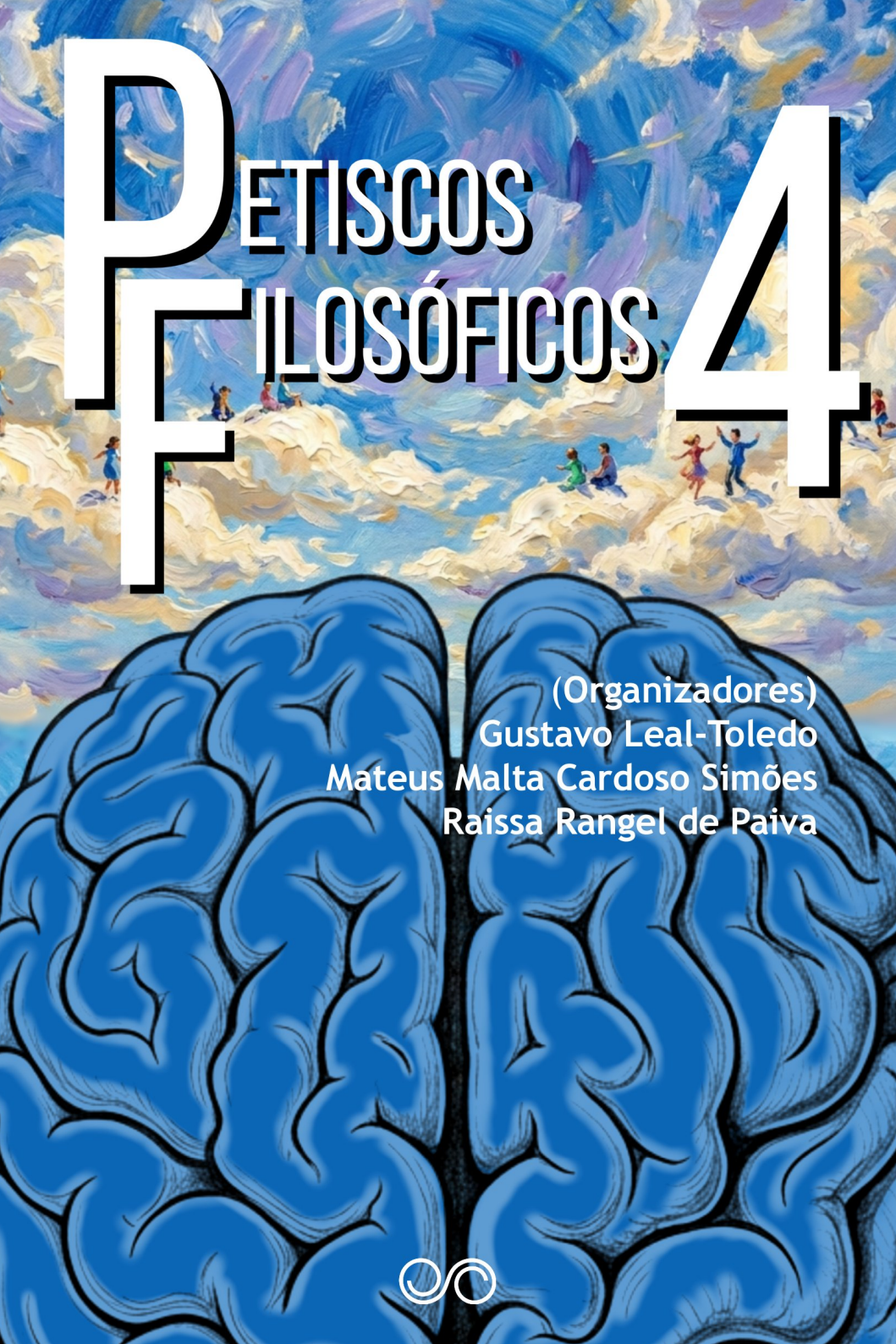


PETISCOS FILOSÓFICOS 4



(Organizadores)
Gustavo Leal-Toledo
Mateus Malta Cardoso Simões
Raissa Rangel de Paiva



GUSTAVO LEAL-TOLEDO
MATEUS MALTA CARDOSO SIMÕES
RAISSA RANGEL DE PAIVA
(ORGANIZADORES)

PETISCOS FILOSÓFICOS IV

SÃO PAULO
2026



Copyright © 2026 by Gustavo Leal-Toledo

Editoras: Fernanda Aiub e Monica Aiub

Revisão: Monica Aiub

Projeto Gráfico: Fernanda Aiub

Arte de capa: Fernanda Aiub

Imagem de capa: Pedro Augusto de Souza, com utilização do modelo de IA generativa Nano Banana 2, do Gemini (Google).

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

PETiscos filosóficos IV [livro eletrônico] /
organizadores Gustavo Leal-Toledo, Mateus Malta
Cardoso Simões, Raíssa Rangel de Paiva. --
São Paulo : Editora Aiub, 2026.
PDF

Vários autores.

Bibliografia

ISBN 978-65-979975-2-7

1. Existência (Filosofia) 2. Filosofia
contemporânea 3. Percepção (Filosofia) 4. Política -
Filosofia I. Leal-Toledo, Gustavo. II. Simões, Mateus
Malta Cardoso. III. Paiva, Raíssa Rangel de.

26-355473.0

CDD-199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia contemporânea 199

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964



Aiub

Tel.: (11) 93334-0408

E-mail: editoraaiub@gmail.com

www.editoraaiub.com.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
<i>Mateus Malta Cardoso Simões</i>	
A CONSCIÊNCIA COMO UMA REALIDADE VIRTUAL: UMA RELEITURA DA TEORIA DOS DADOS DOS SENTIDOS	11
<i>Mateus Malta Cardoso Simões</i>	
A MITOLOGIA ESTÁ EM TUDO, EM TODO LUGAR E AO MESMO TEMPO	23
<i>Tamara Tainah Lopes e Silva</i>	
O DIREITO INTERNACIONAL DE KANT: O PROJETO DE PAZ PERPÉTUA NOS DIAS ATUAIS	33
<i>Pedro Augusto de Souza</i>	
O ANIMAL E A RAZÃO: LIMITES DA MORALIDADE EM KANT E AS FRONTEIRAS DO SUJEITO ÉTICO	45
<i>Raissa Rangel de Paiva</i>	
ASSOMBRO E ARTICULAÇÃO: CEMITÉRIO QUE ARDE	57
<i>Lucas Puiati</i>	
MAQUÍNICO	63
<i>Capítulo Coletivo</i>	
INFERÊNCIA CAUSAL EM DAVID HUME	95
<i>Bruno Ferreira Viana</i>	
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NEUROBIOLOGIA E UMA ANÁLISE FISICALISTA REDUTIVISTA DA CONSCIÊNCIA	105
<i>Bruno Ferreira Viana</i>	
QUEM SOMOS	117

PREFÁCIO

É com grande honra e satisfação que apresentamos a quarta edição dos trabalhos oriundos do Programa de Educação Tutorial (PET) — Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Esta nova edição é um testemunho da autonomia acadêmica conquistada pelos nossos discentes e representa um significativo estímulo à educação filosófica.

Os alunos do PET, além de se dedicarem às atividades programáticas, frequentemente participam de uma variedade de eventos e iniciativas no campus, incluindo a Semana da Filosofia, e pesquisas individuais, como a Iniciação Científica, bem como de eventos externos. Atualmente, o programa conta com a orientação do Dr. Gustavo Leal-Toledo, professor do Departamento de Filosofia.

O objetivo desta quarta edição é contemplar e ampliar discussões importantes acerca de temas filosóficos; difundir e tornar a filosofia mais acessível em relação a sua linguagem e público-alvo, refletindo a diversidade e o potencial de cada futuro filósofo que contribuiu com seus escritos neste volume.

Nosso livro explora temas profundos e variados através de diferentes lentes filosóficas e culturais. Em *A consciência como uma realidade virtual: uma releitura da teoria dos dados dos sentidos*, discute-se a consciência como uma construção perceptiva, comparável a uma realidade virtual, enfatizando como os sentidos moldam nosso conhecimento. *A mitologia está em tudo, em todo lugar e ao mesmo tempo* analisa a presença persistente dos mitos na cultura contemporânea, mostrando como narrativas simbólicas estruturam nosso imaginário. No texto *O direito internacional de Kant: o projeto de Paz Perpétua nos dias atuais*, reflete-se sobre a aplicabilidade do projeto kantiano de paz perpétua e sobre os vínculos entre moralidade e legislação internacional. *O animal e a razão: limites da moralidade em Kant e as fronteiras do sujeito ético* aborda os desafios éticos na relação

entre humanos e não-humanos, problematizando os limites do sujeito moral.

Em *Assombro e articulação: cemitério que arde*, o foco é literário, explorando sensações de assombro e a articulação estética de experiências transitórias. O texto articula-se com o capítulo *Maquínico*.

Entre as experiências que compõem esta edição, destaca-se o projeto *Maquínico*, que articula prática e reflexão filosófica a partir da imersão dos estudantes em territórios. A proposta evidencia uma produção de pensamento situada, atenta aos atravessamentos do real e às dinâmicas do espaço vivido. Nesse contexto, os textos *O vazio na tentativa de eternizar*, *O sagrado enquanto assombro*, *Pulsões* e *Caso número 4* foram produzidos durante a execução do projeto, expressando desdobramentos diretos dessa experiência. Ao mobilizar dimensões estéticas, existenciais e do desejo, esses textos revelam a potência do *Maquínico* como contribuição ao conjunto da obra, ampliando seus horizontes teóricos e metodológicos.

Em *Considerações acerca da neurobiologia e uma análise fisicalista redutivista da consciência*, aprofunda-se o debate sobre os fundamentos biológicos e filosóficos do pensamento, articulando o estudo da mente às bases anatômicas e fisiológicas do cérebro. O texto propõe uma reflexão sobre a possibilidade de compreender a consciência como fenômeno físico, discutindo o papel das neurociências e do materialismo científico na elucidação de seus mecanismos. Por fim, *Inferência causal em David Hume* apresenta a teoria da causalidade e do hábito mental, explicando como observações repetidas permitem inferir relações de causa e efeito, delineando os limites do conhecimento empírico. Juntos, estes textos oferecem um panorama interdisciplinar, que atravessa filosofia, literatura, ética e cultura, instigando reflexões sobre como percebemos, julgamos e interpretamos o mundo.

A partir desta quarta edição, continuamos a aprimorar nossa produção acadêmica, apresentando amostras do progresso de nossos trabalhos. Nossas atividades vão além do que é mostrado aqui; o PET-Filosofia da UFSJ consolida sua

presença nas redes sociais. Acompanhe-nos no Instagram (@petfilosofiaufsj), página do Facebook (@boletimcogitans) ou canal do Youtube (petfilosofiaufsj).

Mateus Malta Cardoso Simões

A CONSCIÊNCIA COMO UMA REALIDADE VIRTUAL: UMA RELEITURA DA TEORIA DOS DADOS DOS SENTIDOS

Mateus Malta Cardoso Simões

INTRODUÇÃO

A percepção é o primeiro ponto de contato da mente com o mundo. Sem ela, não seríamos nada além do que Descartes postulou como substância pensante. A experiência só é possível através da percepção, e é a partir da experiência que temos razões para ter certas crenças sobre as coisas. Segue-se, portanto, que duvidar da nossa percepção é pôr em xeque toda a base pela qual compreendemos a realidade. Porém, aqui, a dúvida não será hiperbólica, como Descartes fez em sua obra, isto é, não questionaremos se o mundo é real. Buscaremos, antes, o que significa ter um certo tipo de experiência, e isso nos basta. Além disso, parte-se desta, à primeira vista, simples questão, pois, a partir dela, outras questões são evocadas e afirmações sobre o mundo postuladas.

A questão é que muitas são as formas de responder a essa pergunta, e estas ditarão propriamente as teorias possíveis em filosofia da percepção. Focaremos, no entanto, em uma: o *sense datum*, ou teoria dos dados do sentido. Trataremos brevemente sobre a sua oposição com outra teoria, o realismo ingênuo.

