, Deus, e as que são indigentes, que dependem do concurso de Deus para existirem, as criaturas. Pela causalidade, que exige um mínimo de semelhança entre a causa e o efeito, é possível dar conta analogicamente da distância que há entre o infinito e o finito. Portanto, mesmo que designemos a palavra **substância** a Deus

e às criaturas, esse nome não se dá igualmente para as duas, já que a única “substância” absolutamente independente é Deus, enquanto que as substâncias da mente e do corpo dependem somente de Deus para existirem e sustentam atributos, entre eles a sua essência, respectivamente o pensamento e a extensão, que permite que sejam também chamadas de substância. Se assim é, se usamos o mesmo nome, algo de semelhante há entre o criador e a criatura. Além de buscar entender a teoria da substância de Descartes a partir da analogia, nosso estudo não perde de vista a noção de causalidade, fundamental para trabalhar a dimensão epistemológica e metafísica da filosofia cartesiana.

**Palavras-chave:** Substância. Causalidade. Analogia.

### **Referências:**

BEYSSADE, J.M. A teoria cartesiana da substância, equivocidade ou analogia? **Revista Analytica**, v. 2, n. 2. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/410/367>. Acesso 10 out 2020.

DESCARTES, R. **Oevres de Descartes**. Vol. VIII. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996a.

MARION, J.L. **Questions cartésiennes II**: sur l'êgo et sur Dieu. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

# A CONTRADIÇÃO ENTRE NEUROCIÊNCIA E A TEORIA INTERNALISTA DE MICHAEL SMITH

*Paulo Eduardo Paiva Ferreira*  
*Universidade Federal de São João Del-Rei*  
*pauloe1995@gmail.com*

A presente comunicação apresenta uma análise da contradição entre teorias internistas, os processos cerebrais e o comportamento moral. A teoria metaética internista diz que: “*Se um agente acredita que  $\Phi$  é o certo a se fazer na circunstancia C, então ele está também motivado a fazer  $\Phi$  no contexto*” (SMITH, 1994, p. 61). Ou seja, de acordo com essa teoria, podemos dizer que um sujeito considera que x é “certo” ou “errado” de acordo com a motivação que ele manifesta tem sobre essa ação. O problema surge quando conhecemos os estudos da neurociência, que nos apresentam pacientes com dano no córtex pré-frontal. A região do córtex pré-frontal é a parte do cérebro responsável por processos cognitivos mais complexos como controle emocional, comportamento adaptável ao ambiente, linguagem, raciocínio etc. Alguns dos estudos feitos com pacientes (Pacientes VM) que sofreram danos nessa região cerebral mostram que essas pessoas possuem uma visão da moralidade diferente do padrão. Muitos desses pacientes apresentam agressividade exacerbada, problemas de convivência, repetidas transgressões da lei etc. Nesse sentido, parece haver uma ligação entre o papel das emoções, motivações, ou mesmo da empatia, com o que dizemos ser a “coisa correta a se fazer”. Isso pode gerar diversas implicações na metaética. Para apresentar melhor essa relação, é necessário conhecer a teoria internista sobre motivação. Michael Smith nos dá uma boa apresentação sobre o que é sua obra *The moral problem* (1994). Segundo o autor, para determinarmos a validade de um fato moral, é necessário que o agente esteja engajado em agir de acordo com a sentença proferida. Ou seja, o internalista de motivações sustenta que para compreendermos a natureza de uma sentença moral é necessário estarmos dispostos, ou não, a realizar tais ações. Se existe uma relação entre o estado atual do cérebro e as ações tomadas pelo sujeito, podemos analisar o fato de algumas pessoas agirem de maneiras condenáveis, e mesmo sabendo que é errado não se afetam por essa crença. Aqui podemos perceber uma contradição entre a teoria

internista da moral e o que os estudos da neurociência nos apresentam. Um sujeito consegue determinar o que é o “correto” a se fazer em determinado cenário, mas age de outra maneira. Adina Roskies faz uma análise dos dados de alguns pacientes, levando em consideração Estímulos Induzidos na Pele (EIP) que detectam a presença (ou ausência) de estímulos emocionais. A filósofa utilizou de base os EIP como evidência da presença, ou falta, de motivação para agir. De acordo com a análise, os pacientes VM possuem o conhecimento necessário para chegar a uma conclusão sobre uma afirmação moral, eles conseguem estabelecer uma crença nesse sentido, porém sua condição faz com que o paciente VM tenha uma falha no processo de motivação sobre a crença estabelecida. Ou seja, os pacientes VM são um contra exemplo da teoria internalista estrita sobre motivações; eles possuem o conhecimento sobre questões morais, podem estabelecer crença, mas quando são confrontados, na prática, com situações que precisam de uma ação eles falham.

**Palavras-chave:** Metaética. Linguagem. Neurociência. Psicologia Moral. Cognitivismo.

## **Referências**

MENDONÇA, W.; FERREIRA, I.L. Ficcionalização da moral: um roteiro. **Ethic@**, v. 9, n. 2, 2010, p. 175-198.

ROSKIES A. Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from “acquired sociopathy”. **Philosophical Psychology**, 16:1, 2003, p. 51-66.

# RESPONSABILIDADE MORAL E EPISTÊMICA NA JUSTIFICAÇÃO INFINITISTA

*Ana Stela Carneiro*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*anastela93@gmail.com*

Para a justificação infinitista de Peter Klein não basta ter boas razões, é preciso que seja o caminho correto, e o responsável pela formação da cadeia é o sujeito. Estar responsável equivale a dizer que o sujeito epistêmico deve se responsabilizar pelos caminhos que o guiam até a justificação, bem como a própria racionalidade empregada no ato de justificar uma crença. O sujeito conhecedor de Klein é capaz de avaliar suas crenças e escolher as que lhe parecem alvo de conhecimento, ou seja, aquelas que merecem ser mantidas. Para decidir as crenças dignas de serem mantidas, o sujeito se vale dos princípios e elementos disponíveis como requisitos para a justificação. O agente epistêmico deve ter noção dos critérios utilizados para examinar suas crenças, o compromisso do agente com a justificação é intrinsecamente ligado à sua capacidade de cumprir os requisitos. O sujeito saber dos critérios e cumpri-los, de modo que defenda sua necessidade é o que o faz ser responsável epistemicamente. É apenas quando o sujeito se responsabiliza que pode haver Justificação Doxástica, do contrário não há como dizer que o sujeito crê pelas razões corretas. As propostas deterministas, grosso modo, afirmam que não é possível que um sujeito seja completamente responsável moralmente por nenhuma de suas atitudes. Partindo da ideia de que crenças são, em algum nível, atitudes, não podemos dizer que um indivíduo é responsável pelas suas crenças, pois ele não pode ser totalmente responsabilizado moralmente. Tais afirmações podem parecer muito fortes a princípio, além de pouco fundamentadas, mas o presente trabalho não pretende analisar as possibilidades ou não de responsabilidade moral completa, mas partir do ponto no qual a proposta é correta e avaliar como o infinitismo se comportaria frente a tal adversidade. Se o infinitismo é fundado na responsabilidade, afirmar a impossibilidade de uma responsabilidade moral completa é refutar o infinitismo? Seria possível uma proposta que considerasse apenas a responsabilidade epistêmica e não a moral ou elas são correlacionadas? Concerne ao objetivo de a comunicação apresentar algumas considerações e tentativas

de respostas para as perguntas acima citadas, com base nos trabalhos sobre responsabilidade de Willian Alston, Susan Haack e W.K. Clifford.

**Palavras-chave:** Infinitismo. Responsabilidade moral. Responsabilidade epistêmica.

### **Referências**

ALSTON, W.P. Epistemic Desiderata. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 53, n. 3, sep. 1993, p. 527-551.

CLIFFORD, W. A Ética da Crença. *In*: MURCHO, D. (Ed.). **A Ética da Crença**. Lisboa: Editora Bizâncio. 2010.

HAACK, S. 'The Ethics of Belief' Reconsidered. *In*: STEUP, Matthias (Ed.). **Knowledge, Truth, and Duty**. Oxford: Oxford University Press. 2001.

# PARADOXO DO DESACORDO PROFUNDO: UMA ABORDAGEM RELATIVISTA EPISTÊMICA

*Hugo Ribeiro Mota  
Universidade de Oslo  
hugousa17@gmail.com*

Um desacordo pode ser considerado profundo quando seus participantes não estão de acordo sobre quais meios e critérios devem ser utilizados para que um diálogo sobre o conflito seja estabelecido. Exemplos possíveis seriam os debates sobre negacionismo climático, terraplanismo, legitimidade de cotas raciais e legalização do aborto. Investigando este fenômeno, consideramos o paradoxo do desacordo profundo, elaborado de modo análogo ao desafio de Quine (1970) à possibilidade de diálogo entre lógicas rivais. Por partirem de sistemas epistêmicos distintos, os interlocutores em um desacordo profundo estariam simplesmente falando sobre assuntos diferentes utilizando palavras similares, não havendo, portanto, desacordo algum. O paradoxo se segue quando tentamos lidar com esta situação: ou assumimos que (a) deve haver algo em comum entre os sistemas epistêmicos, o que nos leva à hipótese de que existe um hiper sistema no qual os dois sistemas em conflito estão inclusos; ou assumimos que (b) não deve haver algo em comum entre os sistemas, o que nos leva à hipótese de que o resultado de um desacordo profundo seria uma ruptura comunicacional. Podemos chamar a primeira opção de otimismo e a segunda de pessimismo sobre o desfecho do desacordo profundo. Essa segunda opção é similar à inaugural formulação do problema do desacordo profundo de Fogelin (1985). Em sua interpretação Wittgensteiniana dos desacordos profundos, Fogelin defende que nessas situações não há um pano de fundo compartilhado entre os discordantes, portanto não haveria meio racional para resolver a disputa. Ora, a consequência das duas alternativas é a mesma: quando há um desacordo profundo, não há desacordo algum. Se assumimos que (a), então não há desacordo, pois os dois sistemas em verdade são partes de um sistema mais amplo. Se assumimos que (b), então também não há desacordo, pois sequer haveria comunicação entre as duas pessoas. Acreditamos que ao utilizarmos ferramentas oferecidas pelo relativismo epistêmico, seria possível assumir (b) sem

que isso necessariamente nos leve a uma ruptura comunicacional e impeça a própria existência do desacordo profundo.

**Palavras-chave:** Desacordos profundos. Relativismo epistêmico. Ruptura comunicacional. Epistemologia social.

## **Referências**

ASHTON, N.A. Rethinking Epistemic Relativism. **Metaphilosophy**, v. 50, 2019, p. 587-607.

COLIVA, A.; PALMIRA, M. Hinge Disagreement. *In*: ASHTON, N.A. *et al.* (Ed.). **Social Epistemology and Epistemic Relativism**. Oxford: Routledge, 2020.

DUTILH-NOVAES, C. The Role of Trust in Argumentation. **Informal Logic**, v. 40, n. 2, 2020, p. 205-236.

# QUODLIBET ESSE IN QUODLIBET: LIÇÕES DE UMA “METAFÍSICA DA RELAÇÃO” RENASCENTISTA PARA A ATUALIDADE

William Davidans Sversutti  
Universidade Federal do Paraná  
williamsversutti@gmail.com

O que a metafísica de Nicolau de Cusa (1401-1464) poderia vir a contribuir no contexto de enfrentamento de um preocupante cenário de crise ambiental e sanitária no século XX? Seria possível adaptarmos ou retomarmos um projeto filosófico renascentista, tendo em vista a superação dessa crise? Como realizar isso? Em um movimento de reformulação da ortodoxia católica de seu tempo, Cusa apresentou, como solução para o cenário de crise política e religiosa, uma metafísica alternativa àquela dominante, mediante a recuperação de três temas da antiguidade. Nomeamos essa alternativa cusana de “metafísica da relação” em oposição àquela “aristotélico-tomista da substância”, onde as coisas são concebidas como “substâncias insulares”. Em primeiro lugar, o lema de Anaxágoras de que “qualquer coisa é em qualquer coisa” (*quodlibet esse in quodlibet*) é por ele interpretado no sentido de que é a relação entre um complexo de singularidades de uma mesma universalidade que constitui suas “quididades” (o que tais singularidades são). Em segundo lugar, o lema pseudo-Hermético de que “Deus é uma esfera cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma” é aplicado ao Universo ou “Macrocosmo”. Esse último, assumido por Cusa como a própria “teofania”, ou seja, a “contração” de uma unidade relacional absoluta (a Trindade) detentora de uma potência expressiva infinita, apresenta-se como um ilimitado complexo harmônico de relações. E, por fim, Cusa apresenta a tese de que o ser humano é um “Microcosmo”, isto é, uma “contração” daquele “Macrocosmo”. Como contração, cada “Microcosmo” possui em si, tal qual o “Macrocosmo”, uma relação harmônica, isto é, a relação entre uma multiplicidade de singularidades ordenadas em função da manutenção de sua vida. É, também, dotado de liberdade, criatividade e amor e, portanto, capaz de deificar-se (retornar a Deus), pois é “imagem viva” de seu princípio. Nesse retorno, a singularidade de cada “Microcosmo” participa efetivamente da própria “teofania”, ou seja, da unidade harmônica contraída, pois sua razão de ser é a experiência daquela

unidade da qual é expressão. Tal projeto foi excluído do horizonte eclesiástico e também da modernidade, que optou por um projeto de “domínio” da natureza. Agora, esse caminho chega a uma encruzilhada. A partir do esclarecimento dos fundamentos dessa “metafísica da relação” cusana, nossa comunicação busca responder àqueles questionamentos iniciais. Propomos que a mesma poderia ser adaptada para as necessidades atuais e que, com as devidas ressalvas, constitui um modelo promissor para nortear as ações humanas enquanto espécie no limiar de uma possível extinção. Para que a aplicação desse projeto se torne convincente, o mesmo deverá encontrar respaldo na ciência contemporânea e não mais em premissas religiosas. E, no campo ético, deverá orientar a humanidade a redescobrir-se como uma singularidade integrante daquela unidade harmônica da qual se desvinculou. Nesse sentido, exemplos promissores de sua aplicação já estão disponíveis, como é o caso da Agricultura Sintrópica proposta atualmente por Ernst Götsch. Esse modelo de produção ecológica e economicamente viável possui princípios semelhantes aos daquela metafísica e une o conhecimento científico aos princípios éticos de respeito à Natureza e à singularidade humana.

**Palavras-chave:** Filosofia do renascimento. Metafísica. Nicolau de Cusa. Agricultura sintrópica. Ernst Götsch.

## Referências

ANDRÉ, J.M. O homem como microcosmo: da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino. **Philosophica**, n. 14, 1999, p. 7-30.

GÖTSCH, E. **TAO para nossa compreensão da vida**. Março, 26, 2019. Disponível em: <https://agendagotsch.com/pt/syntropic-farming-principles-by-ernst-gotsch/>.

NICOLAU DE CUSA. **A douda ignorância**. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

# O INFINITO EM MELISSO DE SAMOS: ESPAÇO E TEMPO PODEM ASSUMIR NUANCES METAFÍSICAS NO INTERIOR DE UM SISTEMA FILOSÓFICO DE CARÁTER RIGOROSAMENTE MONISTA?

*Viviane Veloso Pereira Rodegheri*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*  
*vivianerodegheri@gmail.com*

O tempo e o espaço tendem a ser investigados, pelos menos sob um primeiro ponto de vista, como dimensões próprias ao plano físico e, portanto, material. Esta impressão está intimamente relacionada ao modo pelo qual a sociedade contemporânea está inclinada a perceber ambos os conceitos, baseando-se, sobretudo, em pautas científicas que, recentemente, se engajam mais intensamente em enaltecer o vínculo entre tempo e espaço: a teoria da relatividade de Einstein, por exemplo, o assevera. Contudo, segundo determinados comentadores, Melisso de Samos não trataria ambas as definições exatamente desta maneira. A interpretação destes estudiosos consiste em ressaltar que, segundo o que afixam as passagens DK30 B2 e DK30 B3, o ser para o filósofo sâmio deve consistir em uma propriedade apenas: o ser é um. Com isso, deve ser infinito, pois o infinito ontológico garantiria que o ser não margeasse um outro ser diferente dele mesmo; tampouco permitiria que aquilo que é existisse em outros tempos que não todos os tempos possíveis. O primeiro aspecto do infinito foi tradicionalmente designado como infinito espacial; o segundo, como infinito temporal. A maioria dos especialistas da doxografia especializada está comprometida com a hipótese de que Melisso teria abordado o infinito segundo estes parâmetros. O espaço e o tempo assumiriam, assim, um viés aparentemente híbrido: metafísico, por se associar ao ser, e físico, por se exprimir num infinito espacial e temporal. Daí que o ser seria, conforme estas leituras dos fragmentos atribuídos a Melisso, estendido no espaço em todas as direções, pois seria ilimitado (ἄπειρόν); e, também, não se situaria apenas no tempo presente, uma vez que é, sempre era e sempre será (ἔστι τε καὶ ἦν καὶ ἔει), o que contribuiria para também qualificá-lo como não só desprovido de limites (início e termo), como também eterno (ἄδιον). O infinito do ser atuando no espaço e no tempo seria justamente o apanágio que alicerçaria o seu caráter uno,

edificando coerentemente todo o monismo de Melisso. Porém, há divergências quanto a estas interpretações. O segundo fragmento de seu tratado não é claro no que tange à distinção, por parte do filósofo eleata, de vários tempos diferentes; ele não distingue passado, presente e futuro, mas antes acentua que o ser sempre é, era e será. Se o ser fosse dividido em diversos tempos diferentes, não mais seria um, mas vários; isto favoreceria a sua total elisão. O mesmo se diz sobre um suposto infinito espacial do ser: operando num plano como o espaço, como não se moveria? Por que não seria dotado de um corpo? E, tendo corpo e movimento, por que permaneceria sendo um, se seria divisível e múltiplo? Com o presente trabalho, pretende-se realçar que, apesar das análises de alguns comentadores, o infinito do ser em Melisso não pode ser espacial ou temporal, pois o seu monismo radical impede que espaço e tempo, com todas as suas implicações hílicas, se coadunem ao ser.

**Palavras-chave:** Infinito. Espaço. Tempo. Ser.

## **Referências**

KIRK; RAVEN & SCHOFIELD. **Os Filósofos Pré-Socráticos**: história crítica com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MCKIRAHAN, R.D. **A Filosofia Antes de Sócrates**: uma introdução com textos e comentários. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

SWEENEY, L. **Infinity in the Presocratics**: a bibliographical and philosophical study. Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

# FREUD E O MAL-ESTAR COMO DESTINO HUMANO

Diego Luiz Warmling  
Universidade Federal de Santa Catarina  
diegowarmling@hotmail.com

Partindo de *O Mal-Estar na Civilização* (1930), advogaremos que nosso destino reside num indefinível e persistente mal-estar. Problematicando incógnitas como a felicidade, a inibição pulsional, a destrutividade como variante da *pulsão de morte*, o sentimento de culpa, a hegemonia do Super-Eu e o triunfo de *Thanatos*, veremos que Freud não vislumbra possibilidades de anular a situação de desamparo em que nos encontramos. Autodestrutivo e suicidário, o indivíduo contemporâneo, na busca por seu quinhão de prazer, troca sua quota de felicidade por uma parcela irrisória de segurança. Sendo a agressividade uma de nossas fontes propulsoras, acentuaremos não só o desejo de extermínio de tudo e todos, mas o quanto a cultura leva-nos a renunciar da satisfação ao propor uma seguridade que jamais garantirá. Da falta de comunhão entre indivíduo e sociedade, a ação de *Thanatos* revelará que a civilização está minada por dentro. Não prognosticável, nosso atual estado de coisas lembra-nos que a cultura é um projeto incompleto e que, por isto, toda forma de expressão é falha em seu papel de contornar o mal-estar, porque ele faz parte da noção mesma de cultura. Enquanto seres sociais dotados de linguagem, os humanos não só carecem de orientações naturais, como não há nada que contorne sua condição de desamparo, ainda que não lhe seja possível abandonar o esforço de construir uma comunidade. Independentemente de quais sejam nossas conquistas, há de se compreender que o mal-estar é um fator inerente à civilização, na medida em que esta busca contorná-lo, mesmo sabendo quão falhos e nocivos são seus projetos. Seja qual for e onde for a organização social, o que aqui se destaca é a impossibilidade do gozo pleno atuar como gênese dos laços sociais. No mais das vezes, o que predominam são os desgostos e os desamparos. E se não há nada que não garanta nossa catástrofe, então, segundo Freud, veremos que o destino de nossa época reside num indefinível, silencioso e persistente mal-estar.

**Palavras-chave:** Freud. Mal-Estar. *Thanatos*. Destino humano.

## **Referências**

ENRIQUEZ, E. **Da Horda ao Estado:** Psicanálise do Vínculo Social. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

FREUD, S. O Mal-Estar da Civilização. *In:* FREUD, S. **O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol. XVIII.

TEIXEIRA, M.M. **Sexo, morte e cultura:** o paradoxo freudiano da moralidade. Campinas: Editora Phi, 2018.

# CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA ECOSÓFICA DE MAFFESOLI EM TEMPOS PANDÊMICOS: CAMINHOS PARA A VITALIDADE PESSOAL E COLETIVA A PARTIR DO COTIDIANO

*Adriana Belmonte Moreira*  
*Universidade Federal do Paraná*  
*adribelmonte@hotmail.com*

A proposta do trabalho é pensar formas de produção de saúde diante do cenário pandêmico atual, através do aporte teórico sociológico vitalista de Michel Maffesoli. Saúde entendida como liberação e aumento da potência de vida no aqui-agora do cotidiano – produção ao mesmo tempo pessoal e coletiva que passa pelas inter-relações sociais comunitárias, pelo ambiente natural e territórios locais nos quais se desenrolam. Conhecido como pensador da pós-modernidade, da “razão sensível”, da ética da estética e das tribos urbanas, Maffesoli faz uma crítica à ideologia prometeica ou faustiana moderna de domínio da natureza, que conduziu à despoetização, desimaginação, desencantamento e devastação do mundo. A seu ver, saturados os valores modernos (racionalismo, individualismo, utilitarismo, progressismo e trabalho/hiperconsumo), emerge na pós-modernidade a figura de Dioniso, relacionada à valorização dos localismos, do território e dos valores ligados à terra; da *proxemia*, do lúdico, do festivo, do banal e do belo que reside no infinitamente simples da vida cotidiana. Ciente dos paradoxos deste outro tempo que desponta, no qual convivem o arcaico e o tecnológico, ele expõe o enraizamento dinâmico natural da vida social e propõe uma ecosofia, enquanto sabedoria para viver na casa ou morada comum (*oikos*). Perspectiva que, a nosso ver, pode contribuir para a abertura de um caminho diante da crise social, sanitária e ecológica que atravessamos. A pandemia evidenciou a dimensão trágica da existência, o que Maffesoli denomina como “claro-escuro da vida cotidiana” (*chiaroscuro* da estética do barroco). Dimensão que, se por um lado escancara a brevidade da vida e o sofrimento que lhe é inerente e inevitável, por outro, realça a necessidade de se viver com intensidade cada instante da existência (*carpe diem*) e de se fortalecer os vínculos de amizade e de proximidade entre as pessoas, bem como de restabelecer nossa ligação

com a natureza e o cosmos. Sendo assim, se por um lado a pandemia acarretou uma mudança sofrida e abrupta no espaço-tempo da vida cotidiana, por outro, evidenciou a importância do estar-junto, do lazer e da cultura, do desenvolvimento de potencialidades e descoberta de novas habilidades através do fazer novas atividades, bem como a criação de outras estratégias de geração de trabalho e renda, incluído o tempo para a contemplação, autoconhecimento e revisão dos modos de vida. Sobretudo, revelou a interdependência entre os membros do corpo societal e da dimensão coletiva da produção de saúde ou doença, da necessidade de autogestão comunitária, do fortalecimento dos laços sociais de solidariedade e do cuidado e preservação da natureza, enquanto fatores necessários à sobrevivência e à vitalidade do corpo coletivo. Logo, a pandemia nos fez refletir sobre o nosso modo de estar na Terra (Gaia), até então baseado no controle, domínio, exploração e destruição dos elementos naturais, da fauna e da flora; e sobre a urgência de uma sensibilidade ecológica ou barroca e de uma atitude poética, com vistas à criação de alternativas e formas mais salutares de estar-junto com os outros e com a natureza, baseadas em uma ética (*ethos*) do sensível, da alteridade e da partilha do comum.

**Palavras-chave:** Pós-modernidade. Cotidiano. Pandemia. Vitalismo. Ecosofia.

## Referências

MAFFESOLI, M. **O instante eterno:** o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade:** o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida:** variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro, Record, 2007.

# UM ENSINO VOLTADO AO QUE REALMENTE IMPORTA

Simone Gomes Gonçalves  
Universidade Federal do Paraná  
simonedamast@gmail.com

Este estudo sobre “*o que realmente importa*” objetiva realizar uma breve análise filosófica sobre os conceitos do ensino de filosofia na perspectiva do cuidado, proteção e atitudes para com o meio ambiente. Tendo em vista o pensamento de Ailton Krenak especialmente com sua obra intitulada *Ideias para adiar o fim do mundo*, assim como *O amanhã não está a venda*, ambas apresentam conceitos sobre o cuidado com a natureza e a existência do homem, criticando sua atitude para com o planeta. Neste contexto o presente estudo caminha sobre o ensino de filosofia na construção de uma sociedade que visa a preservação e o cuidado com o meio ambiente. Construindo uma crítica para explorar com urgência o que falta na sociedade, neste caso, o cuidado maior na preservação, aludindo ao comportamento humano e a pandemia que ocasionou no ano de 2020 um olhar abrangente a atitude humana com o seu meio. Outra obra que servirá como ponte para construção deste estudo é *O princípio responsabilidade*, do filósofo Hans Jonas, para assim analisar que o cuidado com a natureza vem de anos, e o descaso com a mesma também. O homem visa o que mais gera o capitalismo. Neste ano de 2020, a filosofia viu a importância de caminhar por outros conceitos, ao que podemos chamar neste estudo de: *o que realmente importa*. Desse modo o pensamento de Krenak quando nos leva a refletir sobre “Somos mesmo humanidade?” nos remete ao sentido que a filosofia propõe, pensar no todo, pensar além, cativar conceitos produtivos, e aguçar reflexões acerca de determinadas ações humanas. Neste sentido, o ensino de filosofia está como ponte para aguçar à busca pelo questionar-se com o mundo a sua volta. Em suma, com o hoje, e criticar os conceitos que não geram essa melhoria. A sociedade está fadada a mostrar o que não convém, o que não enriquece. Tudo isso com base em reproduções de um mundo ilusórios de beleza envolta por filtros, e a mercê de curtidas. Está breve análise do ensino de filosofia, corrobora para importância de levar a seus alunos a realidade

dos fatos, aguçar a reflexão acerca dos problemas mundiais e locais, para assim criar sujeitos pensantes e com atitudes que queiram defender o bem comum, neste caso o cuidado com o meio ambiente. Encontrar-se com a realidade é doloroso, mas é necessário, essa é a nossa função desmistificar o que é imposto sobre a sociedade. Ao ensinar certos valores, o próprio professor pode ser visto de forma negativa pela própria humanidade que visa não valorizar esse trabalho, mas ensinar de forma coesa os problemas atuais, faz parte desse universo filosófico que precisa ser evidenciado.

**Palavras-chave:** Ensino. Meio ambiente. Educação. Pandemia.

### **Referências**

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **O amanhã não está a venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

# O CONCEITO DE JOGOS DE LINGUAGEM E O DESENVOLVIMENTO DA CONCEPÇÃO DE ÉTICA DE WITTGENSTEIN

Matheus Colares do Nascimento  
Universidade Federal de Santa Catarina  
matheuscolares12@gmail.com

O objetivo desse trabalho é argumentar em favor de uma continuidade na concepção de ética de Wittgenstein durante o seu desenvolvimento filosófico. Com isso, objetivamos argumentar contra a afirmação da *leitura convencional* (Cf. GLOCK, 1998; REDPATH, 1972; RHEES, 1965, 1990; WALKER, 1968). Segundo ela, o filósofo teria abandonado a sua concepção de ética do período do *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) como efeito colateral do abandono da sua teoria pictórica da linguagem. Para eles, isso é evidenciado pelo fato de que Wittgenstein no TLP afirma que não pode haver proposições éticas, porque a ética trata de valores e não de projeções de possíveis estados de coisas no mundo. Em contrapartida, a partir do seu retorno à filosofia em 1929-30, Wittgenstein apresenta uma maior abertura com relação a novos critérios de sentido. Particularmente importante nesse contexto é a sua mobilização do conceito de jogos de linguagem. Segundo a leitura convencional, unicamente a partir disso seria possível readmitir as “proposições éticas” dentro dos limites do sentido. Segundo tentaremos mostrar, porém, essa conclusão é equivocada, porque a ideia de múltiplos critérios de validação que esse conceito representa, já tinha sido introduzida pela distinção entre *dizer* e *mostrar* no período do TLP. Essa afirmação contesta o pressuposto da leitura convencional de subordinar a concepção wittgensteiniana de ética à sua concepção de linguagem. Com isso poderemos extrair novas implicações a respeito da relação dessas duas concepções no desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. Concluiremos que, se nossas suposições se justificam, é incorreto afirmar que uma mudança na concepção de ética de Wittgenstein seria provocada pela mudança na sua concepção de linguagem. Defenderemos que aquela é apenas recontextualizada dentro de um novo arranjo conceitual. Apesar do crescente reconhecimento da marca de continuidade no pensamento filosófico de Wittgenstein esse movimento ainda se concentra no âmbito de suas reflexões sobre a natureza da linguagem e da filosofia. O cenário é ainda um pouco

diferente quanto às reflexões de Wittgenstein sobre o tema da ética, particularmente no seu segundo momento filosófico. Por esse motivo, leituras tornadas convencionais a partir da segunda metade do século XX continuam tendo força interpretativa, embora injustificadamente.

**Palavras-chave:** Wittgenstein. Linguagem. Ética. Leitura convencional. Jogos de linguagem.

## **Referências**

DALL'AGNOL, D. Jogos Morais de Linguagem. *In:* MORENO, A. (Ed.). **Wittgenstein:** Ética – Estética – Epistemologia. Campinas: UNICAMP, 2006. p. 59-79.

GLOCK, H.-J. **Dicionário Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

REDPATH, T. Wittgenstein and Ethics. *In:* AMBROSE, A.; LAZEROWITZ, M. (Eds.). **Ludwig Wittgenstein:** philosophy and language. London: Routledge, 1972, p. 95-119.

# AQUECIMENTO E ESFRIAMENTO, ENTRE A TERMODINÂMICA E A METAFÍSICA

Caio Whitaker Tosato  
Universidade Federal de São Carlos  
caio.whitaker.tosato@gmail.com

Giorgio Agamben, em *O país dos brinquedos* (a partir d'*O pensamento selvagem*), define a história humana como um movimento hiperbólico, oscilando entre dois eixos assintóticos: do rito caracterizando sociedades frias, de um lado; do jogo caracterizando sociedades quentes, de outro. Pode-se dizer que a historicidade está na passagem entre diacronia (do jogo) e sincronia (do rito). Se os eixos são assintóticos, a passagem entre os dois se dá como uma hipérbole, não se trata, pois, de tipos de sociedade, mas de movimentos de aquecimento e esfriamento. Em todo caso, no polo diacrônico pode-se notar uma dissolução das estruturas simétricas em eventos produzindo uma assimetria; no polo sincrônico, ao contrário, trata-se de uma restituição de eventos assimétricos numa estrutura produzindo uma simetria. Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, descreve uma série de acontecimentos de destruição realizada pelos ocidentais, acabando com rios, florestas, montanhas. Estes, são concebidos por alguns grupos indígenas como ancestrais. Desesperados com o progresso, os ocidentais desfazem as estruturas ancestrais em prol das mercadorias. Trata-se, de fato, de um aquecimento. Mas, como mostra Marco Antonio Valentim, em *Extramundandade e sobrenatureza*, esse aquecimento se dá no âmbito termodinâmico. Isso porque, no âmbito metafísico, o frio e o quente se invertem. As sociedades indígenas apresentam uma filosofia quente, capaz de cruzar as fronteiras entre os seres, instaurando uma cosmologia aberta; enquanto as sociedades ocidentais apresentam uma filosofia fria, preocupada em organizar o mundo, instaurando uma cosmologia fechada. Como mostra Ailton Krenak, o reconhecimento dos outros seres como ancestrais é essencial para compreender a importância de um regime termodinâmico frio. Tal reconhecimento se dá por uma conexão com o mundo através do sonho (o que os ocidentais não conseguem fazer, pois trata-se de uma arte que requer uma iniciação). Aquecimento e esfriamento, metafísico ou termodinâmico, são conectados de forma invertida e simétrica.

A destruição da Terra pela civilização ocidental aparece em conjunção com sua desumanização; ao mesmo tempo que o homem se apresenta como a regra mesma do regime de exclusão, distribuindo a condição de não-homem até mesmo para outros humanos, como ocorre e ocorreu inúmeras vezes na história do colonialismo. A matança de indígenas e a destruição do meio ambiente, dissolvem termodinamicamente as estruturas para a produção de mercadorias lúdicas (celulares, televisões, e tantos outros apetrechos característicos de nossos tempos). Mas as estruturas metafísicas do indivíduo permanecem sagradas. Enquanto, entre os indígenas, do ponto de vista metafísico, as estruturas individuais que nos separam do cosmo sempre podem ser dissolvidas; mas termodinamicamente esses povos reconhecem a necessidade de se manterem frios.

**Palavras-chave:** Sociedades quentes e frias. Antropologia. Filosofia.

## **Referências**

AGAMBEN, G. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VALENTIM, M.A. **Extramundanidade e sobrenatureza:** ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

# O CORPO: MECANISMO DE CONTROLE PARA SOBREVIVÊNCIA

Cláudio Henrique Eurípedes de Oliveira  
Universidade Federal de Uberlândia  
mentor.ch.oliveira@gmail.com

No contexto nosológico que acomete o século XXI, a pandemia de Covid-19 orienta a fisiologia do corpo a afirmar seus fundamentos para além das relações *biofísicas* com perspectiva da *fisiológica da permanência*. Porque, o vírus sars-cov-2 possui enorme competência para se espalhar entre os indivíduos e perturbar a organização do mundo, expondo sua vulnerabilidade. Assim, refletir sobre o corpo em interação com os seus *arredores* compreende agenciá-lo sistematicamente. *O corpo e o mecanismo de controle para sobrevivência*: No contexto da transmissão da doença (Covid-19), torna-se urgente o estudo do controle enquanto objeto da *cibernética* no lhe concerne uma ferramenta para refletir sobre a adaptação dos corpos e seus *arredores*. Segundo Bateson (1998) a reciprocidade do organismo e meio deve ser incluída porque o organismo que destrói o ambiente destrói a si mesmo. Logo, a sobrevivência é uma unidade constante entre o ambiente e o indivíduo, que deve corresponder à flexibilidade do *organismo-em-seu-ambiente*. Diante das considerações acima, de acordo Ashby (1970) a *sobrevivência* é compreendida como a consequência da proteção das *variáveis essenciais* do organismo, que interpola entre a *perturbação* de característica complexa e móvel, e a defesa do organismo de igual natureza. Dessa maneira, o corpo humano em seus *arredores* categoricamente controla as informações geradas sistematicamente, *input-output*. Segundo Weiner, *o fato do organismo não ser uma unidade autossuficiente* administra quantitativamente e qualitativamente a carga de qualquer característica para a geração do sistema de *feedback*. No contexto geral, a cibernética oferece ferramentas para analisar a saúde como resultante da equação: *regulação e controle*. Condição essa que capacita o organismo bloquear o fluxo de variedade das perturbações e perigo para resguardar as *variáveis essenciais*. Sendo assim, o estudo do sistema dinâmico da espécie humana força a abordagem probabilística, a qual evidencia as propriedades de um sistema. Uma vez que, o acontecimento em um dado lugar no sistema

por *propriedade* acusa a ocorrência em outro lugar e exige do organismo a *contra-ação habilitada*: previsão resposta diante de vários padrões. Com efeito, a crise nosológica mundial é de variação complexa, gerando instabilidade em padrões; os saberes globais são testados no mesmo tempo que provoca o encontro de perspectivas localizadas. Consequentemente, a filosofia flerta com seus limites, correndo o risco de não mais ser filosofia.

**Palavras-chave:** Vírus. Sistemas. Ambiente. Filosofia. Cibernética.

## **Referências**

BATESON, G. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998.

BERTALANFFY, L. von. **Teoria geral do sistema: fundamento desenvolvimento e aplicações**. Tradução: Francisco M. Guimarães. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

WIENER, N. **Cibernética ou controle e comunicação no animal e na máquina**. Tradução: Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

# A LINGUAGEM DA POLUIÇÃO: ENCOBRIMENTO E EXPULSÃO DA TERRA

Luanda Francine Garcia da Costa  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
luanda.francine@gmail.com

Perante as destruições ecológicas e o fenômeno de extensão da poluição que atinge proporções planetárias na contemporaneidade, o meio ambiente, entendido enquanto espaço e clima sócio-geo-físico-biológico, nunca esteve tão presente na condição de pauta e palco de representações da cultura, ocupando não mais o mudo lugar de mero recurso energético destinado ao uso de mercado. Nas palavras do filósofo Michel Serres, “tudo isso que jamais interessou a alguém [...] de agora em diante estorva nossas tramoias. Irrompe em nossa cultura – que dela sempre formou uma ideia local e vaga, cosmética – a natureza”. Não obstante, essa natureza que invade a história, retorna sob o estado de uma crise, onde os descartes da cultura dão a cartada. E apesar de tanto esforço no ideal de ordem e progresso e assepsia da modernidade, o que levou Freud a identificar o sabão como o padrão real de civilização, é paradoxal o fato de que a poluição oriunda desses mesmos preceitos, ocupe cada vez mais íntima e explícita posição de destaque. Inserida nesse contexto, esta apresentação visa colocar em discussão três proposições sustentadas pelo filósofo Michel Serres em *O contrato natural*, obra cuja tese central firma que contrato social hobbesiano deixou de fora, propositalmente, o mundo das coisas naturais: a ideia de uso do mundo das coisas como palco de representações, o entendimento da poluição como uma modalidade de encobrimento do mundo natural e a proposição de que a nossa linguagem tem horror ao ruído do mundo, e, juntamente com a tese da socióloga Saskia Sassen em sua obra *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*, que afirma estarmos vivendo uma época de expulsões generalizadas promovidas pelo capitalismo, incluindo o que a autora denomina como expulsão de pedaços da biosfera, realizar algumas conjecturas com a psicanálise freudo-lacaniana, de modo a incluir no debate, aspectos estruturais do sujeito do inconsciente que subjazem nessa crise político-ambiental, em especial, a relação entre a recusa

da terra com a recusa da morte, expressões da recusa da castração, gerenciadas e amplificadas pelo discurso capitalista.

**Palavras-chave:** Poluição. Linguagem. Resto. Expulsão. Castração.

## **Referências**

LACAN, J. **O Seminário, Livro 5:** as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SIGMUND, F. “Prefácio a Scatologic rites of all nations, de Bourke”. *In: Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

SASSEN, S. **Expulsões:** brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

# A RELAÇÃO ENTRE PENSAMENTO, PÓLIS E DOXA NA INTERPRETAÇÃO ARENDTIANA DE SÓCRATES

Jorge Quintas

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

jorgequintas@gmail.com

Pretendo analisar nesse trabalho a relação da retórica Aristotélica, entendida como “a outra face da dialética”, com o conceito de persuasão que Hannah Arendt examina no ensaio *Sócrates*, presente na obra *A Promessa da Política*, mostrando como esse conceito deve ser compreendido em um contexto de crítica da filósofa ao platonismo. Para Arendt, a filosofia de Sócrates, considerado por ela como um filósofo-cidadão que jamais desistiu da pólis, significou o momento em que a política e a filosofia apareceram como indissociáveis. Por isso o fato histórico que marca o hiato entre a filosofia e a política é, para a filósofa alemã, justamente o julgamento e a condenação de Sócrates. O filósofo grego não ter triunfado em convencer a cidade de sua inocência, segundo Arendt, fez Platão ao mesmo tempo rejeitar a pólis, parte dos ensinamentos socráticos e a noção de persuasão (*peithen*). A consequência do hiato entre filosofia e política foi a eliminação da filosofia dos afazeres públicos, que passou a compreender o homem como um ser singular. Enquanto o homem, compreendido na perspectiva da pluralidade, passou a ser exclusividade da política. A filósofa alemã afirma que esse fato leva Platão a desesperar da vida na pólis e duvidar da validade da persuasão, o que se relaciona com sua denúncia sobre a *doxa*. Porém, para Hannah Arendt, a oposição entre verdade e opinião é uma conclusão anti-socrática de Platão. Já que Sócrates compreendia que “a *doxa* não era nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas aquilo a que a verdade invariavelmente aderira” (ARENDR, 2008, p. 61). Portanto, ao ignorar o sentido de *doxa* ligado à vida pública como um “aparecer” e compreendido como linguagem própria da política, Platão, para ela, se aproxima da ilusão da fuga do filósofo da esfera da pluralidade. Concluo mostrando que Arendt defende uma retórica da *doxa*, contra o modelo platônico das ideias, que tem como base o conceito de dois-em-um, atravessado na filosofia arendtiana pela consideração de que existe uma relação indissociável entre pluralidade (campo da política) e dualidade (campo do pensamento).

**Palavras-chave:** Doxa. Sócrates. Arendt. Retórica. Verdade.

## **Referências**

ARENDT, H. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, H. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

# A RESPONSABILIDADE PELO MUNDO COMUM: DIÁLOGOS ENTRE HANS JONAS E HANNAH ARENDT

*João Batista Farias Junior  
Universidade Federal de Goiás  
joaobfariasjunior@gmail.com*

Desde o totalitarismo até o uso de armas de destruição em massa, o século passado conseguiu comportar extremos em diversos aspectos da história da humanidade. Chegamos a um nível de conhecimento e desenvolvimento científico tal que o cosmos se tornou explorável e a natureza algo manipulável, ao mesmo tempo, moral e politicamente nos encontramos nus e indefesos diante de assustadoras barbáries. Hans Jonas foi bem sucedido na formulação de um projeto moral atinente à sociedade tecnológica contemporânea. Partindo de uma análise a respeito da natureza do agir humano que, segundo Jonas, foi modificada pela técnica moderna, ele promove uma crítica ao que denomina de éticas tradicionais (ética kantiana, utilitarismo, ética cristã, entre outras). Da caracterização de um cenário de iminente perigo e diante da dificuldade de outras éticas em lidarem com as questões a respeito do agir humano potencializado pela técnica, Jonas erige seu princípio moral ancorado no conceito de responsabilidade. A responsabilidade da qual fala Jonas diz respeito a todos os sujeitos capacitados a agir no mundo e a causar modificações perigosas para continuidade da humanidade. As grandes decisões, porém, são tomadas não pelos cidadãos em suas rotinas diárias, mas pelos líderes políticos de cada nação e pelos donos de grandes indústrias e comércios. A questão que aparece como problema diz respeito ao que Jonas escreveu sobre a transferência de seu princípio da responsabilidade para o cenário das discussões políticas. Empenhado na avaliação dos limites e possibilidades de sua ética nos sistemas políticos liberal e marxista, Jonas aponta este último como melhor cenário para o florescimento de uma ética para o futuro, deixando, no entanto, lacunas em sua análise e, sobretudo, uma questão delicada: o filósofo, em um tom pessimista, aponta para uma possível “necessidade” de recorrermos a um tipo de ditadura caso venhamos a falhar em nosso papel de responsáveis pelas condições básicas para a existência da humanidade futura. A problemática do presente trabalho parte, então, dessas questões deixadas por Jonas

e rumo a um diálogo com a obra de Hannah Arendt a fim de apresentar uma reflexão a respeito dos aspectos morais e políticos de nossa responsabilidade pelo mundo e pelas gerações futuras. As diversas crises na Modernidade produziram um mal-estar cujas principais vítimas são a natureza, o mundo que construímos e nossa própria humanidade. Considerando isso, colocamo-nos a questão: de que modo devemos reagir político e moralmente em prol da preservação destes? Nosso *leitmotiv* é a construção de uma resposta, não definitiva, mas auxiliar, em que a responsabilidade, trabalhada como um conceito político por Hannah Arendt, e como conceito ético por Hans Jonas, pode e deve aproximar essas duas reflexões e ser apresentada como um princípio político-moral para a civilização contemporânea. Um princípio que não precisa lançar mão de uma política autoritária, mas antes, que só por meio da participação popular alcançaria seu objetivo de cuidado com o mundo.

**Palavras-chave:** Responsabilidade. Política. Economia. Política Ambiental. Mundo Comum.

## Referências

- AGUIAR, O.A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009a.
- AGUIAR, O.A. O lugar da política na civilização tecnológica. *In*: VAZ, Celso A.C.; WINCKLER, S. **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009b.
- ALVES NETO, R.R. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

# NARRATIVAS DO FIM DO MUNDO E NOSSA RESPONSABILIDADE AMBIENTAL

*José Carlos Moreira*  
*Universidade Federal de Minas Gerais*  
*aspjosecarlos@hotmail.com*

As artes, e entre elas o cinema, já tematizaram muitas vezes a ideia de fim do mundo, seja tentando visualizar como seria o fim da hegemonia da raça humana sobre a Terra, seja visualizando o fim da ordem mundial como a conhecemos e o colapso de nosso ideal de civilização, seja através de catástrofes, armas tecnológicas, biológicas ou naturais que dizimam toda a vida na Terra. Este trabalho pretende analisar a abordagem desse tema a partir da filosofia de Hans Jonas, cuja abordagem aponta que o último século entregou ao atual uma civilização marcada por inúmeros avanços e transformações no âmbito da tecnociência. De fato, essas transformações se impuseram como ordem normativa da civilização tecnológica moderna. Com isso, a técnica converteu-se em vocação ou mesmo destino da humanidade, de modo que tudo que seja da ordem humana precisa passar pelas insígnias daquela que vem determinando o nosso modo de ser e agir. A tecnociência prefigura o Prometeu desacorrentado, cujo desejo de saber o confere um poder de grandeza tamanha que a esperança de realização nele depositada converteu-se em ameaça para o seu próprio autor – o homem. Sendo o poder excessivo da técnica uma ameaça para o homem, ela se torna um problema filosófico e igualmente um problema ético e a isto se propõe o projeto filosófico de Hans Jonas, qual seja: elaborar uma nova ética que oriente o homem na nova realidade antropológica a qual vivemos. Em seu empreendimento filosófico Jonas nos adverte que se por um lado, a ciência confere forças antes inimagináveis ao Prometeu desacorrentado, por outro lado, agora, o afã tecnológico moderno, clama pelo despertar de uma ética de responsabilidade que seja capaz de pôr freios voluntários ao progresso desmedido daquele. Por isso, Jonas entende que somente o despertar de uma prudência responsável, impediria o poder dos homens de se transformar em uma catástrofe para eles mesmos. Portanto, o que Jonas quer nos mostrar é que, se houve uma transformação imensurável na ação da técnica, a ponto de se converter em ameaça para os seus próprios autores,

é preciso que seja igualmente transformada a ação ética, exigência esta, para a qual não estariam preparados os modelos éticos da tradição, cujo caráter antropocêntrico, limitava-se apenas à realidade da polis, isto é, na relação imediata do homem com o outro. Ao constatar o exclusivismo antropocêntrico de tais éticas, Jonas incluiu no centro de sua teoria da responsabilidade, além da natureza humana, também a natureza extra-humana, ou seja, uma responsabilidade capaz de se ocupar com outras formas de vida, isto é, o todo da vida, de modo a conter sua deterioração. Em outros termos, a ética de Jonas nos convida a imprimir em nossa ação técnica, uma prudência responsável para não mais por em risco o equilíbrio vital, de modo a conter ou adiar o fim do mundo.

**Palavras-chave:** Fim do mundo. Técnica. Responsabilidade. Hans Jonas.

## Referências

COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005.

HUXLEY, A. **O Admirável mundo novo**. Lisboa: Ed. Antígona, 2013.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC Rio, 2006.

# A ÉTICA DO CUIDADO DE BOFF E DA RESPONSABILIDADE DE JONAS NO EXERCÍCIO DA SOLIDARIEDADE

*Marcos Henrique Lucena*  
*Universidade Federal de Ouro Preto*  
*marcoshlucena@gmail.com*

Considerando a lacuna deixada pelo ideal iluminista de fraternidade, tratado nesta como solidariedade, e a dificuldade da mesma de ser aplicável diretamente como norma, a exemplo do uso dado à liberdade e à igualdade, o conceito de solidariedade somente poderia ocorrer no tempo em uma relação com e pelo outro. Se existe uma lacuna e se existe uma proposta em potencial para preenchê-la, esta relação há de refletir-se em uma noção de justiça e de ética, em que “repensar a humanidade seria o primeiro desafio”. Para este estudo propõe-se vincular o termo solidariedade ao do cuidado e da responsabilidade. Trazendo a discussão de um agir global, tendo a ética como referência, a fim de salvaguardar a conquista de um direito dado por um sentimento de identificação. O tema tratado aqui implica uma relação ética, de um agir além da possibilidade do indivíduo, um agir global, planetário. Uma ética pelo e do cuidado e por sua vez, como perspectiva, pela e da responsabilidade, cujo desvelamento desta se daria pelo respeito. Para o âmbito da responsabilidade recorre-se à obra de Hans Jonas que amplia o conceito Kantiano e coloca em evidência uma ética que traga consigo o valor do respeito. Se considerarmos a máxima de que “tudo começa pelo respeito” é exatamente por onde colocará a primeira pedra para o alicerce a que se pretende edificar. Para o âmbito cuidado, toma-se como referência a obra de Leonardo BOFF sobre o saber cuidar, uma ética do humano para uma compaixão com o planeta. Diante destas dadas possibilidades, poder-se-ia inferir a concreta necessidade de um novo *ethos*, o qual Boff reivindica por meio de um agir dado a uma convivialidade que favoreceria “os laços para os cuidados”, respondendo a uma crise de “dimensão planetária e de cooperação mútua”, com determinado compromisso e na “superação de exploração do ser humano e da espoliação da Terra”. No mesmo sentido reivindica Jonas um agir pela responsabilidade, de modo a “não pôr em perigo a continuidade indefinida da humanidade na Terra”. Parece mesmo que para ser responsável é necessário e suficiente ser

cuidadoso e que tal agir poderia se dar, portanto, no âmbito do convívio. A solidariedade como convivialidade ética.

**Palavras-chave:** Ética do cuidado. Princípio responsabilidade. Solidariedade. Meio ambiente. Sustentabilidade.

## **Referências**

BOFF, L. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BOFF, L. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

# RORTY E A SOLIDARIEDADE: PARA ALÉM DA BIOÉTICA

*Brennan Cavalcanti Maciel Modesto  
Universidade Federal de Pernambuco  
brennancmm@gmail.com*

O presente trabalho versa sobre a possibilidade de aproximação entre a bioética, atentando para seus princípios gerais, a saber: não-maleficência (causar o menor prejuízo), beneficência, autonomia e justiça, apontados por Beauchamp e Childress e a perspectiva de Solidariedade apontada por Richard Rorty. Os primeiros estabelecem a bioética em princípios práticos; partindo do juramento de Hipócrates e enfocando, sobretudo, a área assistencial. A recepção desta doutrina na América Latina é fortemente marcada pela aproximação com a luta por direitos humanos, enfatizando o princípio da não-maleficência, de maneira a propiciar um desenvolvimento social e econômico. Num prisma diferente daquele que marca a Guerra Fria, por exemplo. Em África, a bioética remete também a certo mutualismo presente nas cosmovisões de mundo correlatas ao banto. A perspectiva ética assumida pelo filósofo neopragmatista centra-se no caráter contingente da vida humana, na iminência da finitude e na possibilidade de autocriação – que só pode se dar em sociedade. Se por um lado remete-se constantemente à metanarrativas para fundamentar a noção de cuidado que regem os preceitos da Bioética, do outro busca-se o afastamento delas, busca-se a superação dessas metanarrativas, isto é, busca-se dessacralizar a constituição do conhecimento e da verdade, tirando a primazia do *logos* e deixando espaço para o *pathos*, enquanto terreno fértil para novas noções políticas e estéticas, bem como espaço para o reconhecimento da finitude enquanto elemento constitutivo da subjetividade humana. A partir da análise minuciosa de ambas as perspectivas, é possível vislumbrar um horizonte comum: o bem viver em comunidade. A noção de solidariedade rortyana vem à tona justamente na necessidade da expansão dos conceitos centrais que regem a bioética, assim como os movimentos ocorridos na América Latina e África. Não podendo, pois, limitar-se à uma perspectiva análoga ao Iluminismo; restando superá-lo, desse modo, faz-se o mesmo com o etnocentrismo. Portanto, o alargamento da noção de solidariedade para

“além do *ethos* primário” passa a se tornar elemento essencial no processo de elaboração de uma doutrina ética que se centre no cuidado.

**Palavras-chave:** Bioética. Cuidado. Solidariedade.

## **Referências**

SIURANA APARISI, Juan Carlos. Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural. *Veritas*, Valparaíso, n. 22, março 2010, p. 121-157.

RORTY, R. **Contingência, ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, R. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

# A HEIDEGGERIAN RESPONSE TO ENVIRONMENTAL DESTRUCTION

Daniel Peres Santos

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
danielperesantos@gmail.com

In his 1954 essay, *The Question Concerning Technology*, Martin Heidegger presents us with an investigation into the essence of technology as a way to understand what configures such immense force of societal configuration. Although the philosophical path taken by the author within the text is considerably well-known, what is less comprehended and appreciated, is his tentative answer (found in the essay's last few pages) on how to "respond" to technology. Consequently, this work aims to articulate a proper Heideggerian answer to the following questions: 1) In which way should we understand the notion of 'Enframing' [*Gestell*]? 2) How does Enframing relate to the environmental collapse? 3) How should we properly respond to the very epoch of technology? In order to do this, we firstly present the philosopher's arguments found in the aforementioned text, elucidating – what we can call – the 'negative' and 'positive' aspects of *Gestell*. After a suitable definition of *Gestell* is well settled, we establish the connections between 'Being' [*Sein*] and the 'mode of revealing' (found in his conception of 'history of being' [*Seinsgeschichte*]), introducing *Gestell* as the way being reveals itself to us in our age. These important notions are what allow us to situate a Heideggerian perspective on the environmental factors of today, more specifically, the impacts of climate change and its relation to our form of dealing with technological advances. Accordingly, we propose (based on the philosopher's texts) a direct connection between our focus on the negative characteristic of *Gestell* and the environmental collapse. Afterwards, moving forward within Heideggerian literature, we expose a possible response to the calamity we see today. The (very) late Heidegger intends to show – in many of his works – the possibility of a new understanding to beings, things and world. Finally, seeking his ideas on essays such as: *The Thing*, and *...Poetically Man Dwells...*, we briefly elucidate an opening, a guide for the possible prevention of environmental destruction.

**Keywords:** Enframing. Being. Environmental collapse. Technology.

## **References**

HEIDEGGER, M. The Thing. *In:* HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language, thought.** New York: Harper & Row, 1971a.

HEIDEGGER, M. ...Poetically Man Dwells... *In:* HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language, thought.** New York: Harper & Row, 1971b.

HEIDEGGER, M. The Question Concerning Technology. *In:* HEIDEGGER, Martin. **Basic Writings.** New York: Harper Perennial, 2008.

# APONTAMENTOS SOBRE NATUREZA E CONDIÇÃO HUMANA EM MONTAIGNE

*Mateus Masiero*  
*Universidade Estadual de Campinas*  
*matthaeus\_masierus@yahoo.com.br*

O objetivo da presente comunicação será abordar alguns aspectos das concepções de Montaigne acerca da natureza e da relação dos seres humanos com ela. A partir da análise de tais concepções, podemos perceber em grande medida o que o filósofo francês entendia ser o “natural”, bem como suas críticas à maneira pela qual os seres humanos constantemente interpretam essa noção. Montaigne compreende a natureza como puro devir e movimento, e a considera sempre boa e perfeita em todas as suas obras. Diante de tais qualidades, a figura humana aparece como diminuta e incapaz de uma total compreensão sobre a infinita variedade de movimentos e características da natureza; tampouco seríamos capazes, para o autor, de alcançarmos pelo nosso intelecto toda a rede de conexões causais que produz os variados acontecimentos em meio aos quais vivemos. Essa concepção representa uma ruptura em relação a grande parte da intelectualidade de sua época, mais propensa a pensar a natureza como hostil, e como uma potência que deveria ser combatida e domesticada pelo engenho humano. Montaigne, em oposição a essa tendência tão em voga em sua época, pensa a condição humana como parte integrante da natureza, e em uma relação plenamente orgânica com ela. Nesse sentido, o filósofo considera que um julgamento apurado sobre a questão nos revela que a compreensão mais recorrente sobre a natureza (aquela que a caracteriza como hostil) não passa de uma interpretação equivocada sobre ela, assim como sobre a própria condição humana e o lugar que esta ocupa no cosmos. O julgamento mais ponderado será precisamente reconhecer, de um lado, a infindável variedade da natureza; e, de outro, a inépcia humana diante daquela. A partir de tais reconhecimentos, Montaigne elabora suas reflexões sobre os modos mais adequados de se interpretar os fenômenos naturais, recusando, de forma bastante avançada para seu tempo, as noções de “milagre” e de “monstro”; além de propor formas condizentes de se viver no seio da natureza.

**Palavras-chave:** Natureza. Condição humana. *Ensaio*s de Montaigne. Filosofia renascentista.

## **Referências**

AUERBACH, E. “L’humaine condition”. In: **Mímesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução: de Suzi Frankl Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MONTAIGNE, M. de. **Os ensaios**. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

STAROBINSKI, J. **Montaigne em movimento**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

# A PERVERSIDADE DIANTE DA FINITUDE: O QUE OS TEMPOS PANDÊMICOS NOS ENSINARAM REALMENTE?

*Nahor Lopes De Souza Junior*  
*Universidade Federal do Paraná*  
*nahorlopes@yahoo.com.br*

A negação da finitude sempre de algum modo é utilizada pelo ser humano no seu dia a dia. O apego ao que ele considera vida por vezes é exagerado, trazendo distorções e problemas na convivência com os demais seres humanos e outros animais do planeta. Mas a realidade presente da cessação existencial foi apresentada de forma abrupta durante o decorrer da pandemia de Covid-19, alterando inclusive o modo de vivenciar o luto. Palavras como angústia e desespero passaram a fazer parte do cotidiano temporal, ao mesmo tempo em que um recorte socioeconômico e político revelou uma perversidade grandiosa de grupos que não eram apenas indiferentes ao momento, mas verbalizam e/ou utilizam de modos verborrágicos para marcar a falta de empatia. Isso já havia sido sinalizado por literatos como Camus e Kafka em situações análogas em seus escritos, mas agora há uma vivência real e concreta disso. Apesar de uma divisão clara de dois segmentos do ser no mundo, principalmente do ser político, um grande questionamento surgiu, em meio à propagação de um apelo midiático: os tempos pandêmicos nos ensinaram algo? Ou eles nos mostraram uma face perversa de nossa constituição ontológica e psicológica? Ou fomos induzidos como uma grande massa de manobra no mais alto grau em negar a finitude e ridicularizar sem empatia a nós mesmos? Será que estavam certos Kierkegaard, Freud e Le Bon ao alertarem sobre efeitos da massificação em torno da identidade individual, que nos levariam então aos efeitos hoje vivenciados? Esses questionamentos podem parecer existencialmente desesperançosos diante dos atuais momentos correntes, e nos levam ainda a outro, talvez o mais importante e chocante: afinal, aprendemos algo nesses tempos pandêmicos? Nesse ínterim, a Filosofia e de suas reflexões existenciais precisa assumir um papel provocativo, coerente diante de seus questionamentos, em vistas de salvaguardar a possibilidade de novos rumos e sentidos do ser no mundo pós-pandêmico.

**Palavras-chave:** Finitude. Existência. Angústia. Desesperança. Sentido.

## **Referências**

CAMUS, A. **A peste**. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KIERKEGAARD, S.A. **O desespero humano**. São Paulo: UNESP, 2010.

# PODE A ONTOLOGIA FORMAL SER ELIMINADA? *LINGUISTIC TURN*, ANALITICIDADE E A LÓGICA PURA DE EDMUND HUSSERL

Luís Felipe Lauer  
Universidade Federal de Santa Catarina  
felipelauer2@gmail.com

Em “*Origins of analytical philosophy*”, Michael Dummett apresentou o chamado *linguistic turn* a partir de duas teses que, segundo o autor, assumem o estatuto de axiomas: *i*) uma abordagem filosófica do pensamento pode ser alcançada *por meio de* uma abordagem filosófica da linguagem e *ii*) uma abordagem compreensiva *só pode ser assim alcançada*. Essa formulação levou muitos autores a defender uma identificação da filosofia analítica com o *linguistic turn*, de tal sorte que a filosofia da linguagem foi, por vezes, alçada ao posto de “filosofia primeira”. Uma das consequências imediatas da adoção dessa perspectiva, expressa *via* uma ruidosa e extremada postura *antimetafísica*, consiste em reivindicar que questões ontológicas (e/ou metafísicas) só podem ser resolvidas por meio de uma análise lógica da linguagem. Um caso exemplar são as “Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem”, de Ernst Tugendhat: nelas, o autor procura problematizar *a*) tanto as noções de *entidade* e *objeto* quanto *b*) o preceito metodológico de que a ontologia tem precedência sobre as demais disciplinas filosóficas – duas teses centrais da filosofia dita “tradicional”. Contra *a*), advoga que a questão fundamental da ontologia (e/ou metafísica) – em termos aristotélicos, a pergunta sobre o que é o *ente enquanto ente* ou, em termos modernos, a pergunta pela *objetividade dos objetos* – pode, *via análise da linguagem*, transformar-se na questão mais geral sobre o modo como nossas expressões linguísticas – especificamente, os *termos singulares* – *referem* a objetos. Assim, em vez de nos perguntarmos “o que é o objeto?”, deveríamos nos perguntar “o que significa compreender um termo singular?”. Contra *b*), sustenta que a *semântica formal* representa de modo mais apropriado o método por meio do qual aqueles problemas poderiam ser resolvidos – operando uma espécie de redução ou subsunção da ontologia (e/ou metafísica) à semântica formal – ou, em uma leitura mais radical, *eliminando-a*. Recorrendo à noção de ontologia *formal* de Husserl, Tugendhat procura mostrar que o ponto *a*) pertence ao conjunto de pressuposições

formais de toda e qualquer ciência e, em função disso, ao domínio do conhecimento *analítico* e *a priori*. O próprio Tugendhat defende que o conhecimento filosófico em sentido estrito deve ser de mesmo tipo, expresso por meio de sentenças cuja verdade ou falsidade depende exclusivamente da função e do significado de suas expressões componentes. Isso tornaria a filosofia analítica da linguagem correlata à concepção tradicional de filosofia – exceto pelo fato de que toma a forma *a priori* de conhecimento como uma dimensão eminentemente linguística. Ocorre que Husserl, embora desenvolva uma concepção de analiticidade em estreita correlação com a lógica e aplique suas consequências à ontologia, não defende que questões formais possam ser resolvidas somente por meio da análise lógico-linguística – o que é especialmente verdadeiro sobre o domínio da ontologia devido justamente a seu caráter *formal*. Meu objetivo é reconstruir a posição de Husserl, determinando em que consiste a dimensão *formal* de sua ontologia – por contraste com a concepção de Tugendhat –, explicitando assim a razão pela qual ela não pode nem ser reduzida à semântica formal nem *eliminada*.

**Palavras-chave:** *Linguistic turn. Analiticidade. Semântica formal. Ontologia formal.* Edmund Husserl.

## Referências

HUSSERL, E. **Prolegômenos à lógica pura**. Tradução Diogo Ferrer. Lisboa: Phainomenon, 2005.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas**. Segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução: Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2007.

DUMMETT, M. **Origins of analytical philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

# CHIAPAS E O VENTO DE CIMA: UMA GUERRA CONTRA A HUMANIDADE

Leandro Marcelo Cisneros  
Universidade Federal de Santa Catarina  
leo\_cis@yahoo.com.br

[...] *Nuestra lucha es por el hambre, y el mal gobierno regala plomo y papel a los estómagos de nuestros hijos [...] Nuestra lucha es por la tierra, y el mal gobierno ofrece cementerios*  
[...] *Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta muerte como futuro...*  
CCRI/CG – EZLN (1996)

O presente trabalho aborda o primeiro dos termos da relação entre *guerra* e *política* na qual se gesta, nasce e se desenvolve a proposta das comunidades indígenas zapatistas. É importante explicitar que desde a perspectiva zapatista (e da minha também), trata-se de uma guerra que vem de mais de quinhentos anos de colonização e dominação, da qual, os últimos cinquenta anos são apenas seu último capítulo: o da Globalização neoliberal. Apresento esse contexto de guerra que gerou uma resposta cívico-político-militar das/os Zapatistas contra a guerra sustentada pelo Estado mexicano, primeiramente como *guerra de contrainsurgência*, depois como *guerra de baixa intensidade*. Todavia, é nesse contexto de guerra que as/os Zapatistas, desde o início, propõem construir e fazer política. Assim, para compreender de *qual* guerra estamos falando, apresento a perspectiva zapatista, que propõe pensar a Globalização neoliberal como sendo a *IV Guerra Mundial* e como uma *guerra contra a humanidade*. Este viés interpretativo é que nos serve como pano de fundo, para entender as características da atual devastação do meio ambiente e de qualquer promessa de vida civilizada para bilhões de seres humanos. A epígrafe fala da realidade indígena dos últimos 528 anos, mas também fala da Globalização Neoliberal. Marcos, num ensaio de 1997, apresentava o cenário político mundial como sendo um grande *quebra-cabeça*, e concordo com a tese central desse texto, quando afirma que: “La globalización moderna, el neoliberalismo como sistema mundial, debe entenderse como una **nueva guerra de conquista de territorios** [...] pero ahora entre aquellos que se autodenominaron el *imperio del bien*”

(negrito meu). Nessa irônica maneira de apresentar o tabuleiro da política mundial como um quebra-cabeça, incompleto, com apenas algumas peças que estão soltas e que não se encaixam, Marcos (1997) descreve e analisa a gravidade das condições não só de se fazer política, como de se ter uma vida digna e decente, para uma enorme parte da população mundial. As palavras da epígrafe ganham mais sentido ainda, ao observarmos que essas *peças de quebra-cabeça*, que compõem o horizonte sócio-político-econômico-cultural atual, são os seguintes elementos: concentração de riqueza e distribuição de pobreza; globalização da exploração; o pesadelo da migração de milhões de seres humanos errantes; a mundialização financeira e globalização da corrupção e do crime; a legítima violência de um poder ilegítimo (do Estado); a megapolítica e o desmanche da soberania dos Estados nacionais; os meios de comunicação, a cultura, a poluição, as pandemias e, por fim, os “*bolsas de resistência*” entre outras a serem elencadas.