O *sense datum* é uma teoria que, apesar de não ser sempre assim nomeada, remonta, pelo menos, a John Locke e teve grandes apoiadores ao longo da história. Galileu (1623/1957), por exemplo, escreveu: “Acho que os sabores, odores, cores, etc., existem apenas na consciência; de modo que, se o animal for removido, todas essas qualidades serão abolidas e aniquiladas” (tradução nossa). Conforme ressalta Pautz, essa teoria foi muito popular até a década de 1950, quando caiu em desuso. No entanto, sua importância histórica é inegável, não só como base a partir da qual as teorias contemporâneas surgiram, mas também como alternativa ainda viva que vem sendo retomada por um grupo cada vez maior de filósofos atuais (Lee, 2025).

O CARÁTER DA EXPERIÊNCIA

A priori, pelo senso comum, somos levados a responder que ter um certo tipo de experiência, como a de um tomate, é simplesmente uma relação que envolve o visualizar, o cheirar, o sentir e assim por diante, como se toda a experiência fosse totalmente dependente do objeto ali presente, que tudo se referisse a ele e dele dependesse necessariamente. Na tradição, essa visão é nomeada de realismo ingênuo. Segundo Pautz, ela pode ser sintetizada nas seguintes palavras:

Pelo menos em casos normais, as diferenças no caráter de suas experiências são constituídas pelo fato de você experimentar diferentes estados (cores, formas, disposições espaciais, sons, cheiros, etc.) de objetos independentes da mente (Pautz, 2021, p. 32, tradução nossa).

Um realista ingênuo, portanto, acredita que o mundo é conforme ele se apresenta para nós, isto é, que o tomate é vermelho, é redondo e possui todas as outras propriedades que ordinariamente atribuímos a ele e que são manifestas na experiência. Certamente a simplicidade e certeza dessa afirmação têm seu valor; porém, certas questões nos mostram que talvez este não seja o caso.

Peguemos como exemplo o fenômeno das alucinações. É certo, em teoria, afirmar que, ao termos uma alucinação, poderíamos dizer que a experiência é também orientada externamente. Ou seja, a experiência, como a de experienciar um tomate, parece se direcionar ao objeto com o qual estamos alucinando. Tudo que envolve a experiência parece propriamente pertencer a esse objeto, que em princípio não é físico, isto é, não se encontra na realidade. No caso da alucinação, parece razoável supor que há um objeto gerado internamente, que dispara uma experiência orientada externamente. Percebe-se imediatamente que não seria um problema se pegássemos o exemplo da dor de cabeça. Não é evidente que ela seja igualmente direcionada para fora.

Coloquemos de lado, por enquanto, a questão das alucinações, para pegar outro exemplo ainda mais geral. Em

qualquer experiência, somos apresentados não apenas com propriedades espaciais, mas também com propriedades sensíveis. Segundo Pautz (2021, p. 21), “elas pertencem a várias ‘famílias’; é difícil localizá-las no mundo quantitativo da física” (tradução nossa). As propriedades sensíveis são comumente chamadas de *qualia*, e Pautz nos apresenta alguns exemplos: cores, sons, cheiros, gostos e sensações, como dores. Especialmente ao experienciar uma dessas *qualia*, somos levados a acreditar que existe realmente um direcionamento externo. Parece evidente que é o objeto mundano externo que é o possuidor da propriedade experienciada. Mas talvez este não seja o caso. Segundo Pautz (2021, p. 21):

As ciências da psicofísica e da neurociência sugerem que, mesmo na percepção normal, nossa experiência de propriedades sensíveis depende especialmente do nosso processamento neural interno [...] (tradução nossa).

Ou seja, mesmo em casos normais, sem alucinação, a experiência depende de um processamento interno. Isso quer dizer que, por exemplo, uma cor vista não pertence ao objeto em si, mas é antes algo gerado pelo cérebro, ou pelo menos uma relação entre a propriedade externa rastreada por nosso aparato sensível e a forma como tal *input* é processado internamente em nosso cérebro. Da mesma maneira, podemos usar como exemplo a dor, isto é, por mais que a dor pareça se originar de um determinado ponto do corpo, a ciência nos mostra que toda a experiência depende menos da causa, ou do seu local, e mais do nosso cérebro.

Portanto, uma questão imediatamente emerge: como pode uma experiência que é direcionada externamente ser processada internamente? O tomate realmente parece ser vermelho do jeito que é, e essa cor parece estar lá, no mundo externo. Intuitivamente, não é evidente que a cor seja gerada pelo cérebro. Esse problema é o que Pautz nomeará de “enigma externo-interno” (*external-internal puzzle*), e pode ser compreendido a partir de experiências normais, como vimos, mas também a partir das alucinações, conforme na passagem abaixo:

Enigma externo-interno da alucinação. Mesmo em um caso alucinatório, sua experiência tal qual a de um tomate é direcionada externamente: parece que há uma coisa vermelha e redonda bem ali. No entanto, nesse caso, não há nenhuma coisa física vermelha e redonda ali. Então, como podemos explicar sua vívida impressão de que há uma coisa vermelha e redonda ali? Como é que, nesse caso, a experiência é tanto direcionada externamente quanto gerada internamente? Será que seu cérebro cria uma “imagem mental” fantasmagórica vermelha e redonda e a projeta no espaço? Ou o que será? (Pautz, 2021, p. 22, tradução nossa).

Dessa citação retiramos uma das possíveis respostas para o problema em questão: a teoria do *sense datum*, ou teoria dos dados do sentido. Em suma, essa visão defende que o que experienciamos, na verdade, é antes uma realidade virtual criada pelo cérebro a partir do mundo físico. No mundo físico, não existem propriedades sensíveis. Tudo não passa de uma imagem dos chamados dados dos sentidos, que por excelência são objetos não físicos. Conforme Pautz (2021, p. 24):

Para ilustrar, suponha que você veja um tomate sobre uma mesa. De acordo com a visão dos *sense data*, os objetos físicos que refletem luz em seus olhos são, na verdade, intrinsecamente incolores, compostos por partículas subatômicas incolores. O item vermelho e redondo em seu campo visual e os outros itens coloridos em seu campo visual são, na verdade, imagens muito detalhadas criadas pelo seu cérebro. Tudo isso — todo esse reino de itens coloridos — é uma invenção do seu cérebro. Você pensa que todos esses itens coloridos são coisas físicas em um espaço público, mas, na verdade, são imagens mentais em um reino mental privado criado pelo seu cérebro. Da mesma forma, quando você sente dor (real ou fantasma), o cérebro cria dados sensoriais de dor não físicos em uma espécie de espaço corporal privado. **Em geral, cada um de nós vive em sua própria realidade virtual criada pelo seu cérebro** (tradução nossa).

Entendemos que a teoria dos *sense data* responde adequadamente ao enigma apontado por Pautz. A experiência é direcionada externamente porque realmente existe um objeto, mas este não é real e sim virtual. Além disso, ele é internamente dependente porque foi gerado pelo cérebro.

Veremos agora, brevemente, a base dessa teoria, bem como alguns argumentos que a sustentam ou a contradizem.

A SUPOSIÇÃO ATO-OBJETO

Até agora, assumimos como evidente que a experiência é direcionada externamente e que as diferenças no caráter da experiência são relativas a mudanças do objeto, ou ao estado de um determinado objeto. A questão é que, como dito, isso se trata apenas de uma crença, de uma suposição. Pautz nomeia tal abordagem de “suposição ato-objeto” (*the act-object assumption*). Sobre isso, ele (2021, p. 40) afirma:

Suposição ato-objeto. Ter qualquer experiência com um determinado caráter é simplesmente experimentar o estado real de algum “objeto” ou “objetos” existentes, ficando em aberto o que esses objetos são (objetos físicos, imagens mentais, qualquer coisa). Experimentar um objeto é um “ato da mente”. No caso da experiência visual, os objetos relevantes sempre possuem formas e cores aparentes. No caso da experiência auditiva, os “objetos” são eventos com qualidades audíveis; e assim por diante. A relação de experienciar é a mesma em cada caso; portanto, todas as diferenças no caráter da experiência consistem em diferenças nos estados dos objetos com os quais temos essa relação (juntamente com a distribuição da atenção) (tradução nossa).

Tomando essa suposição como certa, veremos a seguir motivos que mostram que talvez este não seja o caso. A escolha que precisamos fazer em matéria de filosofia da percepção talvez seja apenas entre o realismo ingênuo e o *sense datum*. Essas duas visões compartilham dessa suposição. Ambas afirmam que a experiência consciente é a experiência de alguma coisa, e que, mudando essa coisa, a experiência, consequente-

mente, muda. A diferença é que o realismo ingênuo afirma que o objeto da experiência é um objeto físico, pelo menos na maioria dos casos. A exceção são as alucinações, diante das quais o realista ingênuo enfrenta dificuldades bem conhecidas na literatura da área. A teoria do *sense datum*, entretanto, afirma que os objetos são sempre virtuais, isto é, são apenas dados dos sentidos que não se encontram na realidade, mas antes em um espaço mental privado. O mundo que vemos, de fato, não existe, pelo menos não como imaginamos, ou como acreditamos que evidentemente seja. Percebe-se, imediatamente, que o *sense datum* não responde apenas à pergunta sobre o que é ter um certo tipo de experiência, mas vai além: faz uma afirmação sobre o mundo. Essa teoria postula toda uma nova classe de entidades: os *sense data*.

A TEORIA DO *SENSE DATUM*: O CÉREBRO COMO UM APARATO DE REALIDADE VIRTUAL

A partir da visão do *sense datum* chegamos às seguintes conclusões: no mundo físico, de fato, os objetos possuem propriedades espaciais, mas não propriedades sensíveis. Isso significa que, antes dos humanos, o tomate não era vermelho, o limão não era verde, e o cheiro deste último não era cítrico. Eles assim o são única e exclusivamente por causa do nosso cérebro. Assim, tais propriedades sensíveis não subsistem por si mesmas, independentemente da relação conosco. Tudo não passa de uma realidade inteiramente criada pelo cérebro em sua relação com o mundo.

Pautz ilustra o *sense datum* utilizando a analogia do cérebro como um dispositivo de realidade virtual, tal como qualquer outro de nosso tempo, como o Meta Quest, lançado pela Meta em 2019. Nessa visão, o cérebro nada mais faz do que receber informações do mundo; essas informações, como já vimos, são totalmente desprovidas de qualquer *qualia*; em seguida, ele processa e, digamos, embeleza essas informações. Tudo isso, poderíamos afirmar, desempenha papéis seletivos em termos evolutivos, pois é razoável afirmar que as chances de sobreviver sabendo identificar predadores pelas cores ou o estado da comida pelo cheiro e gosto são maiores do que sem

nenhuma dessas habilidades. Ou seja, os dados do sentido contribuíram para a sobrevivência da nossa espécie. Além disso, o *sense datum* responde de maneira satisfatória aos problemas colocados anteriormente. Como vimos, ele resolve o enigma, e também nos oferece uma resposta para o problema do que é ter um certo tipo de experiência:

Visão do *sense datum*. Ter uma experiência sensorial-perceptiva com um determinado caráter é estar na relação experiencial com certos estados, como a vermelhidão e a redondeza de algo ou o movimento de uma coisa de um lugar para outro. As pessoas têm experiências sensoriais-perceptivas diferentes se, e somente se, experimentam diferentes estados desse tipo. No mundo real, esses estados sempre dizem respeito inteiramente aos *sense data*. Os dados sensoriais são objetos não físicos (imagens) criados pelo cérebro e que ocupam uma espécie de espaço privado. Na percepção normal, eles têm propriedades espaço-temporais que correspondem mais ou menos às propriedades espaciais dos objetos físicos e eventos correspondentes no mundo. Mas, em outro aspecto, os dados sensoriais são totalmente diferentes dos objetos físicos e eventos: eles têm propriedades sensíveis (cores sensíveis, propriedades audíveis, qualidades gustativas, qualidades olfativas) que estão totalmente ausentes do mundo físico (Pautz, 2021, p. 25, tradução nossa).

Falta agora verificarmos se realmente existem bons motivos para tomar o *sense datum* como a teoria que corretamente resolve o problema da percepção.

O ARGUMENTO DA ALUCINAÇÃO A FAVOR DO *SENSE DATUM*

Um dos argumentos que Pautz utiliza para defender o *sense datum* é o argumento da alucinação, e este é composto por alguns passos. Inicialmente, devemos imaginar que estamos vendo uma esfera azul em um fundo branco. Aceitamos, então, a suposição de que a experiência dessa esfera azul é da forma que é devido ao objeto que existe em nossa frente, isto é, a suposição ato-objeto. Precisamos agora de uma res-

posta: esse objeto é real ou não, isto é, ele é um dado do sentido ou um objeto externo?