**Palavras-chave:** Zapatismo. IV Guerra Mundial. Guerra contra a humanidade.

## Referências

CISNEROS, L.M. **Guerra e política nas comunidades zapatistas de Chiapas-México:** resistência e criação. 2014. 933 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2014.

CLAUSEWITZ, C. von. **Da Guerra**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

COMANDANCIA GENERAL (CG) – EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN). Primera Declaración de La Selva Lacandona. **Cartas y comunicados del EZLN Chiapas**, 1993. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>. Acesso em: 21 set. 2020.

# O ALTAR ILIBADO DE PORFÍRIO

Andre Kviatkovski  
Universidade Federal de São Paulo  
a.kviatkovski@unifesp.br

A emergência da pandemia trouxe à tona o argumento vegetariano de que, caso a humanidade finalmente tivesse se libertado do consumo de animais, *wet markets* como o de Wuhan, local onde teria emergido o Covid-19, não existiriam. Esse argumento se insere no bojo das discussões a respeito dos mais variados nomes para designar a resposta da natureza perante a ação humana. Antropoceno, Chthuluceno (HARAWAY, 2016), estar diante de Gaia (LATOUR, 2020), são algumas das explicações que talvez sejam o que há de mais sofisticadas que expõem um tipo de racionalidade ao processo de transformação da natureza. A constituição de um argumento dotado de elementos metafísicos, ao lado da compreensão sobre deixar de matar animais não humanos, não se conforma como uma união de temas estranhos a história da filosofia. A *De Abstinentia ab Esu Animalium* (2010) é uma obra escrita por volta do século III d.C. pelo neoplatônico Porfírio, onde o autor mobiliza uma série de argumentos para convencer seu colega a voltar a seguir a dieta vegetariana. Dentre os temas abordados, um tema específico contido na dimensão sacrificial pode ajudar a pensar a relação com o antropoceno. Para compreender a implicação em propor o abandono do sacrifício de animais é fundamental ter em mente que, até a consolidação do cristianismo como religião oficial do império, o sacrifício se constituía não somente como a principal fonte de consumo de animais, como se encontrava na posição central na vida política da *polis* (DETIENNE, 1989). Da mesma forma que Porfírio mobiliza argumentos das mais diversas frentes para convencer seu colega, no interior de cada pilar, a exposição se ramifica seguindo a tradição da retórica antiga. O segundo livro, centrado na defesa ou do fim do sacrifício de animais, ou que ao menos não sejam consumidos caso sacrificados, contém o que Brisson (2018) chama de demonologia – ou melhor, *daímônologia* – como um tipo de breve exposição que diz a respeito da compreensão neoplatônica sobre os *daímôns* no interior de certa cosmologia herdeira da exegese do *Timeu*. Há os *daímôns*

beneficentes e malévolos, sendo os segundos responsáveis pelo sofrimento na terra, como pragas, terremotos, enchentes. São também os que demandam suplicações e sacrifícios de sangue, como mascarados na forma dos deuses, mas que são, para Porfírio, seres intermediários entre a esfera divina e humana. Desta forma, a proposta se concentra na exposição dos argumentos mobilizados por Porfírio que o levou a defender o fim do sacrifício de animais, com ênfase no aspecto cosmológico característicos da teologia neoplatônica, especialmente a respeito da dimensão dos *daímôns*. Pode-se adiantar que a compreensão sobre o divino é herdeira direta da teoria hipostática de Plotino, assim como é permeada pelo ressurgimento do neopitagorismo da era imperial. A resposta às catástrofes não advém de um tipo de natureza antropomorficamente subsumida pelo *logos* humano, mas de uma classe de seres ontologicamente intermediários entre a realidade sensível e suprassensível.

**Palavras-chave:** Neoplatonismo. Vegetarianismo. Sacrifício.

## Referências

DETIENNE, M. **Culinary practices and the spirit of sacrifice.** The cuisine of sacrifice among the Greeks. University of Chicago Press, 1989.

HARAWAY, D.J. **Staying with the trouble:** Making kin in the Chthulucene. Duke University Press, 2016.

LATOUR, B. **Diante de Gaia:** oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Ubu Editora, 2020.

# CONTRA HEGEL OU A FAVOR DELE? EM BUSCA DO IDEALISMO MERIDIONAL

Rodrygo Rocha Macedo  
Universidade Federal de São Carlos  
rodrygorochamacedo@gmail.com

O objetivo da presente comunicação é identificar elementos para uma filosofia originada no contexto latino-americano e africano na qual está presente a autodeterminação sem injunções do conceito de subjetividade exclusiva da noção de indivíduo no contexto europeu. Admitindo o papel das Américas na história mundial indicado por Hegel nas *Lições sobre a filosofia da história universal* (1837), bem como as consequências da pobreza, gerada no seio da própria sociedade livre, para o autorreconhecimento de um grupo na *Filosofia do direito* (1821), suscitam-se sobre a possibilidade de superar e transpor o “eurocontrismo”, que essencializa e universaliza diferentes situações, momentos históricos e grupos a partir de pressupostos epistemológicos exclusivos e aplicáveis somente ao contexto do “velho continente”. Esta comunicação questiona a possibilidade da construção da alternativa filosófica em prol de um humanismo além das fronteiras da Europa, comprometido a construir um pensamento local. Isto não significa a negação das ideias europeias (que integram o processo formador do pensamento fora daquele continente), mas a proposta de um pensamento fundado na autocompreensão e formas de vida de indivíduos que se percebem não contemplados pelo universalismo europeu. As contribuições de Hegel sobre consciência da liberdade, movimento do espírito, categorias universais, identidade e diferença, têm sido exploradas e ressignificadas por pesquisadores contemporâneos na tentativa de oferecer um quadro de princípios que possibilitariam construir um pensamento filosófico meridional, retendo e superando as premissas de Hegel sobre movimentos de individuação e intersubjetivação. Para tanto, serão visitadas as contribuições de Enrique Dussel (que opõe o *ego cogito* de Descartes baseado no florescimento das ciências das políticas da Europa ao *ego conquiro*, princípio de constituição do indivíduo latino-americano pela assimilação violenta da cultura “moderna”), Teshale Tibebu (poliocentrismo e igualitarismo como formas epistemológicas de neutralizar a visão “ocidental”) e Alison Stone

(*Bildung* colonial, na qual o processo de aquisição da consciência e da liberdade é a chave de inserção do pensamento considerado “periférico” no centro do debate da produção de novas teorias do conhecimento).

**Palavras-chave:** Hegel. Filosofia latino-americana. Pensamento meridional.

## **Referências**

DUSSEL, E.D. **Filosofia da libertação:** crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

HEGEL, G.W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito.** Tradução: Paulo Menezes, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Madrid: Alianza Editorial, 1982.

# O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO NA ESFERA PÚBLICA OU POR UMA CONTRAESFERA PÚBLICA DOMINANTE: MODOS DE APAGAR INCÊNDIOS CRIMINOSOS NA DEMOCRACIA BRASILEIRA

*Nayara Barros de Sousa  
Universidade Federal de Santa Catarina  
naybsousa@gmail.com*

Pensar uma esfera pública democrática hoje, requer considerar muitos outros seres para além do que consideramos o humano. É também considerarmos o espaço desses seres numa humanidade expandida, que em seu extremo reside um potencial ainda não devidamente utilizado, onde teríamos o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), que radicaliza uma espécie de subjetivismo, no sentido de doá-lo a tudo o que existe, todos os seres vivos e mesmo os não vivos. É possível imaginar uma esfera pública como o lugar onde as existências se encontram com fins dos melhores objetivos- com critérios em aberto, mas até certo ponto? Deixando evidente que o fundamento dessa generalização calculada é aprendido das lições da experiência antropológica em contato com os pensamentos indígenas, pelo menos no último século, e os registros anteriores, como os documentos de fundação do Brasil na lógica colonialista e Westfaliana, o perspectivismo pode ser entendido como um animismo pela filosofia ou um antropocentrismo. Nessa apresentação não me concentrarei no animismo. Já quanto ao antropocentrismo, ele nos ajuda a derivar a questão do parágrafo anterior para a seguinte: qual humano minha audiência teria em mente, um que existe em todas as nossas teorias mais comuns? O exercício etnológico que lastreia essa abordagem, não deixa dúvidas que esse *antropo* ao qual se refere o perspectivismo não é o “homem-branco”, portanto e só isso já deveria valer a pena considerar, posto que as consequências desse tipo de antropocentrismo exercido de outro ponto focal, coloca no centro as práticas de povos que historicamente souberam conviver com o meio ambiente, melhor do que aqueles que viveram sob a hegemonia cidadina capitalista, por trazer enquanto relação indissociável muitos elementos constantemente desconsiderados na nossa

noção de esfera pública, sociedade e democracia. Aposto aqui num exercício de utopia imediata, em que a contraesfera pública (FRASER, 2013) converte-se em esfera pública e passa a contar com bichos e rios e fungos e bactérias e vírus e montanhas como sujeitos a serem considerados. A urgência desse exercício pode ser vista no presente com facilidade, com o recorde mensal no número de queimadas em agosto no Pantanal, segundo o INPE, com um aumento de 109% em relação ao ano anterior (2019) e de 211% na média histórica para o mês de setembro, junto às denúncias da repetição do dia do fogo, criado por latifundiários locais e incentivado pelo atual presidente, afetando os territórios indígenas e demais populações tradicionais, milhares de viventes da fauna e da flora, com consequente contaminação dos rios (incluindo aí o rio Paraguai), com o depósito de matéria orgânica incinerada em seu leito. Numa situação crítica como esta, é dever da academia pensar alternativas ou destacar soluções já existentes, mas por algum motivo ignoradas (e mesmo denunciar esses motivos, quando possível). Deste modo, objeto do artigo é não só tornar mais popular o perspectivo ameríndio na filosofia ou questionar a insistência no nosso antropocentrismo ordinário capturado pelo capitalismo e pelas estruturas que o insuflam, como também dialogar com casos reais destes problemas.

**Palavras-chave:** Perspectivismo Ameríndio. Antropocentrismo. Contraesfera pública. Democracia. Pantanal.

## Referências

FRASER, N. **Fortunes of feminism:** from state-managed capitalismo to neoliberal crisis. London: Verso, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, p. 288, 2015.

# O ‘SOCIALISMO DE MERCADO’ DE VAROUFAKIS NA CONTENÇÃO DO ECOCÍDIO: ANÁLISE CRÍTICA DO MODELO

Jordan Michel-Muniz  
Universidade Federal de Santa Catarina  
jordanj@terra.com.br

No recém-lançado *Another now – dispatches from an alternative present*, Yanis Varoufakis propõe um socialismo de mercado para dar fim à destruição ambiental e às desigualdades globais. Da crise econômica de 2007/2008 teria emergido um miraculoso universo paralelo, que enterrou o capitalismo com boicotes concatenados. Apartome do quimérico nessa utopia, e foco nas características centrais postuladas: (a) eliminação da propriedade privada de terras e imóveis; (b) fim dos bancos comerciais; (c) dissolução do mercado de ações, introduzindo corporações onde quem trabalha tem uma ação e um voto na administração; (d) países com bancos centrais onde cada pessoa ganha conta com bom numerário; (e) comitês formados por sorteio moderando a economia, voltada ao *bem comum* num mercado de regramento liberal. Iniciei a exposição esmiuçando tal “socialismo burguês” – termo de Marx em *As lutas de classes na França* –, bastante justo, com Varoufakis “fantasiando pequenas proezas ou grandes sentimentalismos”. Existem aspectos ambientalmente relevantes. Primeiro, ele pretende defender-se da nocividade do capital, e da sua crise atual, exacerbada pelo coronavírus. Segundo, espera conter danos ambientais da acumulação ilimitada inerente à lógica capitalista. Terceiro, ele redige a doutrina na pandemia, vendo avançar o ecocídio, da crescente liquefação das geleiras às queimadas na Amazônia, Cerrado, Pantanal e florestas californianas, afora o aumento de gases do efeito estufa *etc.* Sugere enfrentar essas violências com boicotes digitais pacíficos que derrocariam o capitalismo. Quarto, ele imagina livrar-se da predação que o consumo desenfreado impõe à natureza revogando poucos elementos do capitalismo, tolerando a permanência daqueles cuja erradicação talvez seja essencial para minimizar a irreversível catástrofe climática. Além desses, outros fatores dúbios da obra compõem etapa intermediária na minha análise. Ao final, discutirei deficiências de *Another now*, rechaçando sua serventia para os objetivos que aponte no início: essa idealização não basta para deter a devastação do planeta,

nem resolve as desigualdades socioeconômicas mundiais, por vários motivos. Razão central da minha recusa deriva do ideal normativo de Varoufakis apoiar-se quase totalmente em bases econômicas, dando à política mera função acessória na gestão do mercado. Sobressai a devoção aos negócios numa paródia das ambições socialistas, que o autor avalia como altamente democrática, dizendo que enfim “as esferas política e econômica teriam sido reintegradas” (VAROUFAKIS, 2020). Tal falha quiçá decorra de compreensão errônea da filosofia política pelo economista grego: democracia efetiva demanda controle político da economia, sustenta Wood (2016), não juntar ambas, pois poder assim unificado regia o jugo feudal de domínio oligárquico. Soa semelhante o destino dessa utopia, ao erigir uma classe superior fundada na *meritocracia*, morando bem por pagar aluguéis que amparam projetos e moradias populares em pequenos lotes, reservando para locar os maiores e melhores terrenos. Essa visão mercadológica origina pessoas ‘mais iguais que outras’, da possibilidade de escolas elitistas à previsão de júris comunais que selecionariam ‘migrantes aceitáveis’. Concluirei rejeitando o mercado socialista de Varoufakis, falsamente favorável ao *bem comum*, engodo aristocrático voltado ao *bem de pouquíssima gente*, que até hoje privatiza o que deve ser *comum* e ignora a necessária instituição de pactos políticos globais pela sustentabilidade.

**Palavras-chave:** Socialismo. Mercado. Catástrofe climática. Democracia. Capitalismo.

## Referências

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

KEMPE, H. **Comment les riches détruisent la planète**. Paris: Seuil, 2007.

# O DEBATE SOBRE O EXPRESSIONISMO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O REALISMO

Doralice Lima Barreto  
Universidade Estadual de Maringá  
doralicefilo@gmail.com

O presente trabalho objetiva apresentar as considerações de György Lukács acerca de realismo e seu posicionamento crítico do expressionismo, bem como as oposições de Ernst Bloch e Bertolt Brecht. Para realizar tal intento, serão tratados dois aspectos importantes: o primeiro diz respeito ao momento histórico vivenciado por intelectuais e artistas que debatem diretamente sobre o tema nos anos 30. Na segunda parte, serão expostas as avaliações e análises dos autores citados propriamente ditas. Os textos que fundamentam a apresentação em questão são “Grandeza e Decadência do Expressionismo” publicado na revista *Internationale Literatur* em 1934 e “Trata-se do realismo” de 1936, publicada na revista *Das Wort*, ambas de Lukács. Os textos de Ernst Bloch “Discussão sobre o expressionismo”, publicado na revista *Das Wort* em 1936 e “O expressionismo visto agora” da revista *Die Neue Weltbühne* de 1937, que buscam responder diretamente a Lukács em suas críticas ao movimento. São de grande contributo, os textos de Brecht a respeito do tema, mas que foram publicados posteriormente. O período em que ocorre tal debate era momento de exílio de artistas e intelectuais perseguidos pelo regime nazi-fascista. As guerras e os saltos revolucionários da classe proletária colocaram as problematizações éticas e estéticas na ordem do dia. Era momento de avaliar o curso e rumo da humanidade diante de transformações sem precedentes. Na tentativa de responder questionamentos tão profundos e reavaliar as crises econômicas e políticas, e como isso refletia na arte, filósofos e artistas se empenharam nas diversas ramificações para responder aos acontecimentos como as novidades tecnológicas, renovações em métodos criativos, e ao mesmo tempo, ao cenário catastrófico das disputas imperialistas. Uma saída é apontada pelos ideais socialistas ao qual Lukács é partidário. Refugiado em Moscou, sob o regime stalinista, ele trabalha em prol do grupo de escritores apresentando a importância do método realista da literatura se apoiando em grandes escritores como Thomas Mann, Balzac e refletindo sobre

a herança cultural do momento “saudável” da sociedade burguesa. Segundo Lukács, o expressionismo pertencia ao momento de decadência da burguesia e não poderia assim, ser útil para a arte que contribuísse para a apreensão estética da realidade em suas conexões sociais. Bloch e Brecht discordam dessa visão “fechada” da realidade e do realismo de Lukács enquanto método de figuração. Eles expõem, cada um partindo de sua visão de mundo e criação artística, a importância de renovar o olhar sobre a realidade, a totalidade e sobre o realismo. As aporias deste debate ocorreram em momentos em que a própria arte expressionista era renegada pelos nazistas cuja depreciação culmina com a exposição da “Arte degenerada” em 1937. A relevância do tema se dá pela perspectiva que o posicionamento desses autores nos dá sobre o papel da arte na sociedade. Certamente, como conjectura Carlos Eduardo Jordão Machado em seu texto “Debate sobre o expressionismo”, os comunistas incorrem no erro de rotular o expressionismo como “condutora do fascismo” ou que ambos “brotaram do mesmo espírito”. Contudo, diante do cenário político atual, as reflexões desse debate têm muito a nos elucidar.

**Palavras-chave:** Expressionismo. Realismo. Lukács. Estética. Marxismo.

## Referências

BLOCH, E. Discussões sobre o Expressionismo. *In*: MACHADO, C.E.J. **Um capítulo na história da estética:** debate sobre o expressionismo. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

BLOCH, E. O expressionismo visto agora. *In*: MACHADO, C.E.J. **Um capítulo na história da estética:** debate sobre o expressionismo. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

BRECHT, B. Debate sobre o expressionismo. *In*: MACHADO, C.E.J. **Um capítulo na história da estética:** debate sobre o expressionismo. 2 ed. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 2014.

# À SOMBRA DA ESTÉTICA: COTIDIANO, MORAL E MEIO AMBIENTE

*Jean Machado Senhorinho*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*jeansenhorinho@gmail.com*

Centrada na arte, tradicionalmente, a Estética ocidental não dispensa atenção suficiente às nossas experiências sensíveis acerca de objetos ordinários, entorno cotidiano e ambiente natural. Experiências que informam, de maneira inopinada, escolhas e decisões de foro moral. Yuriko Saito (2008, cap. 2), a partir dessa premissa, discute como a estética pode influenciar as nossas atitudes político-morais sobre a natureza. Essa discussão é o mote deste trabalho. Conforme Saito, ainda que a Estética ocidental tematize a natureza, ela limita-se, não raras às vezes, apenas à exaltação dos atributos estéticos das paisagens naturais e, por extensão, da arte paisagística. Toda a natureza que sobra, que não rende um belo retrato, é posta de lado. Não estaria essa tendência filosófica refletida em políticas ambientais? Saito argumenta que sim, exemplificando como a arte paisagística e prerrogativas estéticas influenciam a demarcação de zonas de preservação ambiental nos Estados Unidos. Desprovidos de “beleza cênica”, os pântanos e as pradarias, por exemplo, acabam ignorados, apesar de serem biomas ecologicamente importantes. Saito frisa sobremaneira, aliás, que a conscientização sobre a relevância ecológica da natureza, embora cumpra um papel emblemático e necessário, compõe apenas uma parte do quebra-cabeça da educação ambiental. Em paralelo, devemos cultivar ainda uma nova consciência estética sobre o meio ambiente. Certamente, a interface entre educações estética e ambiental é um assunto que gera interesse – ver Dolci e Molon (2018) –, mas ela poderia ser ainda mais interessante caso não se restringisse somente à ponderação sobre como o ensino da apreciação da arte repercuta em atitudes pró-ambientais. Essa é a impressão que a filosofia de Saito provoca. Na esteira da autora, com efeito, defendo que precisamos considerar com atenção as avaliações estéticas que realizamos, cotidianamente, acerca da própria natureza – em especial, aquela que compõe o cenário urbano. Por que as folhas que caem das árvores seriam sujeira? Por que pequenos anfíbios e répteis seriam feios e indesejáveis? Não são questões

supérfluas, a propósito. Por esses motivos estéticos, árvores são derrubadas; lagartixas, esmagadas. Gestos que são ética e ecologicamente problemáticos. Outrossim, entendo como importante o fato de Saito ilustrar que existem outras perspectivas culturais a respeito da conexão entre estética e natureza, que contrastam com o viés tradicional euro-americano. Lembro que, no século XIX, Tanizaki e Soetsu já haviam apresentado críticas famosas contra o primado desta visão. E, a exemplo desses autores, embora sem pretensões de exclusividade, Yuriko Saito recorre especialmente à cultura do Japão – onde nasceu –, que é famosa por celebrar a natureza a partir de uma simbiose entre religião e arte. Esse resgate, de modo oportuno, inclui também as facetas negativas da experiência japonesa, como o nacionalismo estético da Segunda Guerra Mundial. Não obstante, é notável que a cosmovisão japonesa oferece conceitos estéticos – e.g. *wabi-sabi* – e manifestações artísticas – e.g. os *haikais* de Bashō e de Issa – que favorecem a apreciação estético-moral da natureza como um todo. Neste sentido, acredito que essa cosmovisão possa trazer sugestões para o desenho de uma nova consciência estética acerca da natureza – uma tarefa partilhada com outras cosmovisões, vale ressaltar.

**Palavras-chave:** Educação ambiental. Estética ambiental. Ética ambiental. Estética do cotidiano. Estética japonesa.

## Referências

DOLCI, L.N.; MOLON, S.I. Educação estético-ambiental: o que revelam as dissertações e teses defendidas no Brasil. **Revista Íbero-Americana de Estudos em Educação**, v. 13, n. 2, p. 785-806, abr./jun. 2018.

RICHIE, D. **A Tractate on Japanese Aesthetics**. Berkeley: Stone Bridge Press, 2007.

SAITO, Y. **Everyday Aesthetics**. New York: Oxford University Press, 2007.