Ou o objeto azul e redondo que você percebe é a própria esfera física (realismo ingênuo) ou um objeto não físico — um dado sensorial — que se encontra “entre” você e a esfera física (visão do *sense datum*) (Pautz, 2021, p. 44, tradução nossa).

Façamos um desvio: poderíamos, na verdade, estar tendo uma alucinação, vendo precisamente a mesma esfera. Isso significa que, mesmo no caso da alucinação, há um objeto para experimentarmos, conforme a suposição anteriormente aceita, e este deve ser não físico, dado que na alucinação não há objeto externo físico da experiência. Esse objeto deve ser, portanto, um dado sensorial. Dessa forma, Pautz (2021, p. 46) conclui:

Se você experimentasse um objeto não físico, azul e redondo, em um espaço mental interno, tendo uma alucinação de esfera azul, então, mesmo agora, no “caso normal”, você estaria igualmente experimentando um objeto não físico, azul e redondo, em um espaço mental interno, a favor da visão dos dados sensoriais e contra o realismo ingênuo (tradução nossa).

Certamente se trata de um pulo e tanto; porém, há um motivo: “É uma lei geral da natureza que, se alguém passa pelo estado neural N, então, como resultado, existe uma imagem não física azul e redonda, e essa pessoa experimenta essa imagem” (Pautz, 2021, p. 46, tradução nossa). Isto é, se ao termos uma experiência alucinatória — o que Pautz nomeia de estar em um determinado estado neural N — experimentamos uma imagem à nossa frente, é plausível acreditar que, mesmo não sendo uma alucinação, a mesma coisa aconteceria. O princípio é: por que, quando alucinamos, uma imagem é gerada, e quando não, não o é? Podemos generalizar e afirmar que sempre uma imagem é gerada, ou melhor, sempre um dado do sentido é gerado.

Para Pautz, esse argumento é persuasivo na medida em que aceitamos a suposição de que a experiência é sempre a experiência de algo:

Essa suposição é crucial porque a estratégia básica do argumento é estabelecer a conclusão radical de que o objeto azul e redondo que você agora experimenta é um objeto não físico (imagem) e não a esfera física, mostrando primeiro que, no caso da alucinação, existe realmente um objeto não físico que você experimenta e, em seguida, generalizando essa explicação para o caso normal (Pautz, 2021, p. 48 – tradução nossa).

Porém, apesar de convincente, há razões que pendem contra essa posição.

O ARGUMENTO DA IMPRECISÃO PERCEPTIVA CONTRA O *SENSE DATUM*

Até agora, fomos guiados pelo que há de mais evidente na nossa experiência comum do mundo, isto é, a suposição ato-objeto, e a partir dela e do argumento anterior, a teoria do *sense datum* mostrou-se a mais razoável. Entretanto, o argumento da imprecisão perceptiva é o que Pautz acredita ser a razão mais forte para se rejeitar essa teoria. Este, basicamente, é o seguinte: quando há duas coisas no nosso campo de visão relativamente distantes, conseguimos, obviamente, focar em uma ou em outra. Quando focamos em uma, a outra se torna, automaticamente, imprecisa. É difícil determinar exatamente sua forma e posição, o que se acentua conforme nos afastamos. A questão é: pelo *sense datum*, tudo se trata de uma imagem; então o que seria o objeto impreciso? Não existem objetos imprecisos na vida real. Existem algumas respostas possíveis, mas Pautz logo as nega:

[...] talvez os dados sensoriais periféricos gerados pelo cérebro sejam precisos em todos os aspectos. Eles têm uma localização, forma e cor extremamente precisas. Apenas sua percepção deles é incompleta. No entanto, há alguns problemas com essa opção. Primeiro, o cérebro simplesmente “não tem informações suficientes” para criar um dado sensorial com

localização, forma e cor precisas. E seria implausível responder que, na ausência de informações suficientes, seu cérebro, por assim dizer, simplesmente “escolhe” arbitrariamente uma localização, forma e cor precisas. Segundo, se o seu cérebro realmente se dá ao trabalho de criar um dado sensorial que é preciso em todos os aspectos, por que ele não permitiria que você experimentasse sua localização, forma e cor precisas? Terceiro, se o dado sensorial tem uma forma precisa, mas não parece ser assim, por que não aplicar a estratégia do “parece” (*seems-gambit*) de forma mais geral e evitar a visão do dado sensorial? (Pautz, 2021, p. 65, tradução nossa).

O que Pautz chama de estratégia do “parece” (*seems-gambit*) é nada mais do que simplesmente afirmar que o que parece talvez não seja o caso:

Parece (*seems-gambit*). Em casos típicos em que parece existir um objeto com uma determinada propriedade perceptível F (redondo, azul, etc.), pode existir um objeto diante de você que seja realmente F. Mas, em alguns desses casos, esse objeto não existe realmente. Apenas parece que existe um (Pautz, 2021, p. 48 – tradução nossa).

Enfim, parece então que o objeto impreciso não se trata de uma imagem, e parece não haver alternativas que comportem essa possibilidade. Não o sendo, já não pode ser identificado como um dado do sentido, negando, assim, toda a teoria.

CONCLUSÃO

Conclui-se, portanto, que o *sense datum* responde adequadamente aos problemas inicialmente colocados por Pautz, isto é, saber do que se trata ter um certo tipo de experiência e também o consequente problema da dependência interna. Além disso, há bons argumentos a favor, como o da alucinação que foi apresentado, mas também bons argumentos contra, como o da imprecisão perceptiva. Segundo Pautz, o saldo é negativo, isto é, devido ao problema que foi levantado e a outros, a maioria dos filósofos acredita que devemos rejeitar a teoria dos *sense data* e também a suposição ato-objeto.

REFERÊNCIAS

GALILEO, G. **The Assayer**. Trad. Stillman Drake. New York: Doubleday. 1623/1957.

LEE, A. A Theory of Sense-Data. **Analytic Philosophy**, v. 66, 2025.

PAUTZ, A. **Perception**. New York: Routledge, 2021.

A MITOLOGIA ESTÁ EM TUDO, EM TODO LUGAR E AO MESMO TEMPO

Tamara Tainah Lopes e Silva

UMA AVENTURA MULTIDIMENSIONAL QUE CONDUZ À REFLEXÃO

A vida se revela como um labirinto. Ao longo do caminho, quantas vezes não nos deparamos com a inquietante pergunta: “E se?” — e se eu tivesse dito “sim” em vez de “não”? E se tivesse seguido pela esquerda em vez da direita? E se tivesse ousado, arriscado, perseguido aquele sonho adiado? Talvez eu fosse outra pessoa, talvez minha história tivesse tomado um rumo inesperado. As escolhas que não fizemos permanecem como rios subterrâneos, correndo invisíveis sob o solo da memória, lembrando-nos de que cada decisão abre um caminho e encerra mil outras possibilidades. O que não vivemos não nos abandona por completo, são como fantasmas silenciosos, universos paralelos que nos assombram com a força do que poderia ter sido.

O filme *Tudo em Todo o Lugar ao Mesmo Tempo* (*Everything Everywhere All At Once*) dá forma a esse turbilhão de possibilidades. O longa acompanha Evelyn Wang (Michelle Yeoh), uma mulher de meia-idade que emigrou da China, deixando os pais para trás em nome do chamado “sonho americano”. Ao lado do marido, Waymond (Ke Huy Quan), ela abriu uma lavanderia nos Estados Unidos, onde vivem com a filha, Joy (Stephanie Hsu), representante da primeira geração da família a crescer no país.

A narrativa começa a se desenrolar quando Evelyn é convocada para uma reunião na Receita Federal, para esclarecer irregularidades em sua declaração de impostos. A auditora encarregada, Deirdre (Jamie Lee Curtis), surge como uma verdadeira górgona dos dias atuais, uma mulher de olhar petrificante. É nesse espaço burocrático, aparentemente banal, que a protagonista se vê diante da revelação de um

multiverso em colapso — uma rede infinita de realidades co-existent, todas derivadas de pequenas escolhas que poderiam ter sido feitas.

Tradicionalmente, paralelismo significa duas linhas que coexistem sem jamais se cruzar. Mas, no universo do filme, essa barreira contra o caos é rompida, os mundos se invadem, os caminhos se misturam e a fronteira entre o que é e o que poderia ter sido se dissolve. No universo inicial, Evelyn é uma dona de lavanderia frustrada, incapaz de reconhecer a razão de ter se casado e em conflito permanente com a filha adolescente. Atormentada pela sensação de ter desperdiçado as próprias possibilidades, ela se vê como a versão mais fracassada de si mesma. É nesse ponto que uma outra versão de Waymond, proveniente do chamado universo *alfa*, aparece para lhe revelar o segredo: existem inúmeras versões de cada pessoa, espalhadas por incontáveis mundos paralelos.

Justamente por ser a Evelyn “menos bem-sucedida”, ela se torna a única com potencial de reunir em si as habilidades de suas variantes. Para isso, deve aprender a saltar incessantemente entre universos, conectando-se a versões alternativas de si mesma: cantora de ópera, atriz renomada, cozinheira prestigiada, mestre em artes marciais, entre tantas outras possibilidades. Cada uma dessas realidades carrega a sombra do que poderia ter sido, mas também o poder de confrontar a ameaça que paira sobre todos os mundos, isto é, a entidade conhecida como Jobu Tupaki.

Com o avançar da trama, descobrimos que Jobu é, na verdade, Joy — a própria filha de Evelyn. No universo *alfa*, a mãe era uma cientista brilhante que submeteu a filha a experimentos de salto multiversal. Como resultado, Joy tornou-se capaz de experimentar simultaneamente todos os universos, mas essa onisciência trouxe não iluminação, e sim um vazio esmagador. Ressentida pela pressão materna e sufocada pelo excesso de possibilidades, a jovem perdeu o sentido da existência. Assim nasceu Jobu Tupaki, uma antagonista que deseja dissolver a própria realidade, não por maldade pu-

ra, mas por não suportar mais o peso de um multiverso em que nada possui um significado autêntico.

No entanto, Jobu não busca apenas destruir. Em seu íntimo, deseja encontrar alguém que partilhe de sua dor, alguém tão poderoso quanto ela, capaz de compreender sua solidão. Evelyn, ao assumir a perspectiva da filha, percebe que a luta não se trata de derrotá-la, mas de reconhecer sua angústia. A revelação é paradoxal: a vilã deseja, em última instância, ser compreendida. É nesse ponto que o papel de Waymond ressurgue com força. Sempre bondoso e empático, o marido, tantas vezes subestimado, inspira Evelyn a adotar outro tipo de combate — não o da força bruta, mas o da compaixão. A verdadeira vitória não está em destruir inimigos, mas em desarmá-los com compreensão, desfazendo suas motivações mais profundas, guiadas pelo medo.

Assim, Evelyn é capaz de encontrar Joy e confrontá-la não como inimiga, mas como mãe. A protagonista consegue convencer a filha de que não está sozinha, que, mesmo em meio ao caos, é possível escolher permanecer fazendo o seu melhor, viver e criar sentido. O filme nos lembra, então, que o propósito não é algo dado ou revelado externamente: ele é construído, no ato de existir e no vínculo com os outros.

Ao mesmo tempo leve e denso, *Tudo em Todo o Lugar ao Mesmo Tempo* atravessa gêneros diversos — comédia, ação, ficção científica, drama familiar — para tocar em temas fundamentais, ou seja: trauma geracional, relações familiares, depressão, TDAH, os excessos da internet, a fuga da realidade, a angústia existencial. Essa estrutura que mistura diversos temas não é fruto do mero acaso, o caos do filme reflete a experiência contemporânea, marcada pelo bombardeio constante de notificações, anúncios, *stories*, *reels*, *posts* e *tweets*. Vivemos atolados em excesso de informação, num presente fragmentado que gera ansiedade e esvazia de sentido a rotina — tal como acontece com Evelyn no início de sua jornada. No fundo, o filme traduz em linguagem cinematográfica a sensação de um mundo saturado, em que viver se confunde com sobreviver ao barulho.

A BELEZA TRÁGICA DO ABSURDO

Quando o ser humano vasculha o universo em busca de respostas para o sentido da vida e encontra apenas silêncio e vazio, o absurdo se impõe como experiência inevitável. É nesse horizonte que Albert Camus (1913-1960) — escritor, filósofo e ensaísta franco-argelino — se consagra como o principal expoente da chamada Filosofia do Absurdo, ao pensar a existência humana em sua condição mais radical.

Camus fundamenta essa corrente filosófica ao articular literatura e reflexão, transformando a criação artística em espaço de problematização filosófica. Através dela, recoloca em cena questões elementares da condição humana, como a fome, a morte, a tristeza e a felicidade, dando forma, no universo sensível e estético, ao conceito de absurdo e, como consequência, ao sentimento de revolta (Silva, 2016, p. 102). Este último surge quando o indivíduo compreende a precariedade da vida, reconhece a inevitabilidade da morte e, paradoxalmente, aprende a afirmar a existência em meio à contradição. Assim, a felicidade não está em negar a finitude, mas em aceitá-la como horizonte incontornável.

O absurdo, portanto, não se reduz a uma ideia abstrata, ele nasce da própria incapacidade do ser humano em aceitar a finitude. Vive-se a contradição de possuir uma mente capaz de conceber o infinito, sonhar com a eternidade e idealizar propósitos transcendentais, mas habitar um corpo mortal, sujeito ao envelhecimento, à dor e à morte. Essa desarmonia entre infinitude sonhada e limites concretos traduz a condição paradoxal da existência humana.

Foi a partir dessas reflexões que Camus elaborou sua teoria no ensaio *O Mito de Sísifo* (1941/2008), obra em que o autor coloca em evidência a questão que considera essencial à existência humana, nas palavras do filósofo: “Julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (Camus, 2008, p. 17). Diante das possíveis soluções para essa questão, a resposta mais coerente, segundo Camus, é a aceitação. Esse gesto não significa

resignação passiva, mas reconhecimento lúcido da condição humana: somos seres finitos e, por isso, destituídos de um sentido último pré-determinado. O segredo está em não fugir dessa realidade, mas em assumi-la plenamente — em abraçar o absurdo. Nesse sentido, poderíamos dizer, metaforicamente, que a obra do filósofo franco-argelino deveria figurar como um verdadeiro livro de cabeceira para roteiristas e criadores que buscam retratar o drama da condição humana.

Contudo, Camus jamais pretendeu apresentar uma resposta definitiva ou uma doutrina universal. Sua filosofia não é um sistema fechado, mas um exercício de pensamento voltado à experiência pessoal e, ao mesmo tempo, compartilhável. Especialmente em *O Mito de Sísifo*, ele deixa claro que sua proposta não busca substituir os valores éticos ou morais existentes por uma nova moralidade, mas sim provocar nas pessoas a consciência de sua condição absurda. Sua intenção é evidenciar os fatos, mostrar a possibilidade de aceitação da vida sem sentido transcendente e, a partir disso, abrir espaço para a reconstrução de um pensamento que não tema confrontar as contradições da existência. Assim, a filosofia camusiana se apresenta não como fuga, mas como ferramenta crítica, ou seja, um convite para que o ser humano reconheça o seu estado natural, descubra na revolta um impulso criador e reencontre, paradoxalmente, a esperança, mesmo em meio ao absurdo (Silva, 2016, p. 120).

Ao refletirmos sobre o absurdo em Camus e a maneira como ele expõe a realidade humana diante da finitude e do silêncio do universo, podemos aproximar esse debate das reflexões de Hannah Arendt (1906-1975) acerca da existência humana, sobretudo em *A Condição Humana* (1958/2010). Enquanto Camus encara o absurdo como uma tensão insuperável entre o desejo humano por sentido e propósito, em contraposição com a falta de resposta do mundo, Arendt desloca a análise para a capacidade humana de criar algo novo. Se em Camus a revolta nasce do confronto do ser humano com o absurdo, em Arendt a dignidade da vida humana se ancora

na noção de natalidade¹ e no agir em conjunto com os outros, tecendo um mundo comum.

Enquanto Camus insiste na lucidez trágica e na aceitação revoltada, Arendt, por sua vez, aponta para a possibilidade da criação de novos começos e para o enraizamento da experiência humana na esfera pública. Nesse sentido, a pensadora de origem judaico-alemã enfatiza a possibilidade da ação política como forma de superar a solidão e o isolamento do indivíduo diante de um universo indiferente. Assim, o absurdo em Camus e a natalidade em Arendt, em certo sentido, se iluminam mutuamente: de um lado, a consciência do limite radical; de outro, a abertura para o novo, capaz de restituir esperança à existência.

No horizonte de um mundo esvaziado de transcendência, o pensamento de Camus ilumina a experiência do absurdo como condição fundamental da existência. A ausência de um sentido último não conduz, em sua leitura, a um niilismo paralisante, mas antes a uma postura de revolta e afirmação da vida tal como ela é. Essa recusa do consolo metafísico não se dá em favor da resignação, mas de um engajamento lúcido diante da finitude. Em consonância, Arendt reconhece a fragilidade do humano em um mundo marcado pela contingência, mas recusa igualmente a tentação da fuga transcendental.

Esse diálogo pode ser enriquecido pela aproximação com Friedrich Nietzsche (1844-1900), que, ao formular a ideia do eterno retorno² radicaliza a exigência de afirmar a vida em sua totalidade. Pensar que cada instante de nossa existência deva ser vivido como se estivesse destinado a repetir-se infinitamente é confrontar-se com a mais severa prova da acei-

¹ Sobre o conceito arendtiano de natalidade, Daiane Eccel (2022, 260-261, grifo nosso) esclarece que: “O aparecer é condicionado ao nascimento ao passo que o desaparecer, à morte. No ínterim entre ambos se dá aquilo que denominamos vida, possibilitada pelo nascimento e tempo no qual é permitido ao homem **[e a mulher]** escolher como deseja apresentar-se a si mesmo e ao mundo e agir, isto é, nascer novamente por atos e palavras”.

² Em *A Gaia Ciência* (1882/2001), aforismo 341, Nietzsche apresenta a provocadora hipótese do eterno retorno, ou seja, a vida, tal como é, vivida infinitas vezes, em uma repetição incessante de cada gesto, de cada instante.

tação da finitude. Não se trata de buscar uma redenção futura, mas de amar a vida em sua crueza e repetição. Essa perspectiva ressoa com a revolta camusiana, que recusa o salto metafísico e insiste na permanência no mundo, mas também encontra pontos de contato com a reflexão arendtiana, na medida em que ambos, à sua maneira, defendem a valorização do presente como lugar de renovação e criação.

Para Nietzsche, o *amor fati*³ — o amor ao destino — representa a coragem de afirmar o mundo tal como ele é, sem reservas. Assim, as três perspectivas, embora distintas, se entrelaçam na tentativa de oferecer à humanidade uma possibilidade não transcendente para a sua condição: a recusa do nada (passivo) em prol da afirmação (ativa) da vida, seja no gesto individual de revolta, no espaço de um mundo compartilhado com pessoas plurais, ou na aceitação exultante da repetição contínua.

HERÓIS DO ABSURDO: UM MODO DE HABITAR O INSTANTE

Finalmente, ao lançar mão de uma interpretação do mito, Camus utiliza a narrativa como alegoria da condição humana, marcada por atividades repetitivas e aparentemente inúteis. Na versão mitológica, Sísifo era rei de Corinto, cidade situada na região do Peloponeso, e possuía a reputação de ser o mais astuto e engenhoso dos homens. Certa vez, Sísifo presenciou o sequestro de Egina, filha de Asopo, deus dos rios, por Zeus, que havia se metamorfoseado em águia. Percebendo o desespero de Asopo, pensou em tirar vantagem da situação, revelando que o senhor do Olimpo fora o responsável pelo rapto da jovem. Em troca da informação, exigiu que Asopo criasse uma nascente em seu reino, pedido prontamente atendido (Brandão, 1987, p. 209).

Zeus, ao descobrir que fora denunciado por um mortal, irou-se profundamente e enviou Tânatos, o deus da morte, para

³ Nietzsche chama de a mais pesada das cargas, um fardo que só pode ser suportado por aqueles capazes do *amor fati*, isto é, do amor ao destino. Em *Ecce Homo* (1908/2008), o filósofo define essa postura como a grandeza suprema do ser humano, isto é, não apenas aceitar o necessário, mas desejá-lo e amá-lo.

conduzi-lo ao mundo inferior. Contudo, Sísifo, dotado de notável sagacidade, conseguiu enganar Tânatos, fingindo querer presentear-lo com um colar, que na realidade era uma corrente. Assim, o manteve aprisionado e conseguiu escapar. Entretanto, com o deus da morte cativo, o equilíbrio cósmico foi rompido, já que nenhuma vida poderia se findar. Diante disso, Ares, o deus da guerra, enfureceu-se, pois a ausência da morte comprometia os desígnios bélicos, inviabilizando as batalhas. Resolveu, então, intervir, libertando Tânatos para que este cumprisse sua missão e conduzisse Sísifo ao mundo dos mortos.

Antecipando essa possibilidade, o rei de Corinto havia instruído sua esposa, Mérope, a não lhe prestar as homenagens fúnebres caso viesse a morrer, instrução que foi obedecida. Ao chegar ao mundo subterrâneo, Sísifo se deparou com Hades, deus e senhor do mundo dos mortos, e relatou que sua esposa não o enterrará adequadamente, algo considerado pelos gregos uma grave afronta. Por esse motivo, pediu permissão para retornar temporariamente ao mundo dos vivos, sob o pretexto de vingar-se da atitude impiedosa da esposa, e o pedido foi concedido. Contudo, ao regressar a Terra, não voltou mais ao mundo inferior, enganando novamente os deuses.

Assim, viveu longamente ao lado de Mérope, até a velhice, quando finalmente precisou retornar ao reino dos mortos. Por ter desafiado e ludibriado os deuses em diversas ocasiões, recebeu uma punição pior que a própria morte. Sísifo deveria rolar incessantemente uma imensa pedra até o cume de uma montanha; no entanto, sempre que alcançava o topo, exausto, via a rocha despencar novamente, obrigando-o a recomeçar. Essa tarefa, interminável e repetitiva, seria seu castigo por toda a eternidade.

Camus estabelece, a partir desse mito, uma reflexão sobre a existência humana, trazendo a alegoria para nosso tempo com o objetivo de tratar de questões como o propósito da vida, a inadequação, a futilidade e o absurdo⁴. Segundo o filósofo, a narrativa só é trágica porque o herói é consciente de seu

⁴ Camus recorre à Antiguidade grega, sobretudo ao sistema de crenças difundido pelos poetas épicos, os rapsodos, para fundamentar sua filosofia.

fardo. As pessoas que enfrentam o absurdo estão, como Sísifo, cientes da inutilidade de suas ações. Entretanto, assim como ocorre com a personagem Evelyn no filme, o despertar as liberta dos medos e amarras que antes as impediam de viver plenamente. No caso da protagonista, sua luta era contra si mesma, ou seja, contra seus preconceitos, frustrações e inseguranças — tudo aquilo que a afastava de sua alegria (*Joy*).

O longa-metragem em questão faz referência direta ao mito no decorrer de seu enredo, remetendo-nos à reinterpretação moderna oferecida por Camus. Contudo, é na cena em que duas rochas dialogam (por mais estranho que esta frase possa soar), que a alusão torna-se ainda mais explícita, pois é nesse momento que as personagens principais tomam consciência de sua pequenez diante da vastidão do universo e percebem que tudo o que possuem é a companhia uma da outra; entendem, assim, que a existência nada mais é do que aquilo que escolhem fazer dela. Em outras palavras, atribuir sentido à vida é tarefa que cabe exclusivamente a nós.

Quando tudo se esvazia de significado — quando já não há deuses, céu ou inferno, nem destino —, restam apenas as pequenas parcelas de tempo em que a jornada faz algum sentido, e é nelas que se concentra a plenitude da vida. Ainda que tudo tenha um fim, cabe a cada um construir o significado de sua própria existência. Toda a silenciosa alegria de Sísifo, assim como a de Evelyn, reside nesse despertar. E, quando tudo parece esvaziar-se de sentido, o que resta? Nas palavras do próprio Camus: “A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. *É preciso imaginar Sísifo feliz*” (Camus, 2008, p. 141, grifo nosso).