# UM POUCO DE POSSÍVEL, SENÃO EU SUFOCO

*Lucas Oliveira de Lacerda*  
*Universidade Federal do Ceará*  
*lucasdilacerda3@gmail.com*

O objetivo da comunicação é apresentar o conceito de “vidência”, na filosofia de Deleuze. Em *A vida como obra de arte* (1986), Deleuze (1992, p. 121) diz que “toda formação histórica diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver”. A formação histórica põe um limite ao dito e ao visível, produzindo uma fronteira entre o perceptível (o possível) e o imperceptível (o impossível). Deleuze evoca a figura do vidente como aquele que atravessa a fronteira do limite e diz o indizível e vê o invisível (o impossível do tempo). “O vidente vê alguma coisa numa situação determinada, algo que a excede, que o transborda [...] A vidência tem por objeto a própria realidade numa dimensão que extrapola seu contorno empírico, para nela apreender suas virtualidades, inteiramente reais” (PELPART, 2009, p. 36). A vidência é um uso superior da visão que permite ver o impossível. Os filósofos são videntes que, ao encontro com o sublime, produziram cortes nos esquemas sensório-motores que os ligavam ao mundo. Os esquemas sensório-motores produzem o limite do campo de possíveis do mundo: o dizível, o visível, o imaginável e o pensável. O vidente esgota o possível dos esquemas sensório-motores e atualiza o impossível (virtual), criando um novo campo de possíveis (real). A ética do vidente é a criação de uma vida filosófica que desate as amarras com o mundo (possível) como metodologia filosófica para a criação do pensamento (impossível). Assim, no texto “Maio de 68 não ocorreu” (1984), escrito com Félix Guattari (1930-1992), Deleuze conceitua essa visão do impossível como “um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse de súbito o que ela continha de intolerável e visse também a possibilidade de outra coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p. 245-246). Portanto, a vidência é a visão do intolerável e a visão de um novo possível.

**Palavras-chave:** Vidência. Possível. Impossível. Deleuze. Guattari.

## **Referências**

DEELUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DEELUZE, G. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Editora 34, 2016.

PELBART, P.P. Imagens do (nosso) tempo. *In*: FURTADO, B. **Imagem contemporânea** – Vol. 2. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

# “CONHEÇO A HISTÓRIA DO PRINCÍPIO AO FIM”: LEITURAS NIETZSCHEANAS EM SEIXAS, MICHEL FOUCAULT E GILLES DELEUZE NA DÉCADA DE 1970

*Helcio Herbert Moreira da Silva Helcio Neto*  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*  
*helcio.neto00@gmail.com*

Este trabalho pretende explorar leituras sobre Nietzsche em Michel Foucault, Gilles Deleuze e no músico brasileiro Raul Seixas. Obras de viés memorialístico ou biográfico oferecem indícios de que o cantor e compositor e o grupo de artistas que o acompanhou foram influenciados por conceitos nietzscheanos. A partir de textos publicados pelos dois filósofos franceses nos anos 1960 e 1970 e do disco *Krig-Ha, Bandolo!*, o intuito é identificar as novas leituras acerca do escritor alemão que emergiram na virada entre essas duas décadas. A pesquisa exige uma postura transdisciplinar: além de bibliografia filosófica e de livros com relatos, um estudo de inclinação histórica também será necessário. Naquele período, houve uma virada na recepção do legado de Nietzsche na França, com destaque para Foucault e Deleuze. A geração do pós-guerra é reconhecida por questionamentos contra o *status quo*. Se o momento produtivo do filósofo alemão está inscrito no final do século XIX, a música do artista brasileiro compõe o cenário de mudanças – afeta e é afetada pela conjuntura, que é marcada por contestações decisivas. É possível citar as críticas ao machismo por grupos feministas, o combate ao racismo em frentes como a estabelecida pelos Panteras Negras, nos Estados Unidos, e a contracultura, que teve no gênero musical do rock’n roll uma de suas principais influências. Mudanças como a oferta da pílula anticoncepcional e a consolidação da televisão como meio de comunicação de massa estão inseridas no contexto de amplas transformações cotidianas, no Brasil e no exterior. Mas a virada da década de 1960 para a seguinte impõe derrotas importantes dos movimentos jovens. O estudo, então, requer atenção para essa transição. Esta pesquisa será dividida da seguinte maneira. A primeira parte constitui um empenho para identificar alguns marcos dessas insurgências. Serão consultadas referências históricas e relatos memorialísticos ou biográficos para esboçar esse panorama. O objetivo da segunda é analisar como Foucault e Deleuze, filósofos profundamente influenciados pelo escritor alemão, são atravessados

por essas transformações sociais. Além disso, a intenção é destacar como essa inclinação nietzscheana se manifesta no período específico observado. A terceira se concentra na maneira como o disco se comporta ante as insurgências. O álbum aponta de modo enfático para o contexto em que se situa e oferece uma ótica privilegiada sobre a realidade brasileira.

**Palavras-chave:** Raul Seixas. Foucault. Deleuze. Nietzsche. *Krig-Ha. Bandolo!*

## **Referências**

DELEUZE, G. Carta a um crítico severo. *In:* DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

FOUCAULT, M. Michel Foucault e Gilles Deleuze Querem Devolver a Nietzsche sua Verdadeira Cara. *In:* MOTTA, M.B. da (Org). **Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

# O DISCURSO DE RITA LEE ATRAVÉS DAS LENTES EXISTENCIALISTAS DE SIMONE DE BEAUVOIR

*Thompson Menezes Pedrosa*  
*Universidade Federal do ABC*  
*tomhynde@gmail.com*

A música e a filosofia estão profundamente interligadas entre si e com a sociedade, porquanto a música espelha condições sociais, bem como promove transformações, através da reflexão e do pensamento. A música tem, então, um poder multifacetado, já que expressa um conjunto de emoções, sentidas coletivamente, igualando – por algum instante – os indivíduos. Ela, ademais, influencia o comportamento social, através de mensagens implícitas e explícitas, melodicamente emanadas por suas letras (quando as possui). Neste sentido, através de sua arte, a cantora e compositora – Rita Lee – tornou-se um símbolo de transgressão feminina, no Brasil, tendo influenciado várias gerações com sua música. Este artigo visa, então, a interpretar o discurso desta artista, presente em duas canções escritas, por ela, durante o período mais autoritário do regime militar brasileiro. Para essa análise, serão utilizados conceitos e ideias encontrados nas teorias feministas de Simone de Beauvoir. Tendo isso em vista, a primeira música do repertório de Rita Lee a ser estudada é *De pés no chão*, lançada em 1974, cujo conteúdo evidencia temas como a liberdade existencial e a sexualidade femininas. Em seguida, com o mesmo objetivo de esmiuçar o teor que traz questões que fazem parte das pautas políticas das mulheres, será examinada *Corista de Rock*, de 1976, focando na mulher que se afirma como Sujeito de sua existência. Para isso, além da bibliografia complementar, serão utilizados, como instrumentos principais para esse diagnóstico, conceitos existencialistas constantes na obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir. Dessa forma, terão destaque as noções de: alteridade; liberdade existencial, que se distingue da noção sartreana; transcendência; e corpo vivido. Serão aludidas, também, questões como a objetificação feminina e a mulher como Outro. Portanto, o discurso emancipador de Rita Lee é o objeto desse estudo, que será realizado com o apoio da teoria feminista da filósofa Simone de Beauvoir.

**Palavras-chave:** Feminismo. Música. Beauvoir. Rita Lee. Existencialismo.

## **Referências**

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo:** a experiência vivida. Volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo:** fatos e mitos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**, São Paulo, n. 94, 2015, p. 41-77.

# LIFE ON VENUS: AN ANALYSIS OF THE FUNCTIONING OF THOUGHT EXPERIMENTS ACCORDING TO THE ARGUMENT APPROACH

*Roberto Schmitz Nitsche*  
*Universidade Federal de Santa Maria*  
*ronitsche@gmail.com*

Are we alone in the universe? The answer to this question will change many of our philosophical perspectives. We cannot answer the question affirmatively, as we are not even close to being able to say that we know everything that happens in the universe, we do not even know what happens in the moon Europa of Jupiter, one of the acclaimed candidates to have extraterrestrial life in its underground water. To answer negatively, we need evidence of the existence of life outside our planet, and this has been one of the scientists' goals. After all, are we unique or just another type of common life in the universe? We could imagine that one of the main search points for extraterrestrial life are the exoplanets discovered orbiting stars colossally distant from our solar system. However, we found a possible proof of life outside the Earth in our own planetary neighborhood. Recent studies (SOUSA-SILVA, C. *et al.*, 2020) sought to point out that phosphine, phosphorus hydride (PH<sub>3</sub>), can be considered a biomarker, that is, when found in some environment it can indicate the presence of life. Coincidentally, another recent study (GREAVES, J.S. *et al.*, 2020) demonstrated the presence of PH<sub>3</sub> in the clouds of Venus' atmosphere. That first study pointed out the conditions for phosphine to be considered a biomarker on a hypothetical planet, while the second brought the hypothetical planet to reality. Thought experiments work in a very similar way. According to the simulationist approach (MIŠČEVIĆ, 1992; NERSESSIAN, 1992, COOPER, 2005), we use our knowledge to create scenarios in which possible results are simulated, without using new empirical data during its execution; something very close to the computer simulations used in the studies mentioned above. It seems reasonable to assume that scientists used imaginary scenarios, thought experiments, to assist them in their discoveries. Another approach to the epistemology of thought experiments seeks to demonstrate that we can explain their functioning only by following the rules of logic. John Norton (NORTON, 1991, 1996, 2004)

states that thought experiments are just arguments, which can be identified within the scenario and reconstructed in the form of premises and conclusions, where the rules of logic assist us in the evaluation of the thought experiment. However, such an approach is insufficient to explain what happens in the Life on Venus case. One of the difficulties of such a theory is to explain which logical rules should be used for the evaluation of inductive arguments, which are logically invalid. The thought experiment in question is an inductive argument since the presence of phosphine does not necessarily imply the existence of life, as in the case of gas planets like Jupiter and Saturn; it is only induced that it can point to the existence of biological processes. Thus, I conclude that the argument approach is not sufficient to explain the functioning of all thought experiments, especially those that make use of inductive processes, as in the Life on Venus case.

**Keywords:** Thought experiments. Life on Venus. Inductive arguments.

## **References**

COOPER, R. Thought experiments. **Metaphilosophy**, v. 36, n. 3, 2005, p. 328-347.

MIŠČEVIĆ, N. Mental models and thought experiments. **International Studies in The Philosophy of Science**, v. 6, n. 3, 1992, p. 215-226.

NERSESSIAN, N.J. In the theoretician's laboratory: thought experimenting as mental modeling. **Proceedings of The Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, Volume Two: Symposia and Invited Papers, 1992, p. 291-301.

# ASSERTION, FICTION-MAKING, AND FICTIONAL

*Iago Mello Batistella*  
*Universidade Estadual de Campinas*  
*iagobatistella@gmail.com*

Speech act theories of fiction propose that, during the writing process, the author of a fictional work performs a *sui generis* speech act dubbed fiction-making. Fiction-making is often characterized by communicative intentions constructed in a similar manner to Grice's take on assertions, modulo a substitution of belief for make-belief. Recently, it has been widely accepted that fictions are composed of at least two speech acts: besides acts of fiction-making, the author of a work of fiction performs regular acts of assertion. There are two approaches to assertion in fiction: patchwork theories of fiction and dual-act theories of fiction. Patchwork approaches are usually motivated by the fact that some utterances in fictional works check all the requisites to be considered assertions, and so they should be considered as such. Fictional works convey, in addition to information about the fictional world, information about the actual world, and in conveying information about the real world the author communicates his beliefs. Alternatively, dual-act approaches argue that while it is true that the author conveys belief in these cases, the utterances are still classified as acts of fiction-making: both speech acts occur at the same time and are related to the same utterance. I will argue against assertion in fictional works. First, I will characterize speech act theories of fiction and motivate both patchwork and dual-act approaches. Then, I will argue that while it is plausible to accept the view that there are sincere assertions in fictional works, accepting insincere assertions – that is, lies – in such an environment clashes with widely accepted intuitions about fictionality. The lack of a secure access to the author's beliefs, including what the author takes to be true information about the actual world, along with the claim that there are no insincere assertions in fiction, results in an inconsistent attribution of overt intentions to the author's utterances – an important attribute to the recognition of a speech act. In most cases, the reader cannot be sure if the author is, in fact, asserting – i.e., prescribing belief –, fiction-making – i.e., prescribing make-belief –, or doing both. Wrapping up, I will sketch the no-assertion view of fiction making:

a uniform speech act theory of fiction where all utterances that compose a work are acts of fiction-making.

**Keywords:** Fiction. Assertion. Lying. Belief. Imagination.

## **References**

DAVIES, D. Fictive utterance and the fictionality of narratives and works. **British Journal of Aesthetics**, 55 (1), 2015, p. 39-55.

MAIER, E. Lying and fiction. *In*: MEIBAUER, J. (Ed.). **The oxford handbook of lying**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

STOCK, K. **Only imagine:** fiction, interpretation and imagination. Oxford: Oxford University Press, 2017.

# GIBSON AND THE GEOMETRIC LAYOUT: NOT ECOLOGICAL ENOUGH?

Gary Hatfield  
Universidade da Pensilvânia  
hatfield@sas.upenn.edu

Railway tracks converge phenomenally into the distance. Is this appearance a misperception? I think not. Construing it as a misperception depends, in my estimation, on a particular task analysis of phenomenal perception: that it aims to present physical scenes in a way that conforms to their mind-independent physical structure. This is a widely held conception, infused even into Gibson's ecological approach. In his pioneering statement of an ecological approach to visual perception, Gibson emphasized organism-environment mutuality: we should define an animal's environment in relation to the properties and capacities of the animal. He rightly noted that the scientific discipline of physics does not investigate animal environments but rather focuses on the physical world. His ecological psychology took into account ecological facts, such as: the scale of the environment in relation to the organism; the placement of the organism in relation to a scene; standing features of illumination and of surfaces; and the relation of an animal to earth as a supportive substratum and to media such as water or air, and so on. Despite Gibson's focus on organism-relative properties, his ecological psychology nonetheless privileged physical measurements and descriptions. While offering a variety of classifications of ecologically relevant units, it accepts that, at the relevant scale, the organism responds to and perceives physically objective sizes, shapes, and other properties (geometric spatial layouts, media, substances). Gibson thus retained his 1966 notion that the "objective" is constituted by ordinary physical properties; the standard for normal spatial vision is "the perception of the true layout." By retaining a physically accurate "match" as the standard of successful size perception (p. 160-161), Gibson did not escape, as he might have, the naïve realist preference for an "objective" physical world that perception simply reveals. His loyalty toward what he understood by "direct perception" hindered his ecological revolution. He should have accepted that vision doesn't aim to present a stable metric structure, and that the

convergence of the train tracks results from a transformation of a flat metric world into a spatially compressed environment.

**Keywords:** Ecological psychology. Gibson. Organism-environment. Visual space.

### **Sources**

HATFIELD, G. A construção da experiência perceptiva: o que isso quer dizer? Tradução: Ivan Ferreira da Cunha e Renato Cesar Cani. **Principia: an international journal of epistemology**, 21.2, 2017, p. 167-188.

# TRÊS USOS ARISTOTÉLICOS DO TERMO 'PRIMEIRO' NO CONHECIMENTO MATEMÁTICO

Rafael Cavalcanti de Souza  
Universidade Estadual de Campinas  
rafaelc.dsouza97@gmail.com

Apresentarei três usos do termo 'primeiro' realizados por Aristóteles no âmbito do conhecimento matemático e os situarei nos contextos adequados em relação ao processo de aquisição do conhecimento. Aristóteles define o termo 'primeiro' enquanto: X é primeiro em relação a Y, se e somente se, Y depende de X, mas X não depende de Y. Defendo que, mesmo mantendo essa caracterização geral, o referente a que o termo denota dependerá do contexto em relação à etapa do processo do conhecimento com que se está lidando. Minha leitura se contrapõe a intérpretes como Bostock (2016), que entendem que Aristóteles, por defender que o conhecimento matemático se dá *primeiro* na percepção, seria uma espécie de empirista *naive* acerca das demonstrações matemáticas. Divirjo também da leitura de Barnes (1993), que caracteriza como sendo o uso mais relevante, no âmbito demonstrativo, do termo 'primeiros' para denotar os axiomas de uma dada ciência. Minha leitura converge com a interpretação de Angioni (2016), que o termo 'primeiro', no contexto demonstrativo, refere precisamente ao elemento *prioritário* em termos explanatórios, que explica de modo adequada um dado *explanandum*. Apresentarei que tanto Bostock, quanto Barnes não captam o uso preciso do termo 'primeiro' no âmbito estrito do conhecimento demonstrativo propriamente científico. Sustento que Bostock está mencionando uma etapa extremamente inicial do processo de conhecimento e Barnes está fazendo menção aos conceitos primitivos de um domínio científico, mas que não necessariamente desempenham a função explanatória mais relevante para explicar apropriadamente um *explanandum*. Por fim, apresentarei o contexto adequado dos usos do termo 'primeiro' em cada uma das respectivas etapas do processo investigativo do conhecimento.

**Palavras-chave:** Conhecimento matemático. Prioridade. Demonstração científica. Explicação apropriada. Termos primitivos.

## **Referências**

ANGIONI, L. Aristotle on Necessary Principles and on Explaining X Through the Essence of X. **Studia Philosophica Estonica**, v. 7, n. 2, 2014, p. 88-112.

ANGIONI, L. Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (APo 71b9-12). **Logical Analysis and History of Philosophy**, 19, 2016, p. 140-166.

ANGIONI, L. Causality and Coextensiveness in Aristotle's Posterior Analytics 1.13. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, 54, 2018, p. 159-185.

# O FORMALISMO E A QUESTÃO DA CONSISTÊNCIA NA FILOSOFIA DA MATEMÁTICA

*José Henrique Fonseca Franco*  
*Universidade Federal de São João Del-Rei*  
*henriquefrancophi@gmail.com*

Na virada do século XIX para o século XX o projeto logicista na filosofia da matemática se configurou como uma tentativa de fundamentar a matemática na lógica. Frege e Russell concebiam que a lógica seria subjacente a matemática, mostrar a consistência dessa fundamentação lógica da matemática levaria a uma conclusão segura a respeito da consistência da matemática. Com os esforços de Hilbert o intento de evidenciar o aspecto consistente da matemática ganhou força, a axiomatização proposta pelo seu formalismo era uma tendência entre os matemáticos nos dois últimos séculos precedentes, e tal motivação de algum modo já se encontrava na elaboração dos *Elementos* de Euclides. Com Hilbert, a matemática é ainda mais evidenciada como um desenvolvimento que decorre das deduções de seus próprios axiomas. Tomando como pressuposto que não seria possível desenvolver toda a matemática para afirmar a respeito de sua consistência elabora então a matemática finitária, ou seja, com um número finito de axiomas poderíamos averiguar a consistência dos teoremas deduzidos. Um algoritmo é um método finitário de raciocínio, tal como é possível mostrar a impossibilidade de xeque-mate em um jogo de xadrez com uma determinada configuração, seria possível analisar a consistência de um sistema formal com algum grau de aritmética que fosse construído de maneira recursiva. A explicitação da consistência da matemática consiste então no desenvolvimento de um programa que é próprio e que fora chamado de metamatemática, tal nome se justifica uma vez que estamos investigando as regras e leis de sistemas matemáticos, bem como o que podemos deduzir destas formalizações. Esses intentos de Hilbert, no entanto são colocados em xeque com a elaboração dos Teoremas da Incompletude de Gödel, que apresenta os pontos problemáticos do projeto que objetivava explicitar a consistência da matemática. A questão a respeito da consistência de sistemas formais recursivamente construtíveis e com algum grau de aritmética continua sendo um problema persistente dentro da filosofia da matemática

e da lógica. Apresentaremos assim que qualquer discussão a respeito da consistência da matemática recorre a tentativa de elaboração de uma metamatemática, que consideramos como um legado do formalismo. As tentativas de formulações de ordem superior ao sistema que se busca evidenciar a consistência mostram que essa investigação se encontra no campo da metalinguagem matemática.

**Palavras-chave:** Filosofia da matemática. Formalismo. Lógica. Metamatemática.

## **Referências**

BURGESS, J. **Computabilidade e lógica**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DA SILVA, J. J. **Filosofias da matemática**. São Paulo: FAPESP, 2007.

EPSTEIN, R. **Computabilidade, funções computáveis, lógica e os fundamentos da matemática**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

# ELEMENTOS PARA UMA FILOSOFIA À ALTURA DOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

*Amanda Veloso Garcia*

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho*

*amanda.veloso.garcia@gmail.com*

Embora não exista consenso sobre o que é filosofia, as diferentes abordagens de algum modo se relacionam com pensar os problemas que o contexto impõe. O mundo contemporâneo tem apresentado enormes desafios com problemas urgentes. A pandemia de Covid-19, através da agência de um vírus, está nos oferecendo uma amostra do futuro que está por vir. O que está em crise é um modelo de civilização que, se ele continuar sendo visto como a única possibilidade, pode significar o fim do planeta como um todo. Precisamos refletir profundamente se queremos esse mundo em colapso a fim de manter o luxo de poucos ou se queremos construir outras formas de existir que rompam com a exploração de seres humanos e não humanos. Diante deste cenário, este trabalho pretende investigar o seguinte problema: “O pensamento filosófico pode colaborar para lidarmos os desafios contemporâneos?”. Nossa hipótese é que a filosofia precisa ser repensada para lidar com problemas atuais, indo além do comentário de textos de filósofos. O trabalho será composto por três movimentos de análise. Primeiramente apresentaremos como os desafios contemporâneos são produzidos com contribuições da filosofia ocidental através do delineamento de uma ontologia logocêntrica, que hierarquiza humanos e outros seres e produz uma concepção do conhecimento filosófico como abstração universalista. A filosofia hegemônica se constitui de um pensamento narcisista que encobre outras existências a partir de um saber eurocêntrico e patriarcal que colabora para o mundo em colapso que vivemos. No segundo movimento do trabalho, pensando com os fungos, decomporemos as ideologias hegemônicas da filosofia narcisista através do desencobrimento de perspectivas não hegemônicas, repensando o que entendemos por conhecimento, filosofia, humanidade, natureza e cultura. Nesse sentido, dialogamos com Ailton Krenak (2019), Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), Anna Tsing (2015; 2019) e Donna Haraway (2003; 2015; 2016). Por fim, nosso terceiro movimento consistirá em propor uma nova compreensão do conhecimento

filosófico através do *perspectivismo ameríndio* e sua ontologia das diferenças experimentando uma *virada* no pensamento filosófico e decompondo o narcisismo, o antropocentrismo e o individualismo da filosofia hegemônica. Entendemos que o mundo atual exige um filosofar-*com* as diferenças de humanos e não humanos coletivamente, de maneira que diversas perspectivas precisam estar em diálogo para que um futuro do planeta seja possível. Teremos como objetivo apresentar quatro principais aspectos a serem considerados para uma filosofia do nosso tempo: 1) Foco no contexto, 2) Perspectivismo, 3) Pensar coletivamente, 4) Importância da ação. Defenderemos que a complexidade dos desafios contemporâneos exige um filosofar-*com* humanos e não humanos, produzindo um pensamento que é intrinsecamente ação e não restrito a explicações *sobre* a realidade.