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CAMUS, A. **O Mito de Sísifo**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ECCEL, Daiane. Natalidade. *In*: Adriano Correia, Antônio Glauton Varela, Maria Cristina Müller, Odílio Alves de Aguiar. (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1 ed. São Paulo: Edições 70, pp. 253-262, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, André Rodrigues da. Uma contextualização filosófica sobre a filosofia do absurdo de Albert Camus e a sua contribuição para a literatura. **Enciclopédia**. Pelotas, v. 5, pp. 101-122, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Enciclopedia/article/view/9346/6463>. Acesso em: 08 jul. 2023.

TUDO EM TODO LUGAR AO MESMO TEMPO. Direção de Daniel Kwan e Daniel Scheinert. Produção de Daniel Kwan; Daniel Scheinert; Jonathan Wang; Paul Ressel; Mike Larson. Everything Everywhere All at Once. Estados Unidos: A24/ Diamond Films, 2022. 1 filme (139 min.). Disponível em: <https://www.primevideo.com/-/pt/detail/Tudo-Em-Todo-O-Lugar-Ao-Mesmo-Tempo/0RD50QEUSWM7D5972FMTQ7UPQ>. Acesso em: 28 fev. 2023.

O DIREITO INTERNACIONAL DE KANT:

O PROJETO DE *PAZ PERPÉTUA* NOS DIAS ATUAIS

Pedro Augusto de Souza

INTRODUÇÃO

Nos anos recentes, o mundo acompanhou, e ainda acompanha aflito, a erupção de diversas batalhas, armadas ou não, por todo o globo. Desde operações militares no Oriente Médio, à invasão russa na Ucrânia, aos conflitos israelenses, seja em Gaza ou no Irã, a população mundial, assombrada pelos horrores da Segunda Guerra, vive sob o temor da possibilidade da intensificação desses conflitos, além do constante desrespeito aos direitos humanos, sobretudo, em âmbito global. Dessa forma, os estudos acerca do direito internacional receberam notoriedade.

Dada essa situação, o pensamento do famoso filósofo de Königsberg, Immanuel Kant, é de grande importância. Por mais que Kant já tivesse abordado a questão do direito anteriormente, foi em seu livro *À Paz Perpétua* (2024), publicado originalmente em 1795, que seu pensamento alçou voos maiores. Em seu referido tratado, o pensador discorre sobre a possibilidade de se alcançar um estado de paz entre todos os povos do mundo, além de quais seriam os passos necessários para a realização de tal desejo, sempre se pautando em seus conceitos de razão e ética, trabalhados em obras anteriores. O grande avanço de Kant se dá no fato de que, diferente dos filósofos passados, *À Paz Perpétua* (2024) foge da perspectiva quase romântica do pacifismo, e adere a uma sistematização do direito internacional.

Assim sendo, o presente texto visa, inicialmente, analisar a atualidade do texto kantiano, investigando o que os artigos da *Paz Perpétua* representam para os dias atuais. Ademais, serão expostas percepções sobre a validade da obra de Kant sob a luz do questionamento da possibilidade da execução do tratado proposto. Por fim, um comentário será realizado em forma de conclusão.

OS ARTIGOS DA *PAZ PERPÉTUA* E SUA CONTEMPORANEIDADE

A princípio, a parte principal do livro *À Paz Perpétua* (2024) é dividida em capítulos que contêm os artigos preliminares, que são leis a serem adotadas pelos chefes de Estado, propondo certas proibições que atentam contra o estado de paz, e os artigos definitivos, que apresentam aquilo que deve ser feito para que a paz seja alcançada. Vale ressaltar que, quanto aos artigos definitivos, esses dizem respeito tanto à esfera do Estado – dizendo como um povo deve se gerir –, quanto da relação entre Estados – como deve ser a relação entre os Estados –, e acerca do direito cosmopolita – como os Estados devem receber os estrangeiros. Avançando no texto, Kant discorre, em forma de suplementos e apêndices, sobre a garantia da paz perpétua e da discordância existente entre moral e política, sintetizando, assim, a estrutura do tratado.

Aprofundando nos artigos preliminares, o primeiro deles diz: “Não deve ser válido nenhum tratado de paz que como tal tenha sido feito com reserva secreta de matéria para uma guerra futura” (Kant, 2024, p. 31). Kant aponta que, qualquer Estado que realiza um tratado de paz visando ainda a possibilidade de uma guerra futura, não busca a paz de fato, mas sim uma curta suspensão do conflito, pronto para ser retomado na menor das inconveniências. Além disso, manter uma reserva de guerra compõe uma clara contradição da própria proposta de paz, sendo basicamente, de nenhum uso para nenhum dos lados.

Já o segundo artigo diz: “Nenhum Estado que existe de forma independente (pequeno ou grande, aqui isso tanto faz) pode ser adquirido por outro Estado mediante herança, troca, compra ou doação.” (Kant, 2024, p. 32). Aqui é afirmado que o Estado não pode ser uma simples propriedade, mas algo a mais, nas palavras do autor:

[...] um Estado não é (como de certa forma o solo sobre o qual se localiza) um patrimônio (*patrimonium*). É uma sociedade de seres humanos sobre a qual ninguém além dele mesmo tem de ordenar ou dispor. Incorporá-lo a outro Estado como um anexo – a ele que, contudo,

como tronco tinha sua própria raiz – significa suprimir sua existência como uma pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo portanto, a ideia do contrato originário sem a qual não se pode pensar nenhum direito sobre um povo (Kant, 2024, p. 32).

Esse artigo possui, em si, uma característica muito interessante. Ao considerar o Estado como uma pessoa moral e dizer que esta não pode ser o meio para um fim, seja ele qual for, Kant parece fazer uma alusão à segunda fórmula de seu imperativo categórico apresentado em seu outro livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007), a saber: “O homem, e duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (Kant, 2007, p. 68). Ora, por mais que a ligação entre esses dois diferentes textos não pareça evidente à primeira vista, é possível estabelecer uma conexão entre eles a partir do momento que se leva em consideração a soberania dos povos do mundo. O que o pensador busca mostrar com esse artigo é que não é permitido trocar Estados como mercadorias, pois Estados são compostos por povos, sociedades autônomas que não podem ser utilizadas como meios para os fins de outra nação mais poderosa, ou caprichos de um soberano, assim como o homem, ou qualquer ser racional, não pode ser meio de outro homem, segundo a lei moral estabelecida pela razão.

O terceiro artigo preliminar se coloca da seguinte maneira: “Exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo” (Kant, 2024, p. 32), pois manter sujeitos permanentemente treinados para a guerra é como um chamado para a mesma, uma incitação. Ademais, há também um problema humanitário nessa questão, pois ao pagar alguém para que este mate e morra pelos objetivos do líder do Estado é uma clara violação, mais uma vez, da segunda fórmula do imperativo categórico, demonstrando mais uma vez a conexão entre os textos de Kant. Também é interessante demonstrar como Kant estende sua percepção para o dinheiro, como demonstrado pelo seguinte trecho:

Ocorreria justamente a mesma coisa com o acúmulo de um tesouro, visto que ele, considerado por outros Estados como uma ameaça de guerra, obrigaria a ataques preventivos, se não se opusesse a isso a dificuldade de se descobrir o seu montante (porque entre os três poderes, o poder das armas, o poder das alianças e o poder do dinheiro, o último poderia muito bem ser o mais confiável instrumento de guerra) (Kant, 2024, p. 33).

Já o quarto artigo diz: “Nenhuma dívida pública deve ser contraída em relação a interesses externos do Estados” (Kant, 2024, p. 33). Isso diz respeito à existência de um sistema internacional de créditos, que é visto como um empecilho para a paz, uma vez que é natural que a guerra consuma os recursos de um Estado que, uma vez esgotado, busque o fim dos conflitos, porém, com a possibilidade de se realizar dívidas, a guerra se tornará infundável. Essa é “[...] a engenhosa invenção de um povo comerciante [...]” (Kant, 2024, p. 33), como se refere Kant em seu texto, provavelmente se referindo à Inglaterra, que financiou, por meio de subsídios, a Primeira Guerra de Coalizão da Prússia (cf. Cunha, 2024, p. 15), mostrando o diálogo do pensador com o período em que está situado.

O quinto artigo é: “Nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado” (Kant, 2024, p. 34). Isso se coloca dessa forma por um simples motivo: o que autoriza um Estado a intervir dessa forma? Ora, mesmo que uma nação possa acreditar que outra possa necessitar de uma intervenção, seja por qualquer problema interno ou algo mais, isso não lhe concede o direito de intervir, pois fazer isso consiste em uma violação dos direitos do povo autônomo que enfrenta uma anomalia em seu próprio território.

O sexto e último artigo diz: “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar impossível a confiança mútua na paz futura” (Kant, 2024, p. 35). De todos os artigos preliminares, esse é aquele com mais possibilidade de estabelecer uma conexão com o que era pensado pelos filósofos anteriores a Kant. Por exemplo, os notórios pensadores da Idade Média, Santo Agosti-

nho e São Tomás de Aquino, já diziam acerca da noção de guerra justa. Isso se dá para garantir que a confiança entre Estados não seja quebrada de forma que não seja possível restaurá-la posteriormente, tornando a paz impossível. Outrossim, o autor também chama a atenção para como o uso de táticas desonrosas pode escalar um conflito e torná-lo em uma guerra de extermínio.

Por fim, Kant diz que alguns artigos são de execução imediata, enquanto outros podem ser realizados posteriormente, a saber, são eles: os artigos um, cinco e seis, a serem realizados imediatamente; e os artigos dois, três e quatro, os quais podem ser adiados. É importante que esse adiamento não seja infinito e sempre esteja nos planos do líder. Essa possibilidade se dá devido ao fato de que os artigos dois, três e quatro, se realizados de forma descuidada, podem se reverter, tendo o efeito contrário do que se busca, no caso, a paz.

Quanto à atualidade dos artigos preliminares, percebe-se que todos eles possuem, em alguma medida, algo a dizer para os dias atuais, entretanto, os artigos quatro e cinco tomam uma posição especial na análise em relação à contemporaneidade. Assim como Kant parece ter realizado uma referência crítica à Inglaterra que, em seu período, se apresentava como a grande potência mundial em termos econômicos, sobretudo, pode-se, atualmente, perceber como os Estados Unidos, visto como a grande potência mundial e de grande influência, constantemente desrespeitam os postulados propostos pela obra kantiana. Os Estados Unidos sucessivamente fomentam conflitos ao redor do mundo visando seus próprios interesses, seja de forma direta ou indireta, como por exemplo, o veto à proposta do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas de um cessar-fogo imediato em Gaza, sendo o único país com poder de veto a votar contra essa proposição⁵, além de fornecer apoio financeiro contínuo a seus aliados envolvidos em guerras.

⁵ Segundo o próprio portal digital da ONU e o portal de notícias G1, presentes na bibliografia deste trabalho.

É possível, em relação a esse último ponto, perceber uma clara violação do quarto artigo, que argumenta contra a existência de um sistema de crédito internacional, entretanto, o país estadunidense ocupa justamente essa posição, sobretudo quanto a seus aliados, garantindo deliberadamente a continuação da guerra e impedindo a paz. Ademais, quanto ao quinto artigo, que diz sobre a interferência externa na constituição de outro país, atualmente, o próprio Brasil passa por essa situação, com a intervenção direta do atual presidente americano no processo de julgamento do ex-presidente Jair Bolsonaro, investigado por tentativa de golpe de Estado e atentados contra a Democracia, onde Donald Trump impôs tarifas ao país da América do Sul como forma de chantagem⁶. Assim, fica claro que o texto kantiano permanece extremamente relevante, sendo capaz de ilustrar, de forma quase exata, as dificuldades das nações do mundo de agir em nome da paz.