**Palavras-chave:** Perspectivismo. Problemas. Ação. Agência não humana. Companheirismo interespecífico.

## Referências

- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- HARAWAY, D. **Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulucene**. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

# O ATUALISMO HISTÓRICO E A SUBDETERMINAÇÃO DE HIPÓTESE SOBRE O PASSADO

Vítor Medeiros Costa  
Universidade Federal de Santa Catarina  
vitorcloud@hotmail.com

Nas últimas décadas têm crescido em número e importância os estudos em “Filosofia das Ciências Históricas”. Expressão que tem sido usada para caracterizar reflexões de Filosofia da Ciência com foco em “Ciências Históricas”, termo esse que abrangeria várias disciplinas científicas: não apenas a Historiografia, que se ocupa do estudo dos fenômenos humanos no tempo, mas também a Arqueologia, a Linguística Histórica, a Paleontologia, a Geologia e outras. A justificativa para esse agrupamento de disciplinas científicas está no fato de lidarem com problemas comuns relacionados (1) ao *tempo histórico* e (2) à obtenção de conhecimento sobre o passado à medida que se possa justificar/embasar hipóteses a partir de *fontes históricas* preservadas na atualidade e/ou a partir de *boas comparações/analogias* com fenômenos conhecidos na atualidade. Nesse segundo tipo de problema – acerca da obtenção do conhecimento histórico – costuma-se apontar o princípio do *atualismo* – advindo da Geologia – como fundamental para obter conhecimento acerca do passado por meio de fontes ou mesmo de comparações. Podemos apresentar o *atualismo histórico* como um princípio epistemológico segundo o qual o conhecimento sobre o passado dá-se na medida em que está incorporado no presente. Mais precisamente, um cientista histórico utiliza o *atualismo histórico* quando: (I) *descreve fatos presentes ou pretéritos* dentro do tempo histórico; (II) os fatos referidos são, para a comunidade científica, *epistemicamente acessíveis por objetos presentes/atuais*; e (III) as forças que atuam no presente são idênticas ou pelo menos análogas às que atuaram nos fenômenos pretéritos estudados. Neste trabalho mostraremos como é possível a unidade das Ciências Históricas em torno do atualismo e como esse princípio, com ajustes e acréscimos nossos, pode contribuir para: (i) definir ao menos uma *noção fraca de conhecimento histórico* meio à subdeterminação de hipóteses; (ii) esclarecer o papel da *preservação de fontes* (culturais e naturais) para a obtenção do conhecimento histórico; e (iii) fornecer critérios para negar o estatuto

de conhecimento em *interpretações improváveis* ligadas, por exemplo, a revisionismos históricos ilegítimos.

**Palavras-chave:** Ciências históricas. Atualismo. Subdeterminação. Filosofia da ciência. Filosofia da história.

## **Referências**

BLOCH, M. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CASSAB, R. de C.T. Objetivos e Princípios. *In*: CARVALHO, I. de S. (Ed.). **Paleontologia: conceitos e Métodos**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Interciência, 2010.

COSTA, V.M. Necessidade e possibilidade nas ciências históricas: Resultados semânticos de uma tradução modal contradiçõeana e de uma lógica temporal occasmista para o passado. **Princípios**: Revista de Filosofia, v. 26, n. 51, set-dez. 2019, p. 235-256.

# AS PAIXÕES DA ALMA EM RENÉ DESCARTES E PRINCESA ELISABETH DA BOÊMIA: FISIOLOGIAS, UTILIDADE E REMÉDIOS

*Felini de Souza*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*felini\_92@hotmail.com*

Descartes dedica sua última obra às paixões. Tema este que viria fechar as suas contribuições para a discussão da união substancial. Como que duas substâncias completas e distintas se encontram unidas? Essa interação entre corpo e alma pode não se explicar no que tange aos aspectos teóricos, mas se torna compreensível quando Descartes parte para as conclusões práticas, buscando nas paixões a chave dessa relação. Em *As paixões da alma*, Descartes faz uma espécie de taxionomia das paixões, um tratado de medicina, classificando em seis paixões primitivas, sendo elas: admiração, amor, ódio, alegria, tristeza e desejo e as demais seriam suas derivadas. Ao apresentá-las trata dos seus processos fisiológicos, os movimentos que estas paixões geram no corpo, as aparências faciais de cada paixão, assim como apresenta as utilidades e os remédios para os excessos e faltas das paixões. Descartes não considera as paixões pecaminosas, ou doenças que precisariam ser erradicadas, mas como boas, como responsáveis pela doçura da vida, sendo necessário apenas serem conhecidas e controladas, no caso de desregramentos, para garantir uma vida ética. As paixões da alma é uma obra dedicada a Princesa Elisabeth da Boêmia, que além de interlocutora de Descartes apresentava reflexões filosóficas, em suas cartas, no que tange a relação corpo e alma, e a problemática das paixões, pois ela vivenciava na prática doenças ocasionadas por esses desregramentos. Elisabeth apresentava sintomas físicos; como febre baixa e tosse contínua, estes que foram classificados por Descartes como tendo se dado em decorrência dos estresses políticos que a Princesa passava. Com pontos divergentes e concordantes em alguns momentos, ambos se lançam a pensar em uma prática com relação as paixões, tendo em vista seu impacto moral e político, o que resultaria na obra *Paixões da Alma* com suas classificações e soluções tanto fisiológicas quanto éticas. Pensar hoje, o contexto pandêmico, de degradação ambiental, e como de alguma maneira isso se reflete em nossas apreensões de mundo, e nos abalos emocionais causados por tais ocorrências.

Faz com que seja oportuno reavivar reflexões da modernidade sobre as paixões e suas consequências e controle.

**Palavras-chave:** Corpo. Alma. Paixões. Fisiologia. Elisabeth.

### **Referências**

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. **Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

# ESPINOSA E A CRISE IMANENTE AO ABSOLUTISMO

Douglas Nunes Vieira  
Universidade de São Paulo  
douglas.nunes.vieira@gmail.com

Espinosa escreveu o *Tratado Teológico-Político* (TTP) num período extremamente turbulento, época em que os Estados travavam inúmeras guerras em nome da religião e mostravam, de forma cada vez mais resoluta, que possuíam em si uma tendência natural para o poder monárquico centralizador. No século XVII, os Estados pareciam mostrar que uma das condições imprescindíveis para sua existência era que eles se constituíssem em torno de monarcas capazes de centralizar o poder e, ao mesmo tempo, difundi-lo o máximo possível ao longo dos seus domínios territoriais. No TTP, Espinosa nos mostra que as monarquias do século XVII, na verdade, se constituíram não só em volta do poder de um rei, mas sobretudo em torno daquilo que ele chamou de o “grande segredo do regime monárquico”, a saber, “manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem”. As monarquias do século XVII tendiam a viver do medo e da violência não só porque os reis tendiam a se utilizar do Estado para a todo custo alcançar sua glória pessoal, mas sobretudo porque elas se constituíam em torno de reis que dependiam de expedientes que produziam medo e violência para legitimar o seu poder através da religião. Dessa forma, ainda que possamos considerar o Estado absolutista uma resposta específica para o problema dos conflitos religiosos do século XVII, Espinosa nos mostra que ele não era uma solução, mas sim o próprio problema. No fim, a revelação do grande segredo das monarquias do século XVII corresponde à exposição dos limites daquele horizonte histórico que insistia em se impor. Assim, mais do que ser o precursor de uma longa tradição que identificou no absolutismo um estado de crise permanente, Espinosa foi um dos primeiros filósofos a identificar num regime político um *estado de crise imanente*, ao expor que as causas

que eram condição necessária para a existência desse regime eram, simultaneamente, condição suficiente para a sua crise.

**Palavras-chave:** Espinosa. Absolutismo. Superstição. Religião. Crise.

## **Referências**

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KOSELLECK, R. **Crítica e Crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

NEGRI, A. **Espinosa Subversivo e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

# KANT E O INSTITUTO FILANTRÓPICO DE DESSAU: A BUSCA POR UMA EDUCAÇÃO E UM MUNDO ESCLARECIDO

Wagner Barbosa de Barros  
Universidade Federal de São Carlos  
wagnerbarros71@gmail.com.

Kant não foi simplesmente um entusiasta da educação, uma vez que a demarca como um dos dispositivos mais poderosos de transformação da condição humana, foi também um educador propriamente dito. O filósofo exerceu a função de preceptor por nove anos e, além dos cursos de *Antropologia, Geografia, Lógica e Metafísica*, lecionou cursos sobre *Educação* durante quatro semestres (1776/77, 1780, 1783/84, 1786/87). O interesse direcionado por Kant à educação se circunscribe na necessidade de transformá-la em um estudo, ou seja, afastar todo e qualquer mecanicismo ou dogmatismo. Em vista do impacto que a formação do educando imprime na sua história e, como consequência, na História da própria humanidade, ela deveria ser submetida também ao tribunal da razão. Para Kant, a direção das escolas deveria, portanto, depender da decisão de pessoas *competentes e ilustradas*. Essa assertiva se conecta tanto com o seu projeto crítico, quanto com os motes do Instituto Filantrópico de Dessau, dentre os quais podemos destacar a secularização da educação, a preparação para a vida social, o intercâmbio de saberes entre os professores e a sua contínua formação. Kant estabelece uma conexão muito próxima com o Instituto, ele redige, por exemplo, dois informes recomendando-o para todos os *amigos fraternais da juventude e guardiões da humanidade*, bem como sugerindo a aquisição da revista mensal publicada pelo Instituto para angariar fundos para a entidade. Na visão kantiana a educação, ao ser reformada, poderia direcionar o homem à sua finalidade mais alta, enquanto ser livre e moral. Neste sentido, é possível indicar um vínculo direto entre *Educação e Política*, e como resultado, entre *Educação e Filosofia da História*. Pela primeira aproximação, compreendemos que um novo projeto educacional dependeria diretamente de mudanças estruturais realizadas pelo governo, e é por esse motivo que Kant constantemente endereça críticas aos governantes, uma vez que direcionam os proventos dos Estados preferencialmente às guerras, com o simples objetivo de satisfazerem seus objetivos egoístas. A partir

do segundo vínculo, destacamos que Kant concebe uma educação voltada para o *futuro* – o tempo da História –, tendo em vista o modo como concebe a própria humanidade: *o homem é o que a educação faz dele*. A educação deve ser pensada, portanto, em vista de um ideal cosmopolita, que circunscreveria o tempo necessário ao aperfeiçoamento dos métodos educacionais e da própria formação humana por meio deles, num contínuo e infinito melhoramento. O objetivo da comunicação é, por conseguinte, o de expor as principais aproximações entre o pensamento educacional kantiano e o Instituto Filantrópico de Dessau, destacando em que medida o Instituto realiza ou inspira as ideias do filósofo demonstradas na sua Filosofia Política e na sua Filosofia da História.

**Palavras-chave:** Kant. Filantropia. Educação. Filosofia da história. Esclarecimento.

## Referências

KANT, I. **Anthropology, History and Education**. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, I. **Lógica**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

# A CONCEPÇÃO MILLIANA DE FELICIDADE ENTENDIDA COMO BEM-ESTAR

*Henor Luiz dos Reis Hoffmann  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
henor.luiz.hoffmann@gmail.com*

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar que John Stuart Mill (1806-1873) define o princípio da utilidade ou da maior felicidade de forma distinta que o seu mestre e padrinho Jeremy Bentham (1748-1832). O trabalho procura demonstrar que a reformulação do princípio da utilidade e hedonismo qualitativo milliano, torna a doutrina utilitarista capaz de responder as objeções de seus críticos. Bentham, entende por princípio da utilidade “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo” (BENTHAM, 2000, p. 14). Mas afinal o que é felicidade? O que faz uma pessoa feliz ou infeliz? Antes de respondermos essas perguntas se faz necessário compreender qual é a concepção de pessoa adotada por Bentham. Ele acredita que “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, dor e prazer” (BENTHAM, 2000, p. 14). Isto é, o autor parte de uma concepção senciente de pessoa. Logo, define que a “felicidade consiste em desfrutar prazer e estar isento de dores” (BENTHAM, 2000, p. 61). Podemos notar que Bentham defende uma perspectiva hedonista, por entender que a felicidade consiste em maximizar o prazer e minimizar a dor. Podemos julgar um ato como bom ou mau “de acordo com a soma total das suas consequências, isto é, conforme a diferença entre a soma das consequências boas e a soma das consequências funestas” (BENTHAM, 2000, p. 61), ou seja, conforme o saldo das consequências geradas pelo o ato. O hedonismo quantitativo benthamiano deixa o utilitarismo vulnerável a críticas como a de Carlyle que afirma que utilitarismo é uma filosofia digna de porcos. Outra objeção usual contra o utilitarismo é em relação a ideia de valores como moeda de troca comum, questionando se é possível converter os bens morais numa única moeda corrente. O trabalho divide-se em cinco passos. O primeiro passo é situar o leitor a respeito do problema a ser abordado. Apresentando de forma breve a concepção de felicidade defendida por Bentham, considerado o pai fundador do utilitarismo.

Seguido dos problemas e dificuldades do seu conceito de felicidade reduzido e do hedonismo quantitativo. O próximo passo é a exposição da reformulação do princípio da utilidade empreendido por Mill. A terceira parte é apresentação do procedimento milliano. O quarto passo análise da proposta do hedonismo qualitativo. Concluo, respondendo porque o utilitarismo milliano não é uma filosofia digna de porcos e porque o conceito de felicidade em Mill possui elementos objetivos.

**Palavras-chave:** Mill. Princípio da utilidade. Felicidade. Bem-estar. Hedonismo.

## **Referências**

MILL, J.S. **On Liberty, Utilitarianism and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SKORUPSKI, J. **John Stuart Mill: The Arguments of the philosophers**. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

# HUMANIDADE E TÉCNICA: DE UMA PROXIMIDADE ONTOLÓGICA À NATURALIZAÇÃO DE VIOLÊNCIAS

*Anderson Kaue Plebani*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*akplebani@hotmail.com*

A comunicação busca enunciar uma problemática filosófica relativa à destruição ambiental. Em síntese: a possibilidade de a naturalização de comportamentos humanos violentos ser observada desde uma intimidade ontológica entre humano e técnica. Em particular, tentaremos desdobrar a correlação entre humano e técnica como sendo carregada pelo potencial de naturalização de processos destrutivos ao ponto de os assimilar à autocompreensão do humano, dificultando assim a identificação do caráter violento que pode estar implicado nessa autocompreensão. Três tópicos serão abordados ao longo da comunicação. (1) O que se entende por “intimidade ontológica entre humano e técnica”? Ao falarmos da “intimidade ontológica entre humano e técnica” estamos referindo a indissociabilidade entre o humano e as técnicas que perfazem as relações do humano com as coisas. Essa intimidade pode ser constatada inclusive nos apontamentos que as ciências positivas fazem a respeito da antropogênese: por mais que se apontem fatores fisiológicos ou comportamentais, sempre redundam na capacidade ou na efetivação de determinadas técnicas. Bernard Stiegler defende que a técnica é uma dimensão de temporalidade na qual o humano sempre está implicado (STIEGLER, 1998). (2) Dessa proximidade ontológica se pode verificar também que certas técnicas não apenas compõem os hábitos e os comportamentos humanos como passam a impactar decisivamente na maneira como o humano compreende a si mesmo. Um dos fatores que influenciam nessa assimilação é a própria característica de omissão que os aparatos técnicos possuem (IHDE, 1990, p. 108-112). Podemos dar como exemplo a urbanização: um complexo aparato de tecnologias arquitetônicas que confere ao humano contemporâneo a ideia de que é essencial para ele viver em cidades. Nota-se, contudo, que a tecnologia *per se* parece se omitir para essa autocompreensão. O humano pode se considerar, seguindo nosso exemplo, um ser cidadão, mas dificilmente isso vem acompanhado da admissão de que a cidade é uma tecnologia. (3) Uma vez que

a própria autocompreensão do humano tem como elemento omissos essas técnicas que perfazem seu dia a dia, não é difícil especular que isso pode resultar na naturalização de determinadas violências. As tecnologias não são meros instrumentos usados por um humano desprezado e todo poderoso. As tecnologias também imprimem um grau de determinação nas possibilidades de o humano se realizar e de se autocompreender (AGAMBEN, 2009). Nessa autocompreensão em parte determinada pela técnica, o humano pode naturalizar uma série de comportamentos considerados nocivos, seja para o próprio humano, seja para o ambiente no qual habita.

**Palavras-chave:** Técnica. Humano. Autocompreensão. Naturalização. Violência.

## **Referências**

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

IHDE, D. **Technology and the lifeworld: from Garden to Earth**. Indiana: Indiana Press, 1990.

STIEGLER, B. **Technics and time: the fault of Epimeteu**. Stanford: Stanford University Press, 1998.

# ONTOLOGÍA RELACIONAL: UNA HERRAMIENTA PARA SUPERAR LA IMAGEN DE MUNDO

Carlo Arturo Zarallo Valdés  
Universidad Federal de Santa Catarina?  
carlo.zarallo@hotmail.com

El concepto de mundo en la obra de Martin Heidegger nos abre muchos tópicos de discusión; sobre todo con la manera en que configuramos, hacemos y creamos mundo [*Dasein im Menschen ist weltbildend*]. La apertura del *Dasein*, en términos heideggerianos, técnicamente modulada, ha impulsado decisivamente al hombre por un cauce calculante, que solo busca la productividad descuidando meditar sobre el sentido más profundo del acontecer personal. Así las naciones llamadas “sub- desarrolladas”, como es el caso de gran parte de los países del continente Latinoamericano, han recibido la modernidad, “el señorío de la imposición” como una “salvación” sin caer en cuenta en el peligro que nos podía y nos está llevando. Pues bien, en este trabajo nos propondremos discutir el texto *La época de la imagen de mundo* (1938) donde podremos evidenciar una forma de configurar mundo que nos ha llevado a un profundo *olvido del ser*, dando paso a nuestra época profundamente marcada por el dominio de la *técnica* moderna. Este peligro que nos advierte Heidegger no solo hace referencia a lo que los aparatos técnicos nos pueden producir, como en el caso del daño a la capa de ozono, la alimentación con productos agro-tóxicos, la sobreexplotación de la naturaleza, sino también la reducción de las personas a material humano. Por esta razón y frente a este intento racionalista de poseer el pensar como un rigor lógico y procedimental, el viraje ontológico propuesto por Heidegger consiste fundamentalmente en apartar el modo en que se piensa un “pensar”. Es decir, el autor nos propone alejarnos de la consideración de que el pensar es sólo una producción técnica, pragmática o simplemente teórica, y facilitar que sea más bien un encuentro de sí mismo y con otros en la verdad del ser. Con esto, volvemos a lo que Heidegger llama: la *kehre*, al “paso atrás” y a lo originario: la urgencia. Para eso, intentaremos explicar lo que se entiende desde Heidegger por técnica, para luego presentar – a través de las llamadas ontologías relacionales – una posible salida a la época de la imagen de mundo.

**Palabras claves:** Ontología. Olvido del ser. Imagen de mundo. Técnica. Ontología relacional.

## **Referências**

HEIDEGGER, M. **Caminos del Bosque**. Madrid: Alianza, 1996.

HEIDEGGER, M. **Filosofía, ciencia y técnica**. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.

BELIN, A.; GOMEZ, F.; VANHULSTA, J. Del Sumak Kawsay al Buen vivir: filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna. *In*: GOMÉZ, C.M. (Ed.). **La religión en la sociedad postsecular**. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía. Bogotá: Universidad del Rosario – Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE), 2014.

# UMA DISCUSSÃO ONTOLÓGICA SOBRE A NATUREZA COMO O 'OUTRO' E A TECNOLOGIA COMO MEIO CONCILIADOR OU EXPLORADOR

*Vanessa Delazeri Mocellin*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*vanamocellin@gmail.com*

Com o surgimento do transhumanismo e do pós-humanismo, tem se instalado uma discussão ontológica acerca da relação entre natureza, tecnologia e ciência. Pode-se perguntar o que é natureza de fato e o que não é mais natureza e passa a ser tecnologia? Quais são as características da ciência e tecnologia frente à natureza? E quais são seus estatutos ontológicos? Com o surgimento do imperativo da informação se tornou possível modificar qualquer ser, ou mesmo, produzir outros seres, mas estes seres podem ser considerados parte da natureza após tais modificações? Tornam-se artefatos, cyborgs, seres híbridos? Para, além disso, ainda se pode questionar do ponto de vista de uma ontologia-política, quem pode ou não ter acesso às tecnologias transhumanistas e pós-humanistas, considerando que tais tecnologias além de mudar as condições de vida, também mudam o estatuto que define a vida humana e natural, ou seja, sua finitude? Sobre tais questionamentos, abordaremos as teorias de duas filósofas, Paula Sibilía (2002) e Donna Haraway (1991; 1995), que são críticas de tais tecnologias, mas não apresentam um ponto de vista ontológico completamente negativo, direcionando suas críticas principalmente para o âmbito social e relacional nos quais o surgimento e o uso de tais tecnologias poderão ocorrer. Haraway (1991; 1995) defende que todos já deixamos de ser apenas humanos e passamos a ser cyborgs com o uso das tecnologias, tal aproximação visa acabar com a dicotomia comumente utilizada na cultura euro-americana, e, que denominou de 'outro' ou 'diferente' tudo que não se submete ao imperativo da racionalização. A ideia de Haraway (1991; 1995) perpassa por uma aproximação da natureza e das mulheres com os cyborgs. A natureza e as mulheres vistas como os 'outros' não se diferenciam ontologicamente dos cyborgs que são seres híbridos de natureza e tecnologia, não se perde a monstruosidade da natureza e nem se possui apenas a racionalidade tecnológica. Segundo a autora (1991; 1995), a construção sobre a natureza deve ser um processo cultural fundamental, que surge de um âmbito genuinamente social

e ativamente relacional, não somente estabelecendo relações entre tecnologia e natureza, mas também gerando compromisso social com a natureza e o 'outro'. Já Sibilia (2002) questiona o alcance que tais tecnologias podem ter para salvar uma vida ou auxiliar para que a vida de um indivíduo possa ser valorizada. Se o acesso dependerá somente do capital financeiro e de relações de poder, tais tecnologias aumentariam a ideia de segregação e principalmente a determinação de quem pode ou não morrer e sofrer. Aqui a preocupação perpassa mais uma vez sobre a discussão do 'outro', agora como aquele que não merece a valorização de sua vida através da hibridização tecnológica. Nesse sentido, ambas as autoras aproximam o outro, o diferente, o segregado, do aceitável, do comum, do discurso vigente, a fim de valorizar a vida e a natureza como âmbitos que não devem ser explorados, mas incluídos. Busca-se questionar se o poder explorador empregado sobre a natureza e a efetiva modificação da mesma é viável, tanto do ponto de vista ontológico, quanto social e político.