Progredindo no texto, se os artigos preliminares dizem respeito àquilo que não deve ser realizado, levando em conta o projeto da paz perpétua, os artigos definitivos disseram sobre o que deve ser feito pelos Estados. O primeiro diz: “A constituição civil de todo Estado deve ser republicana” (Kant, 2024, p. 40) pois, para o pensador, a constituição republicana é “[...] a única que resulta da ideia do contrato originário sobre a qual toda a legislação jurídica de um povo deve ser fundada – é a republicana.” (Kant, 2024, p. 40). Aqui, o que Kant faz remonta aos trabalhos clássicos da filosofia política, em que se avalia qual a melhor forma de governo para gerir a sociedade. Os seus argumentos a favor do republicanismo, além do citado anteriormente, dizem que em uma república, a população há de ser consultada caso o Estado pretenda entrar em guerra, agindo como um impedimento a algum conflito. Ademais, também é considerado o fato de que o líder, em uma república, é cidadão, e não proprietário, em que, no último caso, a guerra é questão de tempo, uma vez que apenas depende da vontade do soberano.

⁶ Também de acordo com o portal de notícias G1.

Kant também faz um adendo interessante quanto ao motivo por que a república é favorável à democracia dentro do seu projeto de paz. Ele diz:

[...] Entre as três formas do Estado, a da democracia, no sentido próprio do termo, é necessariamente um despotismo, porque funda um poder executivo no qual todos decidem sobre e, em último caso, contra um (que, portanto, não dá seu consentimento); por conseguinte todos – que contudo, não são todos – tomam a decisão, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. [...] Pode-se dizer por isso: quanto menor é o pessoal do poder do Estado (o número de dirigentes), quanto maior é por outro lado a sua representação e tanto mais a constituição do Estado está de acordo com a possibilidade do republicanismo e pode esperar se elevar finalmente a ele por meio de reformas graduais. Por esta razão já é mais difícil na aristocracia do que na monarquia alcançar esta única e perfeita constituição jurídica, enquanto na democracia é impossível a não ser por meio de uma revolução violenta (Kant, 2024, p. 43).

Essa crítica à democracia parece estar fundada no fato de que Kant a concebe como um governo da maioria do povo, e não do povo como um todo, pois no primeiro caso, as leis surgem do que a maioria decide, e não da vontade geral e suas leis universais (cf. Cunha, 2024, p. 17), entretanto, o conceito de Estado democrático atual apresenta semelhanças com o republicanismo defendido no livro.

Partindo agora para o segundo artigo definitivo, que se coloca da seguinte maneira: “O direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de Estados Livres” (Kant, 2024, p. 44). É justamente aqui que Kant faz, possivelmente, sua proposta mais influente, pois ao propor um federalismo de Estados livres, o filósofo imagina uma união entre os países em uma “liga de povos”. É essa noção que posteriormente fomenta a criação da Liga das Nações e da Organização das Nações Unidas, ambas decorrentes da Primeira e Segunda Guerra Mundial, respectivamente.

O que Kant de fato pretende é que os Estados se juntem, por intermédio de uma ordem jurídica, em uma liga de Estados autônomos, que não se submetam à coerção, mas trabalhem entre si para garantir a paz. Por mais que esse conceito possa, à primeira vista, parecer fantasioso e impossível de ser realizado, ou até mesmo inútil, o pensador argumenta que, ao menos de alguma forma, todos os países respeitem o conceito de direito, “[...] E esse respeito tácito deve ser visto como o sinal de uma predisposição latente no ser humano contra o mal radical da natureza humana” (Cunha, 2024, p. 20). Isso indicaria, para o pensador, uma possibilidade do respeito da autoridade dessa liga de povos pautada nos princípios do direito racional.

Por fim, o terceiro artigo é: “O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (Kant, 2024, p. 50). Este consiste na grande novidade apresentada por Kant em *À Paz Perpétua* (2024), o direito cosmopolita, ou a forma como um Estado deve conduzir suas relações com estrangeiros:

Aqui, como nos artigos precedentes, estamos falando não de filantropia, mas de direito e, nesse caso, hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil. Este pode mandá-lo embora, se isso puder ocorrer sem a sua ruína, mas enquanto ele se comportar pacificamente em sua posição, não pode ser tratado de maneira hostil (Kant, 2024, p. 50).

Kant baseia sua ideia na noção do direito universal à Terra, ou seja, no fato de que “[...] ninguém tem mais direito do que o outro de estar em um lugar da Terra” (Kant, 2024, p. 50), além de reconhecer que os países europeus agiram de maneiras injustas em relação a outros povos, como as populações de América, África e afins. Posteriormente, o autor entende que o aumento das relações entre os países, o que hoje pode ser entendido como globalização, faz surgir a questão do direito cosmopolita:

Uma vez que agora, com o estabelecimento consistente de uma comunidade (mais estrita ou mais larga) entre os povos da Terra, chegou-se tão longe que a violação do direito em um lugar da Terra é sentida em todos, então a ideia de um direito cosmopolita não é um modo fantástico e exagerado de representação do direito, mas é um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado quanto do direito das gentes, para o direito público dos seres humanos e assim para a paz perpétua da qual, apenas sob essa condição, podemos nos lisonjear de nos encontrarmos em uma contínua aproximação (Kant, 2024, p. 53).

Nos próximos capítulos do livro, Kant disserta, inicialmente, sobre a garantia da paz perpétua por meio da garantia da natureza e sobre a discordância entre moral e política. Entretanto, tais partes do livro não serão abordadas no presente trabalho, apesar de muito importantes para a compreensão completa do tratado, pois já não mais configuram a parte imperativa da obra.

Seguindo adiante, após expostos e entendidos todos os artigos do projeto de paz perpétua kantiana, parece clara a sua importância para os dias atuais. *À Paz Perpétua* (2024) traz análises relevantes tanto para seu próprio tempo, quanto para o presente, abordando até mesmo temas complexos e pouco comuns para seu período, que hoje são extremamente relevantes, como imigração e interferência externa entre Estados. Resta agora analisar as condições de possibilidade da paz perpétua no contexto atual.

A POSSIBILIDADE DA PAZ PERPÉTUA

Em seu artigo *Paz Perpétua: utopia ou ideal* (2021), Bruno Cunha⁷ discorre sobre o valor que o tratado da paz perpétua kantiana teria para os tempos atuais, marcados ainda por diversos conflitos. Inicialmente, o autor detalha os dois principais sentidos que o termo “utopia” recebe dentro da filosofia política: o de um horizonte ideal a ser alcançado e o de um futuro impossível, nulo de utilidade prática. O sonho da paz per-

⁷ Professor Adjunto na Universidade Federal de São João Del (UFSJ). Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME).

pétua cai no conceito de utopia justamente pelo fato de que, historicamente, apesar de mais de centenas de tratados de paz diferentes, jamais a humanidade conseguiu garantir a paz a todos, apenas pequenos espaços de tranquilidade momentânea. Seria, então, a guerra uma realidade inata aos humanos?

A resposta para essa pergunta é difícil, podendo até mesmo ser configurada como impossível, entretanto, esse fato não retira dos escritos kantianos sua importância. Ora, como dito anteriormente, Kant não se satisfaz com uma proposta romântica para a paz, se pautando na esperança inocente de uma mudança súbita na humanidade, mas sim em princípios do direito e da razão, como afirma Cunha no seguinte trecho:

Ao propor uma reforma das relações internacionais, estabelecendo a condição da paz junto aos fundamentos do direito racional, Kant teria superado a utopia pacifista. Com isso, o pacifismo vai se libertar do seu caráter poético e bucólico, de suas amarras religiosas, para se tornar algo factível no horizonte da história. Se, de fato, ao se apoiar em pressupostos pouco sólidos, tais como a otimista ideia de uma conversão súbita e radical dos seres humanos, os esforços pela paz revelaram-se quiméricos, não há utopia alguma em acreditar que, se é para ser possível uma condição permanente de paz, ela só pode o ser sob os princípios do direito e das relações internacionais. A doutrina pacifista, a partir de 1830, vai ser cada vez mais defendida por organizações não religiosas, que vão levar adiante o lema “paz pelo direito” (Cunha, 2021, p. 244).

Porém, mesmo com esse avanço significativo na visão do pacifismo, a história nos mostra que os projetos de paz perpétua não foram suficientes. Sobretudo no século XX, com as duas grandes guerras, o mundo sofreu o maior ataque aos direitos humanos, à soberania dos povos e às propostas de paz. Portanto, é comum questionar: há algo que possa de fato ser feito?

No primeiro anexo de *À Paz Perpétua* (2024), Kant defende uma noção duramente criticada, pois sai do âmbito da filosofia do direito e entra no campo da filosofia da histó-

ria, entretanto, as explicações de Cunha podem fornecer outra visão quanto a essa questão:

A despeito de toda a inconformidade a fins que observamos na história da humanidade, seja a partir das guerras ou dos obstáculos naturais, devemos pensar que a natureza realiza um plano oculto, inclusive contra a nossa vontade, em direção ao progresso, que em última instância se dirige para a instituição de uma regulação internacional capaz de nos levar à paz perpétua. É perceptível que, com isso, Kant não está descartando a hipótese jurídica da primeira parte a favor de uma teleologia especulativa. Ele apenas está tentando esquadriñar um determinado caminho da história humana até um futuro, que pode muito bem se constituir de maneira diferente dependendo da forma como o encaramos, a saber, se com vista a certos ideais com a expectativa de transformar a realidade, ou se com vista a uma mera conformação com a experiência (Cunha, 2021, p. 246).

Portanto, sob essa possibilidade da teoria kantiana de constituir um futuro diferente dependendo da forma como são encarados os conflitos, torna-se interessante, em outro momento, propor novas visões.

CONCLUSÃO

Percebe-se que *À Paz Perpétua* (2024) mantém-se atual e relevante, ainda apresentando um ideal a ser perseguido por todas as nações que visam a paz. Quanto à influência de seus escritos, Kant inspirou pensadores dos mais diversos, como Habermas, Alexander Von Humboldt e Rawls, além de ser a base de importantes tratados políticos, como constituições, acordos de paz e afins. Compreender a obra kantiana é fundamental para qualquer um que pretenda adentrar nos estudos de filosofia, e sua teoria do direito internacional ainda pode acrescentar muito ao pensamento contemporâneo.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Bruno. Estudo Introdutório. In: KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

CUNHA, Bruno. Paz Perpétua: utopia ou ideal. In: FELDHAUS, Charles. **Temas em Teoria da Justiça III**: O direito internacional em debate. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2021. p. 263. ISBN 978-65-88619-14-8. Disponível em: https://www.apolodorovirtual.com.br/_files/ugd/8a42ad_bf238067c775489ba582135637781897.pdf Acesso em: 21 jul. 2025.

G1, Redação. **EUA vetam resolução em conselho da ONU por cessar-fogo em Gaza; todos os outros países votaram a favor.** 4 jun. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2025/06/04/eua-vetam-resolucao-do-conselho-de-seguranca-da-onu-por-cessar-fogo-imediato-na-faixa-de-gaza-todos-os-outros-paises-votaram-a-favor.ghtml>. Acesso em: 21 jul. 2025.

G1, Redação. **Leia íntegra de carta de Trump para tarifa de 50% ao Brasil.** 9 jul. 2025b. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2025/07/09/carta-de-trump-leia-integra-do-texto-que-alega-motivos-politicos-e-comerciais-para-tarifa-de-50percent-brasil.ghtml>. Acesso em: 21 jul. 2025.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua**. Tradução: Bruno Cunha. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

ONU-News. **Resolução sobre cessar-fogo em Gaza é vetada no Conselho de Segurança.** 4 jul. 2025. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2025/06/1849201#:~:text=Resolução%20sobre%20cessar-fogo%20em%20Gaza%20é%20vetada%20no%20Conselho%20de%20Segurança,-4%20Junho%202025&text=Proposta,%20apresentada%20nesta%20quarta-feira,saída%20do%20Hamas%20da%20área>. Acesso em: 21 jul. 2025.

O ANIMAL E A RAZÃO:

LIMITES DA MORALIDADE EM KANT E AS

FRONTEIRAS DO SUJEITO ÉTICO

Raissa Rangel de Paiva

INTRODUÇÃO

Existem perguntas que parecem, à primeira vista, próprias do nosso tempo, como se surgissem da sensibilidade do momento, da crítica à exploração industrial, das imagens de sofrimento animal que circulam pelas redes sociais. Mas, na verdade, elas tocam o coração da filosofia moral há séculos — ainda que nem sempre tenham sido formuladas com a devida urgência. Entre elas, uma se impõe com força cada vez maior: os animais não-humanos podem ser considerados sujeitos morais? É possível que uma ética rigorosa, com foco na razão, reconheça obrigações diretas em relação a seres que não compartilham dessa mesma racionalidade? Ou estaríamos condenados a vê-los apenas como meios para os fins humanos — objetos de compaixão, mas não de respeito?

A filosofia prática de Immanuel Kant, talvez o mais sistemático defensor da razão moral moderna, oferece uma resposta incômoda. Em sua concepção original, os animais não são agentes morais, pois não possuem autonomia — a capacidade de legislar moralmente para si mesmos. Assim, não podem ser destinatários de deveres diretos, e menos ainda como portadores de dignidade. São, no máximo, objetos de deveres indiretos: devemos tratá-los bem, mas apenas porque isso cultiva em nós a humanidade. No entanto, essa exclusão — justificada pela ausência de racionalidade — tem sido objeto de intensas releituras. Autores contemporâneos como Christine Korsgaard, Tom Regan, Mark Rowlands e Gary Francione se debruçam sobre o problema com um olhar renovado: seria possível um kantismo para animais não-humanos? Seria a própria razão moral, em sua exigência universal, capaz de incluir aquilo que ela historicamente deixou de fora?

Este ensaio parte dessas questões para reconstruir, com cuidado e profundidade, os fundamentos da ética kantiana e explorar as tentativas de ampliação moral que ela inspira. A partir da *Crítica da Razão Prática*, de Kant, e do artigo *Além do utilitarismo: kantianismo para animais não-humanos*, de Carlos Frederico Ramos de Jesus, buscarei compreender os critérios que fundamentam o reconhecimento moral em Kant, para então examinar se esses mesmos critérios poderiam — ou deveriam — ser reformulados de modo a incluir os animais como fins em si mesmos. Sem abrir mão do rigor conceitual, mas assumindo a liberdade reflexiva própria do ensaio filosófico, será proposta, neste texto, também uma breve interlocução crítica com Michel Foucault, como forma de tensionar a naturalidade com que a racionalidade tem sido usada como linha de corte entre o que é digno e o que é descartável.

A ÉTICA KANTIANA E A MORALIDADE

Na tradição da filosofia prática, poucos pensadores foram tão decisivos quanto Kant. Seu esforço contribuiu para formular o que é a moral e estabelecer as condições de possibilidade da moralidade em si — aquilo que, independentemente das circunstâncias, dos interesses individuais ou dos costumes culturais, deve valer universalmente para todo ser racional. Para Kant, agir moralmente não significa simplesmente fazer o bem ou evitar o mal, mas agir por dever, isto é, por respeito à lei moral. Essa lei, porém, não nos é imposta de fora: ela é produto da razão prática, que todo ser humano, enquanto agente racional, possui. A moralidade, portanto, nasce da autonomia: o ser moral é aquele que legisla para si mesmo, seguindo uma lei que ele reconhece como válida por si, não por coação externa ou inclinação interna.

Esse princípio aparece em sua forma mais conhecida como imperativo categórico: um princípio racional que orienta a ação não com base em resultados ou desejos, mas em sua forma universalizável. A fórmula mais célebre desse imperativo diz:

Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sem-

pre ao mesmo tempo como um fim, e nunca simplesmente como um meio (Kant, 2007, p. 69).

Essa máxima é o coração da ética kantiana. Ao tratar alguém como fim, reconhecemos que essa pessoa tem um valor absoluto — ou, em termos kantianos, dignidade. Diferentemente das coisas, que têm preço e podem ser trocadas, o ser racional tem dignidade porque é livre, autônomo e capaz de determinar sua própria conduta com base na razão. Por isso, deve ser respeitado em sua liberdade, e nunca instrumentalizado para outros fins, ainda que nobres.

No entanto, essa estrutura, embora sólida em sua coerência interna, estabelece uma linha de corte rigorosa e me trouxe certo incômodo: somente os seres dotados de razão prática, ou seja, os que são capazes de reconhecer e obedecer à lei moral, são considerados dignos. Os demais, incluindo os animais não-humanos, são excluídos da esfera do dever e do direto. Kant parece não ignorar a existência de sofrimento animal, mas sua filosofia reserva aos animais apenas a condição de objetos de deveres indiretos, ou seja, devemos tratá-los com humanidade não por causa deles, mas por causa de nós mesmos. A crueldade com animais, segundo ele, insensibiliza a nossa disposição moral, nos tornando menos prontos a agir bem com nossos semelhantes. Dessa forma, a moralidade kantiana, embora profunda e influente, se sustenta sobre um critério de inclusão moral que depende da racionalidade autônoma. A razão aqui é mais que uma faculdade cognitiva, é o fundamento do valor moral. Quem não a possui, por mais sensível ou consciente que seja, não pode ser tratado como fim em si mesmo.

Mas me pergunto: seria esse critério suficiente para determinar quem merece consideração moral? E mais: é possível reinterpretar ou expandir essa estrutura para incluir aqueles que, embora não racionais, são sujeitos de experiências, vulneráveis ao sofrimento e capazes de ter um bem próprio? Essas são as perguntas que nos levam à reflexão contemporânea, à tentativa de um kantismo reformulado — uma ética que mantenha a força da autonomia e da dignidade,

mas que revise seus limites à luz de novos entendimentos sobre consciência, valor e vida.

A EXCLUSÃO DO ANIMAL NÃO-HUMANO DA MORALIDADE KANTIANA

A solidez da ética kantiana repousa sobre a ideia de que a moralidade é inseparável da razão prática: ser moral, para Kant, é ser capaz de agir não por inclinação, mas por respeito à lei que a própria razão reconhece como universalmente válida. Essa estrutura confere ao agente moral um valor absoluto — a dignidade — e funda o dever de tratá-lo sempre como fim em si mesmo. Mas o que acontece com os seres que não compartilham dessa capacidade de legislar moralmente para si? O que fazer com aqueles que, embora não racionais, são sensíveis, conscientes e vulneráveis ao sofrimento? Para Kant, a resposta é clara e, por vezes, incômoda: esses seres não estão incluídos no círculo da moralidade propriamente dita.

Na *Crítica da Razão Prática*, bem como em outros títulos, Kant insiste que os deveres morais só existem entre seres racionais. O animal, por não possuir autonomia, não é um sujeito moral, e por isso não pode ser destinatário de deveres diretos. Quando nos abstermos de ferir um animal ou escolhemos tratá-lo com cuidado, não o fazemos por ele, mas por nós. Isso quer dizer que a crueldade para com os animais, segundo Kant, poderia nos tornar insensíveis ao sofrimento humano, o que prejudicaria nossa humanidade. Assim, o dever de não maltratar um cão, um cavalo ou um pássaro é, no fundo, um dever para com a humanidade em nós mesmos. Essa concepção, ainda que coerente com os princípios kantianos, levanta um problema moral evidente: seres capazes de sofrer, de experimentar o medo, a dor, a fome e até formas rudimentares de afeto ou de expectativa, não recebem, nessa estrutura, qualquer proteção por si mesmos. Eles não são reconhecidos como fins — e, portanto, podem ser instrumentalizados, desde que isso não corrompa o nosso caráter enquanto agentes morais.

Em outras palavras, a ética kantiana não se pergunta o que é bom ou mau para o animal, mas apenas o que é moral para o homem em sua relação com ele. O animal é, nesse con-

texto, um espelho ético, um teste para a nossa humanidade, mas não um sujeito portador de valor intrínseco. Ele está fora da comunidade moral, ainda que dentro da nossa convivência cotidiana. Esse limite, que parecia natural no contexto moderno do século XVIII, tem sido intensamente problematizado nos debates contemporâneos. A crescente valorização da consciência animal, os avanços nas neurociências e na etologia, bem como o questionamento filosófico da centralidade da razão, vêm desafiando esse paradigma. Afinal, se a moralidade pretende ser universal, ela pode realmente ignorar o sofrimento daqueles que não são racionais? Se a dignidade é atribuída à razão, o que fazer com seres que não raciocinam, mas sentem?

É nesse ponto que autores contemporâneos, partindo da própria estrutura kantiana ou dialogando com ela, propõem uma revisão profunda: seria possível reconhecer nos animais não-humanos uma forma de valor que justifique sua inclusão no campo da moralidade direta? Poderia haver uma ética kantiana que não abandone a razão, mas que a coloque a serviço do reconhecimento de formas de vida sensíveis, ainda que silenciosas? É a essas tentativas de reinterpretar que nos voltaremos agora.

AUTORES CONTEMPORÂNEOS E A AMPLIAÇÃO DA CONSIDERAÇÃO MORAL

A exclusão dos animais da esfera da moralidade kantiana não passou despercebida por pensadores contemporâneos. Muitos, sem abrir mão do rigor conceitual kantiano, tentaram reconfigurar suas bases para dar conta do valor moral dos animais não-humanos. Em vez de abandonar Kant — se é que isso seria algo possível —, esses autores propõem um kantismo ampliado, que retém o princípio do respeito incondicional, mas o estende a formas de vida que, embora não racionais, possuem um bem próprio e são vulneráveis ao dano.

CHRISTINE KORSGAARD

Entre as releituras mais influentes da ética kantiana está a da filósofa Christine Korsgaard, que procura reavaliar o critério da moralidade sem renunciar à estrutura da razão prática. Para ela, o erro não está em Kant ter valorizado a racionalidade

de, mas em ter restringido excessivamente o conceito de valor moral à capacidade de legislar normas morais. Korsgaard propõe que os animais sejam considerados fins em si mesmos em sentido passivo. Eles podem não ser agentes morais — ou seja, não legislam normas nem escolhem suas ações por dever —, mas são, como ela diz, seres para os quais as coisas podem ser boas ou ruins. Um animal sente dor, medo, prazer; busca segurança, repouso, alimento. Ele não apenas vive: ele experimenta a vida. Isso basta, segundo Korsgaard, para que sua existência tenha um valor que nos obriga moralmente, não por conveniência ou sentimentalismo, mas porque, como agentes racionais, nós somos capazes de reconhecer esse valor.

Essa posição não contradiz Kant diretamente, mas o expande. A razão continua sendo o fundamento da moralidade, mas não mais como critério de exclusão: ela é o meio pelo qual reconhecemos e respeitamos o bem que existe fora de nós — nos outros seres sensíveis. Com isso, Korsgaard inaugura um caminho possível para uma ética kantiana que não precise escolher entre coerência e compaixão.

TOM REGAN

Se Korsgaard tenta operar dentro do horizonte kantiano, o filósofo Tom Regan se aproxima dele com um espírito mais declaradamente crítico. Para o filósofo, o erro está em qualquer concepção moral que baseie o respeito em critérios como racionalidade, linguagem ou autoconsciência reflexiva, pois todos eles deixam de fora aqueles que, embora não humanos, são sujeitos de uma vida. Regan defende que certos animais — mamíferos, por exemplo — têm consciência, preferências, memórias, desejos, emoções e até alguma forma de senso de futuro. Isso não os torna apenas vivos: os torna sujeitos, portadores de uma perspectiva própria sobre o mundo, com uma existência que é importante para eles. Para ele, esse “ser sujeito de uma vida” é o que fundamenta o direito moral ao respeito, e não qualquer capacidade racional ou linguística. Ao contrário da tradição utilitarista, que aceita sacrificar indivíduos se isso maximizar o bem-estar geral, Regan afirma que nenhum ser consciente pode ser tratado como apenas meio para fins coletivos. Seu argumento, ainda

que não se declare kantiano, reafirma um princípio profundamente kantiano: o valor intrínseco do sujeito, que deve ser respeitado incondicionalmente.

MARK ROWLANDS

Outro pensador que desafia os limites tradicionais da moralidade é o filósofo Mark Rowlands, ao propor que a moralidade não exige, necessariamente, racionalidade deliberativa. Para ele, alguns animais não apenas sentem, mas agem moralmente, movidos por empatia, cuidado e até altruísmo espontâneo. Ele relata diversos exemplos da etologia contemporânea que mostram animais agindo contra seus próprios interesses em nome de outros — protegendo filhotes, ajudando membros do grupo e se recusando a machucar um companheiro. Essas ações, mesmo sem serem produto de uma deliberação racional, como em Kant, têm valor moral, pois revelam uma disposição ética básica: o reconhecimento do outro como alguém que importa e existe como algo separado de si.