**Palavras-chave:** Natureza. Tecnologia. Cyborgs. Transhumanismo. Pós-humanismo.

## Referências

BOSTROM, N. A history of Transhumanist Thought. **Journal of Evolution and Technology**, vol. 14 (1), Oxford: Abril, 2005, p. 1-25.

DAVIS, E. **Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information**. 2a ed. New York: Harmony Books, 1998.

FELINTO, E. **A religião das máquinas: Ensaio sobre o imaginário da Cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

# PARA UMA GENEALOGIA DA FILOSOFIA AMBIENTAL

Dante Carvalho Targa  
Universidade Federal de Santa Catarina  
vasudevaparayana@hotmail.com

Abordar a problemática socioecológica implica necessariamente em adentrar a um domínio semântico plural, indefinido e por vezes arriscado. Qualquer elaboração intuitiva sobre as relações entre humanos e “natureza”, bem como qualquer reflexão acerca dos impactos da civilização tecnoindustrial sobre os ecossistemas acaba por empregar conceitos acerca dos quais é preciso refletir melhor. Há quase sessenta anos a *Filosofia Ambiental* tem se dedicado a esta tarefa examinando criticamente as diferentes relações que vamos estabelecendo com a *natureza mais que humana*, ou seja, aquilo a que nos referimos confusamente como “meio ambiente”; incluindo todos os diferentes ecossistemas, seus fatores bióticos, abióticos e também as dinâmicas que se estabelecem entre eles. O próprio fato de não nos incluirmos plenamente nesta totalidade, percebendo a natureza como um *outro*, bem como a cultura que sustenta tal percepção compartilhada já fazem parte do que se encontra em questão neste campo de pesquisa ainda pouco difundido no Brasil. Ao lado da ecologia política, a filosofia ambiental surge inicialmente como um esforço de articulação das ideias e ações dos movimentos ecologistas a partir da década de 1960. Mas enquanto o debate sobre a poluição, o esgotamento de recursos naturais e o crescimento populacional ocupava uma posição de destaque no âmbito da política internacional, a entrada da filosofia na reflexão sobre a problemática socioecológica trouxe um questionamento de maior alcance. Afinal, teria o *bicho homem* o direito de submeter toda e qualquer espécie, hábitat e recurso à demanda crescente de suas necessidades nem sempre tão básicas? Em contrapartida, é desejável ou mesmo possível aspirar a viver em um mundo onde toda forma de vida tenha direitos iguais? Quem determina tais direitos e sob quais critérios? Ainda que aqui expressas em uma dualidade caricatural, tais questões são representativas do que Robyn Eckersley (1992) chamou de *clivagem antropocêntrico-ecocêntrico* nas teorias ecologistas. Ela demarca o surgimento de uma discussão central para a ética ambiental

e a consolidação das ecofilosofias, ou seja, as filosofias ambientais cujo ponto de gravidade é a crítica ao antropocentrismo e o esforço por estabelecer algum tipo de teoria do valor intrínseco da natureza mais que humana. Assim, um olhar mais acurado sobre o contexto, os conceitos e os primeiros autores e correntes de pensamento envolvidos nesta discussão pode nos oferecer um ponto de apoio para melhor pensar a urgência ecológica em nosso momento presente.

**Palavras-chave:** Filosofia ambiental. Ecocentrismo. Ecofilosofia. Ecologia Profunda.

## **Referências**

BRENNAM, A. Environmental Philosophy V – Contemporary Philosophy. *In:* CALLICOTT; FRODEMAN. **Encyclopedia of environmental ethics and philosophy**. [S.l]: Macmillan, 2009, p. 372-381.

CALLICOTT, B. Environmental Ethics – Introduction. *In:* ZIMMERMAN, M. (Org.) **Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2005, p. 5-1.

ECKERSLEY, R. **Environmentalism and Political Theory** – Toward an Ecocentric approach. London: UCL Press, 1992.

# HABERMAS E IDEOLOGIA

*José Ivan Rodrigues de Sousa Filho*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*ivanrsfilho@hotmail.com*

Desde suas primeiras grandes obras, Habermas tentou abandonar a crítica da ideologia e, até hoje, sustenta a tese da implausibilidade da ideologia. Ele consumou essa tentativa em sua obra capital, *Teoria da Ação Comunicativa*, diagnosticando que a época moderna, a partir do século XX, teria se tornado altamente secularizada e, assim, bastante transparente, de modo que não mais seria possível ocultar ideologicamente a ilegitimidade da dominação política. Em todo caso, ele também elaborou conceitos que podem ser vistos como equivalentes funcionais da ideologia, a saber, os conceitos de empobrecimento cultural e fragmentação da consciência. Pretendo, no entanto, mostrar que Habermas não conseguiu realizar um abandono peremptório da crítica da ideologia: mostrar que seu diagnóstico sobre a transparência da modernidade não é sustentável; e mostrar que a crítica da ideologia, embora denegada, permanece em Habermas como um subtexto subjacente a sua crítica do modo de legitimação democrática do capitalismo “tardio”, a sua crítica da colonização sistêmica do mundo da vida e a sua crítica do capitalismo financeirizado transnacional. Mais que isso, pretendo mostrar que é possível reconstruir a crítica da ideologia com base no próprio paradigma da teoria da ação comunicativa: mostrar que a ideologia pode ser conceituada e explicada através de duas noções elaboradas por Habermas, a saber, as noções de comunicação sistematicamente distorcida e reprodução cultural patológica do mundo da vida. Proporei, então, que a ideologia seja compreendida como uma justificação da dominação política vigente que: (a) se protege contra a discussão política racional; (b) exerce um efeito petrificador e sacralizador sobre valores, normas e instituições políticas centrais; (c) depende de um processo permanente de distorção sistemática da esfera pública política, da cultura política, da esfera privada e das identidades pessoais e coletivas; (d) depende, em última análise, da reificação capitalista.

**Palavras-chave:** Habermas. Crítica da ideologia. Teoria da ação comunicativa. Modernidade. Capitalismo.

## **Referências**

BOHMAN, J. "When water chokes": ideology, communication, and practical rationality. **Constellations**, v. 7, n. 3, 2000, p. 382-392.

BOHMAN, J. Communication, ideology, and democratic theory. **American Political Science Review**, v. 84, n. 1, 1990, p. 83-109.

BOHMAN, J. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas' *Theory of Communicative Action*. **Philosophy and Social Criticism**, v. 11, n. 4, 1986, p. 331-353.

# O SOCIALISMO PARTICIPATIVO DE PIKETTY COMO O REMÉDIO PARA A DOENÇA DIAGNOSTICADA POR ROUSSEAU

Julio Tomé

Universidade Federal de Santa Catarina

juliohc7@hotmail.com

Rousseau afirmou, no *Segundo Discurso*, que as desigualdades naturais não implicam em desigualdades políticas e morais. Afirmou também que as desigualdades sociais (morais e políticas) necessitariam do consentimento humano para serem mantidas. No entanto, ao se ler os *Discursos* de Rousseau (em especial o *Segundo*) em consonância com o *Contrato Social*, pode-se pensar em uma organização social pela qual as desigualdades morais e políticas não são vistas como prejudiciais aos cidadãos e cidadãs da Sociedade Civil. Neste trabalho compra-se a leitura de continuidade entre as obras de Rousseau e, a partir dela, defende-se que o *Socialismo Participativo* elaborado pelo economista francês Thomas Piketty em *Capital et Idéologie* pode ser a organização social cuja desigualdades sociais não serão prejudiciais as pessoas, pois elas não minarão o *status* moral de igualdade entre os cidadãos e cidadãs de uma sociedade. O Socialismo Participativo, por consistir em um arranjo social que tem por objetivo dispersar constantemente a concentração de propriedade – por meio de um sistema de propriedade equilibrado entre propriedades públicas, sociais e temporárias, com um sistema público de heranças e uma constante reforma agrária possibilitada pelo imposto progressivo anual sobre a propriedade –, não permite a existência de desigualdades moralmente arbitrárias entre as pessoas. Desse modo, acredita-se que o regime econômico proposto por Piketty pode ser visto como o remédio necessário para as desigualdades políticas e morais diagnosticadas por Rousseau.

**Palavras-chave:** Amor-Próprio. Desigualdades morais e políticas. Desigualdades sociais. Ideologia. Socialismo participativo.

## **Referências**

PIKETTY, T. **Capital et Idéologie**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

PIKETTY, T. **O Capital no Século XXI**. Tradução: Mônica Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a Economia Política**. Trad.: Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

# QUAL REGIME SOCIOECONÔMICO É MAIS ADEQUADO À REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE?

Tiago Mendonça dos Santos  
Universidade Federal de Santa Catarina  
mendoncadossantos@gmail.com

Uma das conclusões mais destacadas do pensamento rawlsiano é a incapacidade de uma sociedade sujeita ao modo de produção capitalista seja capaz de realizar a justiça como equidade. Isso fica mais claro especialmente a partir da publicação de *Justiça como equidade: uma reafirmação* (JE), obra de 2001, quando Rawls explicitamente se posiciona no sentido de que somente dois regimes socioeconômicos são compatíveis com a justiça como equidade: a democracia de cidadãos proprietários (*property-owning democracy* ou POD) e o socialismo liberal. O debate sobre os regimes socioeconômicos foi um aspecto que ficou marginalizado durante um longo período, possivelmente em razão da consolidação dos regimes capitalistas com o término do socialismo real e mesmo com a resistência de alguns dos intérpretes de Rawls a um estudo mais aprofundado das ideias apresentadas em JE. No entanto, o interesse por essa temática foi despertado recentemente, especialmente após a crise de 2008 e as crises da dívida pública enfrentadas pelos países nos últimos anos. Esses eventos apontam para um distanciamento entre capitalismo e democracia, como apontam alguns autores como Streeck (2018) e, com isso, há o ressurgimento do debate sobre as alternativas para o capitalismo (REICH, 2016; STREECK, 2018). Dessa forma, apenas recentemente autores como O’Neil e Williamson (2012) e Edmundson (2017), dentre outros, têm relançado a questão dos regimes socioeconômicos e a sua importância na utopia realista rawlsiana de um sistema social que seja capaz de realizar o objeto da justiça. Nessa esteira, este trabalho tem o objetivo de discutir os regimes socioeconômicos que permitem a realização da justiça como equidade, focando em especial nos dois regimes apontados por Rawls como adequados, a POD de um lado e o socialismo liberal do outro. Para tanto, em um primeiro momento serão considerados os argumentos de Rawls a respeito dos regimes socioeconômicos dentro da *Uma teoria da justiça*. Em seguida, com base em *Justiça como equidade: uma reafirmação*, serão discutidos os argumentos em favor da POD e do socialismo liberal

e contra as outras três opções: capitalismo de *laissez-faire*, socialismo de Estado dirigido por um partido único e o Estado de bem-estar social. Em seguida, serão considerados os argumentos a favor da POD ou do socialismo liberal, procurando em grande medida traçar quais são as distinções entre ambos regimes, a partir dos autores que procuram se dirigir para além de Rawls. Ao final, conclui-se que nos limites de uma teoria da justiça Rawls está correto ao não definir quem é o regime vencedor, a POD ou o socialismo liberal, mas no avanço atual do capitalismo liberal e no seu movimento de distanciamento das democracias liberais mostra-se necessário discutir qual é o regime mais adequado a partir das bases fornecidas por uma teoria da sociedade.

**Palavras-chave:** Justiça como equidade. Democracia de cidadãos proprietários. Socialismo liberal. Regime socioeconômico. Teorias da justiça.

## Referências

EDMUNDSON, W.A. **John Rawls:** reticent socialist. Cambridge (UK); New York; Port Melbourne; Delhi; Singapore: Cambridge, 2017.

MEADE, J.E. **Efficiency, equality and the ownership of property.** London: Routledge: 2012.

O'NEIL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy:** Rawls and beyond. Malden (US); Oxford (UK); Sussex (UK): Wiley-Blackwell, 2012.

# POSSUI O “JOVEM MARX” UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO?

Felipe Taufer  
Universidade de Caxias do Sul  
ftaufer1@ucs.br

A tese dessa comunicação é a de que o “jovem Marx” não possui uma teoria do reconhecimento. Esclarecer o sentido específico em que o “jovem Marx não possui uma teoria do reconhecimento” pode ser algo relevante para a filosofia política em geral será um primeiro esforço da argumentação. No centro de apresentação desse esclarecimento aparecerão as críticas que o paradigma pós-metafísico (e.g., Honneth) dirige ao jovem Marx. Depois, o próximo passo será desabilitar as críticas que Honneth dirige ao “modelo normativo de reconhecimento” marxista que, segundo sua visão, supostamente reduziria o espectro das exigências do reconhecimento à dimensão da autorrealização do trabalho. Nesse sentido, a tentativa é a de isolar dois argumentos críticos de Honneth a esse “modelo de reconhecimento” marxista e mostrar como sua crítica não prossegue porque erra de alvo. Ou seja, só faria sentido criticar um “modelo normativo de reconhecimento” se ele fosse um “modelo normativo de reconhecimento”. A primeira crítica de Honneth se dirige a algumas passagens dos *Manuscritos de 1844* em que Marx supostamente apresentaria de antemão saídas normativas aos efeitos danosos do modo de produção capitalista apresentados em sua Teoria da Alienação. A segunda crítica, mais recente, se dirige a compreensão estreita que Marx teria da “liberdade social” em seu *Excertos sobre o Tratado de Economia Política de James Mill* também de 1844. A ideia a ser apresentada é a de que Honneth está certo ao apontar a ausência de um elemento peculiarmente “normativo-político” nas teses de Marx. No entanto, razão de Marx não ter uma filosofia política não é a de um “economicismo” e nem de uma noção utópica de “liberdade social”. O ponto é que Marx era um crítico da possibilidade da Filosofia Prática em geral e, por conseguinte, de uma Filosofia Política autônoma. Essa tese é derivada do fato de que perspectivas “normativas-políticas” não explicam demonstrativamente a necessidade conceitual de certos eventos da vida social. Seguindo esse fio, as explicações de defesa chegarão a mostrar que em Marx

não há “pressuposição normativa” oriunda de sua suposta “antropologia filosófica”. Ao contrário, o Marx aqui apresentado combate toda e qualquer ideia que supõe uma normatividade forte, ou seja, toda Filosofia Política, antes de se ater às relações entre ser humano e natureza. Nesse sentido se nega que Marx tenha uma teoria normativa do reconhecimento. O substrato final da exposição dessa defesa de Marx é que, no presente histórico do capitalismo, as “pressuposições normativas” da Filosofia Política nos impedem de pensar outros modos da relação entre humano e natureza. Para Marx, a única possibilidade da natureza e do meio-ambiente aparecerem para os filósofos políticos e para os economistas políticos modernos é a de “meio de trabalho”. Sendo assim, pensar possibilidades “bloqueadas” de outros modos de apropriação da natureza é um resultado que engendra perspectivas normativas fracas a partir de um diagnóstico. Implicações “ecológicas” disso serão mencionadas lateralmente, uma vez que aparecem como efeitos da tese defendida em Filosofia Política.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Marxismo. Natureza. Apropriação. Normatividade.

## **Referências**

ARTHUR, C. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. **New Left Review**, n. 142, 1983, p. 67-75.

DE CAUX, L.P. Reconhecimento como Categoria Crítica em Marx. **Constelaciones: Revista de Teoria Crítica**, n. 8/9, 2017, p. 211-235.

FLICKINGER, H.G. **Marx e Hegel: O Porão de Uma Filosofia Social**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

# O SUICÍDIO EM MARX

*Jordânia Araújo Martins Leal*  
*Universidade Federal da Bahia*  
*jordania\_b.araujo@hotmail.com*

Esta pesquisa tem como objeto de investigação o suicídio no pensamento marxiano. A partir do exame do artigo *Sobre o Suicídio* (2006), publicado originalmente em 1846, será apresentada a individualidade humana implicada no fenômeno do suicídio. Os conflitos projetados na sociabilidade burguesa ganham contornos específicos na esfera privada, onde o indivíduo se localiza enquanto ser individual. Nesta perspectiva, os principais elementos analíticos que subjazem os comentários realizados por Marx, neste escrito, serão apresentados por intermédio do entrelaçamento entre individualidade e sociabilidade. Os casos examinados de suicídio, no artigo em questão, são circunscritos na esfera privada, de modo específico sob o domínio da instituição familiar burguesa. É importante ressaltar que Marx traz à tona a temática do suicídio sob a perspectiva da hodierna modernidade. O que aparece no exame transpõe a crítica da economia política e a luta de classes, surge uma investigação fundamentada na complexidade do pensamento e projeto do autor em trazer à baila as nuances da vida humana em suas relações concretas. Dito isto, é preciso ter em conta que Marx visualiza as relações reais no terreno da práxis, o que caracteriza o fundamento de toda a sua análise. O sentido da existência individual e a localização do indivíduo na sociabilidade, são alicerçados como pontos importantes sobre a reflexão da própria existência humana. Emerge dessa reflexão um leque de possibilidades diversas, entre elas o suicídio. É nesta perspectiva que o ensaio *Sobre o Suicídio* (2006), o qual despertou pouca atenção no Brasil, revela a sua importância para provocar uma reflexão sobre a vida, a morte e a existência humana.

**Palavras-chave:** Marx. Suicídio. Indivíduo.

## Referências

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARX, K. **Sobre o Suicídio**. Tradução: Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

# POR UM “JOGO CONJUNTO ENTRE NATUREZA E HUMANIDADE”: CRÍTICA DO PROGRESSO TÉCNICO E À EXPLORAÇÃO DA NATUREZA EM WALTER BENJAMIN

*Fernando Del Lama*  
*Universidade de São Paulo*  
*dellama.f@gmail.com*

Trata-se de examinar a relação íntima entre progresso técnico e exploração da natureza nas reflexões críticas de Walter Benjamin a respeito do capitalismo. Elas, vale dizer de antemão, não são expostas linearmente, num único texto, mas devem ser reconstituídas a partir de fragmentos textuais e ensaios redigidos entre meados da década de 1920 e o fim da década de 1930 – período este que, não por acaso, se confunde com a fase materialista, fortemente influenciada pelo marxismo, do itinerário intelectual benjaminiano. Em textos-chave desse período – de aforismos de *Rua de mão única* a algumas das teses *Sobre o conceito de história*, passando, obviamente, por fragmentos coligidos nas *Passagens* e por ensaios da envergadura de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* –, Benjamin elabora suas reflexões sobre a técnica como signo da mediação entre homem e natureza. Nelas, ele distingue entre uma “primeira técnica”, ditada pelo imperialismo, que visa apenas a dominação da natureza, não medindo esforços para atingi-la ou calculando suas consequências destrutivas tanto para a humanidade quanto para a natureza, e uma “segunda técnica”, cujo objetivo é, antes, a “dominação da relação entre natureza e humanidade” através de um “jogo” (*Spiel*), isto é, uma busca lúdica e tateante, portanto não destrutiva, pela construção de uma relação harmoniosa entre os dois elementos. A primeira corresponde à técnica vigente na sociedade capitalista, ao passo que a segunda dormita, como possibilidade ainda-não-realizada, no seio da primeira; assim, o projeto benjaminiano visa descortinar a segunda técnica em meio à primeira e despertar seu potencial revolucionário. A argumentação proposta na investigação pretende acompanhar o percurso sugerido a seguir. Em primeiro lugar, serão recuperadas brevemente as linhas gerais das ponderações benjaminianas a respeito da aliança perversa, sob a égide do capitalismo,

entre desenvolvimento técnico e exploração desenfreada da natureza, enfatizando, sobretudo, a urgência do estabelecimento de uma “segunda técnica” em substituição à “primeira técnica”. Em seguida, tais ponderações serão confrontadas, por um lado, com passagens dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e d’*O Capital* nas quais Karl Marx trata do “metabolismo entre homem e natureza”, e, por outro, com leituras recentes do tema ecológico nos escritos benjaminianos, as quais aproximam a perspectiva benjaminiana do debate ecossocialista (LÖWY e QUERIDO). Assim, mediante esse percurso, permite-se discutir qual o teor do marxismo que determina as ponderações de Benjamin sobre a relação entre a técnica e a natureza.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin. Progresso técnico. Exploração da natureza. Marxismo. Capitalismo.

## Referências

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. **Walter Benjamin** – aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, W. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2012.

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

# O CLIMA DA LIBERDADE: ECOLOGIA E POLÍTICA ENTRE LATOUR E HONNETH

*Thor João de Sousa Veras*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*verastjs@gmail.com*

A reflexão acerca do colapso climático que estamos vivendo vem ocupando um lugar central na teoria social contemporânea. Tem se escrutinado principalmente nosso modelo de desenvolvimento econômico ocidental, os impactos no meio ambiente e na preservação de formas de vida, em face de fenômenos como aquecimento global e crise hídrica. Na filosofia política, a influência dessa problemática tem deslocado o debate para o questionamento da correlação entre políticas negacionistas e perspectivas de filosofia da história e suas respectivas concepções de progresso moral provinda de modelos teóricos críticos e liberais. Diante desse problema, propõe-se investigar, a partir do prisma de diferentes sentidos de liberdade no Antropoceno, a temática da crise ecológica em modelos antagônicos de teoria política e social: a filosofia social do alemão Axel Honneth e do francês Bruno Latour. Para cumprir esse fim, será necessário, em primeiro lugar, reconstruir duas estratégias em debate da recuperação de uma ecologia política latente na teoria honnethiana: (a) a perspectiva presente nos seus escritos da juventude, no qual uma antropologia filosófica intersubjetiva era calcada numa filosofia da natureza, (b) e na abordagem de seus últimos escritos, no qual a ideia de uma eticidade democrática socialista fundamenta uma ideia de liberdade social próxima das concepções eco-marxistas. Em seguida, será contraposta a essas visões a contribuição de Latour relativa a estratégias de resistência política contra o populismo negacionista e da emergência da catástrofe climática, perspectiva esta em forte reticência quanto o projeto moderno de progresso social e de uma filosofia da história positiva como a de Honneth. Para isso, recorreremos à análise de tanto o seu conhecido “Jamais fomos Modernos”, com foco nos recentes “Onde Aterrorar” e “Diante de Gaia”. Por fim, dentre essas alternativas metapolíticas de ancoramento crítico de perspectivas emancipatórias diante da crise ecológica, como modernidade, progresso e liberdade, lançamos enquanto hipótese de trabalho aportes na teoria tardia de Honneth, especialmente

na sua ideia uma “concepção expandida de justiça”, os potenciais de solidariedade institucional que sustentariam formas de proteção de longo prazo. Nessa acepção, a ideia de liberdade social comporta um espaço de institucionalização de uma política ambiental baseada no reconhecimento do ambiente como espaço necessário a autorrealização e cooperação de diferentes formas de vida.

**Palavras-chave:** Liberdade social. Ecologia política. Antropoceno. Democracia radical.

## Referências

HONNETH, A.; JOAS, H. **Social Action and Human Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

LATOUR, B. **Diante de Gaia: oito conferência sobre a natureza no Antropoceno**. Tradução Maryalua Meyer. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

LATOUR, B. **Onde Aterrorar? Como se orientar politicamente no Antropoceno?** Tradução: Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

# FLORESTAS, VÍRUS E ANIMAIS. PERSPECTIVAS AMERÍNDIAS SOBRE AS EPIDEMIAS

*Mateus Vinícius Barros Uchôa*  
*Universidade Federal de Minas Gerais*  
*mateusvbu@gmail.com*

As narrativas indígenas e os conjuntos de relatos acerca dos modos de pensamento nativos sobre as epidemias revelam a correlação de crises virais com a grande crise ambiental. Refletir sobre os modos de existência dos povos ameríndios, mapear o conjunto de estratégias em torno dessas crises no território da Amazônia, são ações que dão visibilidade ao potencial das perspectivas dos povos extramodernos de ofertarem outras formas de entendimento e compreensão sobre as epidemias, sobre modos de cuidado e de cura com a floresta e nosso modo de estar no mundo. É impossível dissociar os aspectos biológicos, cosmológicos e socioculturais das crises ecológicas que afetam a Amazônia e seus povos humanos e não-humanos. É nesse sentido que se faz necessário ampliar a ideia de pandemia, entendendo-a, além da divisão entre *natureza* e *cultura*, como um conjunto de diferentes formas de contaminação que interferem no modo de vida e surpreendem o corpo dos povos indígenas. Pelas lembranças do passado e pela situação do presente, são os povos indígenas das terras baixas da América do Sul que possuem um tipo de consciência, uma memória histórica acerca das epidemias e uma compreensão profunda e mais elaborada da correlação de doenças virais com a degradação de ecossistemas. De acordo com a antropóloga Els Lagrou, os povos da floresta amazônica são dotados de uma visão de mundo ecosófica. Um dos traços centrais dessa cosmovisão é a ideia que muitas das doenças existentes têm sua origem atribuída ao consumo de animais e a destruição de suas “casas”, esses animais se vingam e mandam o seu *nisun*, doenças que podem resultar em morte. As epidemias são deflagradas devido ao desmatamento dos habitats naturais de animais que são hospedeiros simbióticos de vírus. Isso significa que as epidemias maléficas resultam de uma relação extrativista e colonialista das grandes cidades com a “grande terra-floresta”. O trabalho visa especular em torno das perspectivas ameríndias sobre as epidemias e sobre as relações ontológicas, entre florestas, vírus e animais.

**Palavras-chave:** Pensamento ameríndio. Xamanismo. Florestas. Animais. Vírus.

## Referências

ALBERT, B. **Agora somos todos índios.** Artigo para a *Folha de S.Paulo* publicado em 23 de abril de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/04/ agora-somos-todos-indios.shtml>.

DIAKARA, J. D. “Esse vírus me atacou.” Uma perspectiva Desana em imagens sobre o Covid-19. **Mapa da pandemia.** Textos e relatos indígenas sobre o Covid-19 na Amazônia. Disponível em: <https://infoamazonia.org/pt/2020/06/portugues-esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19>.

KOPENAWA, B.; ALBERT, D. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

# É O SER HUMANO DE ANDY CLARK UM TRANSUMANO?

Amanda Luiza Stroparo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
als.stroparo@gmail.com

Debruçando-se na tese de cognição estendida de Andy Clark, essa exposição pretende lançar luz, por meio de uma investigação bibliográfica, ao que Clark (1997; 2003; 2008; 2016) denomina como mente estendida, suas relações com a tecnologia no cenário contemporâneo e a qual classe de transumanismo estas proposições se adequam. As teses da “mente situada” (no inglês, *situated mind*, tais como as obras de William Clancey, 1997, e Robert Wilson e Andy Clark, 2009) possuem a premissa geral de unificar mente, corpo e mundo, assim fazendo oposições a teorias clássicas e computacionais da mente, como a “Imagem Sintática” de Jerry Fodor (1975). A mente situada é assim denominada, pois se refere a uma mente que estará sempre situada em determinado contexto. Muitas convergências podem ser identificadas, portanto, entre propostas de mente situada e teses da mente estendida. Contudo, a partir daquilo que Clark define como mente estendida e de suas articulações acerca da interação – ou melhor, “incorporação” ou “extensão” – dessa mente com ferramentas, suportes, recursos e tecnologias, a visão de ser humano que o autor propõe permanece obscurecida. Se é característica do ser humano estender-se cognitivamente para o ambiente e seus artefatos, não é possível falar de um pós-humano? O ser humano, um ciborgue nato, é, então, naturalmente um transumano? Logo, esta comunicação, partindo de uma investigação bibliográfica do que Clark entende como mente estendida, ser humano e suas relações com a tecnologia, visa esboçar qual seria a concepção daí decorrente: trata-se, afinal, de um pós-humano, de um transumano, ou simplesmente de uma outra classe de definição? Para articular os pressupostos de Clark com as concepções de transumanismo e pós-humanismo, recorrer-se-á a autores como Stephen Lilley (2013) Carmen-Veronica Borbely e Petronia Popa Petrar (2014), Francesca Ferrando (2013; 2014), David Roden (2015) e Michael Hauskeller (2016). Enquanto Lilley (2013), Borbely e Popa Petrar (2014), e Roden (2015) citam Clark como transumanista, na contribuição de Ferrando (2013; 2014),

argumenta-se nessa comunicação, o lugar de Clark seria ambíguo. Já em uma articulação com Hauskeller (2016), sustenta-se nessa pesquisa, o ciborgue de Clark pode ser considerado de fato como mais uma “mitologia” transumanista. Diante de tais contribuições, por conseguinte, a tese de Clark parece encontrar maior adequação em uma perspectiva transumanista. No entanto, é possível localizar em suas obras passagens nas quais a definição do ser humano como naturalmente ciborgue se mostra vacilante, o que deixa lacunas para futuras investigações e debates.

**Palavras-chave:** Filosofia da mente. Andy Clark. Mente estendida. Transumanismo. Pós-humanismo.

## Referências

BORBELY, C.V.; POPA PETRAR, P. “Natural born-cyborgs”: Becoming post-human in Bio – and Cybertech Utopias. **Ekphrasis**, v. 2, p. 142-158, 2014. Disponível em: <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=289636>. Acesso em: 15 out. 2020.

BOSTROM, Nick. **Supertintelligence: paths, dangers, strategies**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CLANCEY, W.J. **Situated cognition: on human knowledge and computer representations**. New York: Cambridge University Press, 1997.

# O PAPEL DOS EVENTOS MENTAIS EM UMA CIÊNCIA DO COMPORTAMENTO, DE ACORDO COM O INTERBEHAVIORISMO DE J.R. KANTOR

*André Luiz de Souza*  
*Universidade Federal de Santa Catarina*  
*andresouza.psi@gmail.com*

Desde as formulações iniciais de Watson até o presente momento, um debate que ocupa posição de destaque e controvérsia entre os autores behavioristas no campo da Psicologia diz respeito ao papel desempenhado pelos eventos psicológicos denominados como eventos mentais, tais como o pensar, o sentir e o perceber, em uma ciência do comportamento. Apesar de extensa obra publicada e de abordar diretamente o tema em questão, as contribuições do interbehaviorismo de J.R. Kantor (1888-1984) a esse respeito foram até o presente momento pouco estudadas, sobretudo no contexto acadêmico brasileiro. Assim sendo, o objetivo deste trabalho é o de examinar o papel desempenhado pelos eventos mentais em uma ciência do comportamento de acordo com o interbehaviorismo. Contrário ao pensamento dualista dominante na tradição filosófica, cultural e científica de sua época, Kantor desenvolve, a partir dos anos de 1920, uma teoria do comportamento de orientação behaviorista, denominada inicialmente de Psicologia Organísmica e posteriormente renomeada como Interbehaviorismo, enquanto projeto para uma ciência psicológica naturalista. De acordo com o Kantor, tanto o domínio dos comportamentos observáveis como o dos eventos mentais só podem ser estudados adequadamente enquanto parte da interação entre o organismo como um todo com objetos e eventos. Tais interações, que ocorrem em meio a fatores de ordem histórica e contextual, promovem o desenvolvimento de funções de estímulo e de funções de resposta, componentes fundamentais da caracterização dos eventos psicológicos enquanto campo de interações complexas entre fatores ambientais e do organismo. Para Kantor, eventos tradicionalmente caracterizados como mentais ou internos devem ser considerados em uma ciência do comportamento enquanto respostas inaparentes, mais difíceis de serem observadas do que as respostas publicamente observáveis do organismo. Em um evento psicológico, uma função de resposta pode ser derivada a partir de um ou mais sistemas de reação, que por sua vez, são compostas

por um conjunto de respostas encadeadas, sejam estas aparentes ou inaparentes. Ainda que as características desses fenômenos imponham dificuldades observacionais por parte do cientista, a abordagem intercomportamental não exclui os eventos que ocorrem no interior do organismo do escopo da ciência do comportamento, uma vez que estes podem servir de base para a ocorrência de um dos fatores necessários para a ocorrência de um intercomportamento psicológico, tampouco considera que tais eventos sejam caracterizados enquanto partes de uma realidade mental distinta do mundo natural. Por fim, para além do resgate histórico da obra de Kantor e introdução de seu pensamento no contexto brasileiro, entendemos que suas contribuições em torno do tema proposto dialogam com as formulações de Skinner a respeito dos eventos privados, que por sua vez fundamentam o pensamento behaviorista hegemônico em torno dessa questão na atualidade. Por essa razão, é sugerido o desenvolvimento de estudos futuros que explorem uma interlocução entre as perspectivas dos dois autores, de modo a viabilizar uma avaliação das contribuições das formulações de Kantor no debate contemporâneo em torno do tema proposto.

**Palavras-chave:** Behaviorismo. Interbehaviorismo. J.R. Kantor. Filosofia da mente. Eventos mentais.

## **Referências**

KANTOR, J.R. **A survey of the science of psychology**. Bloomington: Principia Press, 1933.

KANTOR, J.R. **Interbehavioral psychology**. Bloomington: Principia Press, 1958.

KANTOR, J.R.; SMITH, N.W. **La ciencia de la psicología: Un estudio interconductual**. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 2015.

# NATUREZA E SER SOCIAL: APONTAMENTOS SOBRE A RELAÇÃO DO HOMEM COM O MEIO AMBIENTE A PARTIR DA ONTOLOGIA MATERIALISTA DE GYÖRGY LUKÁCS

Bruno Gonçalves da Paixão  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
brunog.paixao@gmail.com

A presente proposta de comunicação tem como objetivo debater, a partir da *Ontologia do Ser Social*, do filósofo húngaro György Lukács, a relação entre natureza e ser social, assim como o desenvolvimento desse último num contínuo afastamento do mundo natural, contudo, sem nunca poder superá-lo, o que implica, por sua vez, na necessidade ontológica de preservação dessa outra esfera de ser. Na ontologia materialista de Lukács três grandes esferas de ser são abordadas. A Inorgânica (processos químicos), a Orgânica (natureza) e especialmente, a Social. Interessa-nos, para agora, a discussão em torno das duas últimas. Sendo assim, num primeiro momento, pretendemos analisar a relação fundante do Ser social, ou seja, a categoria do trabalho como mediação que possibilita o salto ontológico da esfera orgânica à social. Essa característica fundante do ser social se torna relevante para o debate em torno dos problemas do meio ambiente (em sentido estrito), exatamente porque mostra que a base ontológica que propicia o surgimento do ser humano é a natureza. E essa base, segundo Lukács, é ontologicamente insuperável, independentemente do grau de desenvolvimento da humanidade. Isso indica que, por mais que a esfera social se diferencie (com suas peculiaridades próprias) da esfera orgânica e se eleve a partir de categorias cada vez mais puramente sociais, esse processo precisa, em última instância, do intercâmbio orgânico entre as duas esferas de ser. Em outras palavras: quanto mais degradamos a natureza, estaremos mais próximos da extinção da humanidade. Com base nessa premissa, no segundo momento, pretendemos analisar, ainda a partir da própria *Ontologia* de Lukács, as possibilidades de saída da beira do abismo em que a humanidade se colocou. Nesse aspecto, partimos do fato de que, se o modo de produção capitalista impulsionou positivamente a humanidade a um nível de desenvolvimento jamais visto e muito

importante em quase todas as dimensões, ponderar tal progresso com as contradições inerentes a esse sistema, se torna imprescindível para pensarmos possíveis saídas para a destruição ambiental. Isso requer uma crítica não superficial aos problemas ambientais, mas uma crítica que vai a raiz do problema: o modo de produzir da sociedade de classes, em especial, da lógica de produção e acumulação do capital. A alternativa proposta por Lukács passa exatamente pela mudança qualitativa na relação da troca material entre a sociedade e a natureza, o que por sua vez requer uma transformação profunda no modo de produção, ou seja, num redimensionamento da forma de trabalho, passando da predatória relação do capitalismo com o meio ambiente, a uma possível e sadia relação de uma sociedade humanamente emancipada, que compreenda sua existência ineliminavelmente ancorada na esfera da natureza.

**Palavras-chave:** Natureza. Ser social. Trabalho. Capitalismo. Emancipação humana.

## **Referências**

LESSA, S. **Mundo dos Homens:** trabalho e ser social. 3a ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social.** Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins (Vol. 14). Tradução: Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social.** Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins (Vol. 13). Tradução: Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

# FENOMENOLOGIA E NATUREZA: FINITUDE E PRESERVAÇÃO

*Lauro de Matos Nunes Filho  
Universidade Federal de Santa Catarina  
laurodematosnunesfilho@yahoo.com.br*

Este resumo faz uma crítica direta à concepção antropológica ou humanística de preservação, a qual acaba por delegar ao conceito de natureza um sentido menorizado perante o conceito de humano. Essa postura pode ser lida em duas direções. Na primeira a natureza está à disposição do ser humano para que este desfrute dela como bem entender. Na segunda direção, a natureza, sempre disponível, pode ser vista como algo a ser preservado e mantido como um bem valioso para nós e para as gerações futuras. Em ambos os casos a natureza surge como um meio e jamais como um fim em si mesmo. Assim, realizamos uma crítica ao antropologismo presente na ideia de preservação e defendemos que uma genuína ideia de preservação só pode ser concebida descentralizada da ideia de que a natureza é um bem humano. Assim, defenderemos que o conceito de preservação pode ser melhor concebido se deslocado da oposição eu-mundo tradicionalmente aceita. De fato, utilizaremos de conceitos oriundos da tradição fenomenológica centrada em nomes como Husserl e Heidegger para justificar que a ideia de preservação como preservação para o futuro, e não como preservação em si, tem sua origem tanto na dicotomia sujeito-objeto quanto no conceito de finitude. A oposição sujeito-objeto da tradição moderna condiciona uma postura antropologizante quando se trata de preservação. A natureza surge como um ser sempre disponível (*Vorhandensein*). Para superar essa perspectiva é necessária uma crítica da referida dicotomia. Algo que pode ser atingido quando analisamos essa relação pela via fenomenológica. A finitude que tem seu sentido dado como itinerário na existência leva a preservação em dois sentidos: como um desfrutar agora nessa única finitude ou como herança que deve ser relegada a outras finitudes. Ambas essas opções estabelecem a ideia de preservação como meio e não como fim. Apenas uma finitude que concebe a preservação dentro de um itinerário que não inclui nenhuma finitude como fim, seja a sua ou de outrem, compreende o verdadeiro sentido da preservação.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Ser humano. Preservação. Natureza. Finitude.

## **Referências**

FERNANDEZ, F.A. **O poema imperfeito:** crônicas de Biologia, conservação da natureza, e seus heróis. Editora da Universidade Federal do Paraná, 2005.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo.** Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. São Leopoldo: Vozes, 2009.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

# TRABALHO EM CASA, TRABALHO DE CASA E OUTRAS COMORBIDADES

*Luana Goulart de Castro Alves*  
*Universidade de Freiburg (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)*  
*s.luanagoulart@gmail.com*

Simone de Beauvoir, em sua obra “O segundo sexo” descreve de forma singular como o trabalho doméstico confina e submete as mulheres a um modelo opressor. No seu texto “House and Home Feminist Variations on a Theme”, Iris Marion Young, no entanto, busca destacar a ambivalência da ideia de lar e a importância que há em reivindicá-la, acentuando seu papel positivo no seio de uma sociedade democrática. Levando em consideração e argumentando a favor e contra algumas das inúmeras críticas que foram feitas aos elementos marcadamente patriarcais que constituem e caracterizam a ideia de lar, Young, fazendo uso de conceitos da filosofia de tradição hermenêutico-fenomenológica, advoga um feminismo cuidadoso e ao mesmo tempo rigoroso, na medida em que não abre mão de ideias caras para nós, ainda que elas estejam de alguma forma “contaminadas” por características patriarcais. Através de uma ênfase transformadora nos elementos positivos de “lar”, a pensadora abre espaço para questionarmos a ambivalência de noções e ideias que são constituidoras de sentido e significado para nós, mulheres. Nesta comunicação, exploraremos, a partir das contribuições de Young, como a pandemia evidenciou e impactou aspectos relevantes da dinâmica do trabalho desenvolvido pelas mulheres dentro dos lares.

**Palavras-chave:** Lar. Trabalho doméstico. Pandemia.

## Referências

BEAUVOIR, S. de. **The Second Sex**. New York: Vintage, 1952.

FIGAL, G. **Gegenständlichkeit**. Das Hermeneutische und die Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

GADAMER, H.G. **Wahrheit und Methode**: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (5<sup>th</sup> edn, 1975). in *Gesammelte Werke*, vol. 1, Tübingen: Mohr, 1985.

# CONOCIMIENTO PRÁCTICO Y ESPACIOS DE CONOCIMIENTO: SENTIDO DE LA HISTORIA EN ONTOLOGÍA

*Paulo Vélez León*  
*Universidad Técnica Particular de Loja*  
*pevelez@utpl.edu.ec*

En buena parte de la filosofía contemporánea, tanto analítica como continental, existe un rechazo por la historia y su conocimiento. Este rechazo no es exclusivo de ninguna de ellas, aunque en la actualidad la filosofía analítica sea el rostro más visible de este movimiento. Es por este motivo que la usaré a modo de ejemplo para argumentar que si no se toman en cuenta de manera integral las particularidades histórico-sistemáticas propias de la ontología, los resultados a lo que se lleguen serán parciales y en algunos casos poco tendrían que ver con la ontología, y más bien podrían considerarse una forma de pseudo-ontología. Para realizar esta tarea seguiré la línea argumental de N. Hartmann. Así en primer lugar, indicaré algunas concepciones de ontología y argumentaré que cualquiera de estas y cualquier concepción sobre su significado implica una toma de posición y que ésta obedece a un espacio de conocimiento que nos permite abordar de manera pragmática (y de acuerdo con unas reglas de juego) dicha problemática. Finalmente, defenderé que un abordaje integral de la naturaleza de la ontología requiere también un conocimiento histórico de sus problemáticas, si se quiere ofrecer una respuesta consistente acerca del significado de la ontología.

**Palabras clave:** Sentido. Espacios de conocimiento. Metaontología. Pseudo-ontología. Reglas de juego.

## Referencias

- HARTMANN, N. **Zur Grundlegung der Ontologie**. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1965.
- HARTMANN, N. **La nueva ontología**. Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
- HINTIKKA, J. Razón práctica versus razón teórica: Un legado ambiguo. **Teorema:** Revista Internacional de Filosofía, 6 (2), 1976, p. 213-248.

# ORGANIZADORES

**Fabio Paulo Belli** é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

**Hiago Mendes Guimarães** é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Italo Lins Lemos** é Professor Temporário na Universidade Estadual de Maringá e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Ivan Ferreira da Cunha** é Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina/ Doutor pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Karine Rossi Pereira** é Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Mayara Yuka Matimoto Baio** é Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Thalyta Gonçalves Bertotti** é Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

**Thor João de Sousa Veras** é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

este livro foi produzido nas fontes  
*minion pro e trajan pro 3*,  
em fevereiro de 2022.

Nesse momento em que nossa sobrevivência encontra ameaça no entorno cotidiano, até mesmo ao interior de nossos locais de habitação, propomos refletir sobre o meio ambiente, assim como as espacialidades diversas que compõem nossas realidades. O que temos feito de nossas relações ambientais? Que tipo de qualificação podemos dar aos espaços e tempos que habitamos? Como a filosofia pode contribuir neste cenário, para com essas questões, e tantas outras que, neste ínterim, nos escapam?

ISBN: 978-65-84762-00-8

CD



9 786584 762008

PPGFi UFSC

have  
EDITORIA