Com isso, Rowlands rompe com o “monopólio humano” da moralidade, propondo uma visão mais ampla do sujeito moral: não aquele que entende e formula normas, mas aquele que responde à presença do outro com sensibilidade ética. Essa proposta desafia a estrutura kantiana tradicional, mas também pode ser vista como um convite à razão prática: se a moralidade se manifesta mesmo sem linguagem ou reflexão, talvez a tarefa da razão seja reconhecer e proteger essa presença do bem onde quer que ela surja.

GARY FRANCIONE

Por fim, o filósofo Gary Francione oferece uma abordagem mais jurídica e institucional, mas não menos ética. Seu ponto de partida é a constatação de que, enquanto os animais forem considerados propriedade, seus interesses jamais serão levados a sério — mesmo que se legisle em seu favor. Proteger animais como “bens sensíveis” é, para ele, incompatível com o reconhecimento deles como sujeitos morais. O autor propõe que os animais sejam reconhecidos como pessoas não-humanas — não no sentido de humanidade biológica, mas de personalidade jurídica: seres que não po-

dem ser apropriados, explorados ou descartados. Isso implicaria o reconhecimento de direitos básicos, como o de não serem mortos, usados ou comercializados. Essa proposta, embora articulada no campo jurídico, ecoa a lógica kantiana da inviolabilidade. Se algo ou alguém tem valor intrínseco, ele não pode ser instrumentalizado, mesmo que isso traga benefícios coletivos. Nesse sentido, Francione reconecta o pensamento kantiano ao debate contemporâneo sobre os direitos animais, deslocando o foco da compaixão para o respeito, e do sentimentalismo para a justiça.

A ANIMALIDADE E O BIOPODER: UMA BREVE INFLEXÃO FOUCAULTIANA

A modernidade, tão marcada pelo projeto kantiano de autonomia racional e universalidade moral, também carrega em si os dispositivos de poder que delineiam os limites do que é considerado digno de cuidado, proteção e existência. Michel Foucault, ainda que não tenha se dedicado diretamente à questão animal, nos oferece ferramentas conceituais cruciais para perceber como a exclusão dos não humanos da esfera moral se articula com formas históricas de governo das vidas. No centro da crítica foucaultiana está a noção de *biopoder*, que é o modo moderno de gerir a vida por meio de normas, instituições e saberes que classificam, regulam e distribuem os corpos. Se, por um lado, esse poder promove a proteção e a preservação da vida humana, por outro, ele também produz zonas de indiferença e abandono — espaços onde certas vidas são tornadas invisíveis, descartáveis ou matáveis. O animal, enquanto corpo sem linguagem, sem contrato, sem cidadania, é muitas vezes empurrado para esse limiar: uma vida que vive, mas que não importa.

Dessa forma, poderíamos pensar que a exclusão kantiana dos animais da moralidade não é apenas uma questão de princípios abstratos, mas também uma tecnologia de distinção entre os corpos que merecem ser governados e aqueles que podem ser explorados. A racionalidade, nesse sentido, opera como um critério de elegibilidade para o cuidado moral e também como um dispositivo de poder que legitima a

violência contra o que é tido como irracional. Não se trata então de contrapor simplesmente dois autores, como se um desmentisse o outro. A proposta é de tensionar os limites da ética kantiana a partir da genealogia foucaultiana, questionando os fundamentos históricos e políticos que sustentam a exclusão dos animais. Afinal, se a modernidade é marcada por um regime de visibilidade que define quem tem direito à vida plena, então a ética — ainda que transcendental em sua origem — não pode estar alheia às formas pelas quais certos corpos são tornados moralmente irrelevantes.

A QUESTÃO DO PODER SOBRE A VIDA: FOUCAULT E O DESLOCAMENTO DO FOCO ÉTICO

A crítica à moral kantiana, nesse contexto, não se sustenta apenas pela ausência de consideração direta aos animais, mas pela rigidez de uma estrutura ética que define a dignidade a partir de uma concepção estreita de sujeito moral — aquele capaz de legislar universalmente pela razão. A natureza, os corpos, os afetos e os modos de existência que escapam a esse modelo se tornam, assim, eticamente irrelevantes ou subordinados a um papel instrumental. A sensibilidade não é negada em Kant, mas é constantemente subordinada à razão, enquanto os seres que não podem entrar no reino dos fins permanecem distanciados do reconhecimento moral.

Dessa forma, a leitura crítica da moral kantiana à luz da questão animal se mostra pertinente, sobretudo por revelar a insuficiência de um modelo que, ao se estruturar exclusivamente em torno da razão prática, exclui de antemão aquilo que escapa à normatividade racionalista. Ainda que Kant não ignore inteiramente os contornos históricos e culturais da ação moral — especialmente ao considerar a formação da vontade por meio da disciplina e do dever —, sua teoria permanece ancorada em uma ontologia moral que atribui valor apenas aos seres dotados de racionalidade autônoma. O animal, assim, aparece apenas como meio, como ocasião construtora para o aperfeiçoamento do caráter humano, jamais como fim em si mesmo. É nesse ponto que uma breve evocação de Michel Foucault pode trazer um contraste útil. Ao mostrar como as

formas de saber e poder constroem historicamente as categorias de sujeito, Foucault nos ajuda a problematizar a pretensa neutralidade universal da razão moral kantiana. A própria constituição do “sujeito moral” é, em Foucault, um processo histórico de subjetivação, onde normas, discursos e práticas institucionais moldam o que é inteligível como sujeito ético. Aplicando esse olhar à ética kantiana, podemos questionar: por que a razão — e apenas ela — deve ser o critério supremo da dignidade moral? Que condições históricas tornaram possível essa definição e o silenciamento ético do animal? Essa interrogação não visa anular Kant, mas o tensionar a partir daquilo que sua própria estrutura conceitual torna invisível.

CONCLUSÃO

A reflexão kantiana sobre a moral, sustentada no valor absoluto da razão prática, oferece uma estrutura sólida para pensar a dignidade humana, mas essa mesma solidez se torna, por vezes, uma rigidez que silencia aquilo que escapa aos limites da racionalidade formal. A vida do animal não-humano, excluída do campo moral por não ser capaz de agir por dever, revela o ponto cego de uma filosofia que buscava ser universal.

Kant, ao fundamentar a ética exclusivamente na autonomia racional, restringe a consideração moral a um sujeito específico: aquele capaz de legislar para si mesmo por meio da razão. Os animais, não participando desse domínio, são colocados em uma posição secundária, lhes sendo reconhecido apenas um valor indireto, vinculado aos efeitos que o trato com eles pode ter sobre a moralidade humana. Esse enquadramento, embora coerente com a lógica interna do sistema kantiano, se mostra insuficiente frente aos desafios éticos que envolvem a relação entre humanos e animais, especialmente em uma contemporaneidade que exige formas mais inclusivas e sensíveis de consideração moral. Ao longo deste ensaio buscou-se, sem ignorar a força e a consistência do pensamento kantiano, tensioná-lo a partir de seus próprios limites. A autonomia racional não precisa ser descartada, mas talvez seja necessário compreender que a ética não pode estar inteiramente submetida a ela — ou, ao menos, não na sua forma mais estrita. A dignidade, enquanto conceito moral central, poderia ser

pensada menos como um privilégio racional e mais como uma abertura ao outro, inclusive ao outro não-humano.

É nesse ponto que a provocação foucaultiana foi aqui convocada. Ao mostrar como os discursos e práticas constroem a figura do sujeito ao longo da história, Foucault nos permite pensar que o que chamamos de “capacidade moral” é também um efeito de saberes e poderes localizados. A exclusão dos animais, então, não se apresenta apenas como uma consequência lógica da razão prática, mas como uma decisão histórica que pode — e talvez deva — ser repensada. Assim, a crítica à ética kantiana não se dirige à sua racionalidade em si, mas à pretensão de que essa racionalidade seria suficiente para abarcar toda a complexidade moral da existência.

Pensar os animais fora do paradigma da razão não é negar a razão, mas é reconhecer que ela, por si só, não dá conta de tudo. Há uma ética possível — ou, ao menos, necessária — que se inscreve também no corpo, no sofrimento, na vulnerabilidade que partilhamos com os outros seres vivos. Kant nos ofereceu as ferramentas para pensar o dever, mas talvez o tempo atual nos convoque a escutá-lo a partir de outros pensamentos, incluindo aqueles que, por não falarem e utilizarem nossa linguagem, foram por muito tempo secundarizados.

REFERÊNCIAS

- JESUS, Carlos Frederico Ramos de. Além do utilitarismo: kantianismo para animais não-humanos. Trabalho apresentado no **VI Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo**. São Paulo: 2–6 maio 2016.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 3. ed. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

ASSOMBRO E ARTICULAÇÃO: CEMITÉRIO QUE ARDE

Lucas Puiati

INTRODUÇÃO

Este escrito é um entrelaço sobre o que está posto no capítulo *Maquínico*.

O cemitério não é um lugar assombrado por ter defuntos, ossos ou “fantasmas”. O cemitério é assombrado por ser um lugar, porque todo lugar já o é. O que é ser assombrado? É ser intercalado por um estado, domínio ou ente virtual. Porquinho estava em uma ilha deserta, mas ainda era assombrado pelos costumes e desejos da cidade. Suas ações, jeitos, tudo era intermediado por assombros de outro território. Um assombro nada mais é do que uma virtualidade que atravessa outro domínio. Por que o cemitério é lido, então, enquanto lugar assombrado ou, talvez mais importante, por que ignoramos o fato de todo lugar ser assombrado? No caso da primeira questão, é simples: ele radicaliza a experiência do assombro. A partir dos nossos medos, também pelo luto, a morte é um território virtual potente, que só é potente por sua não efetividade, ou seja, por estar na iminência.

Existem infinitos tipos de assombro; é impossível listar todos, já que, na medida em que ele é descrito, é produzido. Mas podemos exemplificar: estar em um consultório médico com medo de se atrasar para a faculdade é um tipo de assombro. A faculdade altera os modos de condução da consulta: as pernas ficam trêmulas, o olhar se torna impaciente e a secretária perde o carisma. Do mesmo modo, o luto de um ente querido assombra minha estadia no cemitério. O amontoado de pedras polidas deixa de ser apenas caixas com imagens celestiais de qualidade admirável para criar uma dimensão de luto: o peito se aperta, os olhos se umedecem e um peso toma as costas.

Se ele é o lugar do assombro, é porque é capaz de cruzar um domínio inconcebível à *psique* para um domínio de

forma localizada: a morte. Mortalidade própria, morte do outro, não faz diferença. Sim, somos capazes de ser assombrados pela morte porque nos relacionamos com ela enquanto um domínio. Este assombro trabalha de maneira consonante à proposta na qual o cemitério se realiza em seus compromissos sociais e morais. É isso que queremos dizer quando falamos a palavra “adequado”.

É adequado falar de como a morte é dolorosa, e o medo que ela causa, mas não da cor rosa-calcinha do batom de Cleitide. Não é apropriado porque quebra com o design do lugar, o propósito social. O cemitério não deixa de existir, a despeito de seus comentários sobre lingerie, nem de seu propósito. Só há uma experiência que quebra estruturas cristalizadas. Chamarei essas estruturas de articulações. O chão é uma grande articulação, já que traça as possibilidades de onde se pode ir e onde não se deve. Existem setas no chão do cemitério São Francisco que levam diretamente ao túmulo de Tancredo Neves. Essas setas evidenciam bem o que uma articulação faz: impele um movimento, ou um estado, que pode ser acatado de maneira automática. Ao pisar no cemitério São Francisco e ter contato com a seta, o sujeito é convocado a segui-las. É apropriado, é correto e, às vezes, é também urgente. Eis uma experiência cristalizada do cemitério São Francisco: seguir as setas e visitar o jazigo de Tancredo.

O que dá fluxo às instituições são essas articulações, que nos impelem aos lugares que são adequados — como aquilo que movimenta o sangue que leva os nutrientes às células, que vão da panturrilha ao baço. Uma articulação, portanto, sempre quer lhe convencer a fazer algo que mantém a vivacidade de um domínio. O cemitério do Carmo possui sensíveis imagens e frases nos jazigos. Muitas delas carregam a mensagem de que o defunto fora puro e inocente, ou talvez dizem “Apenas uma Camponesa”. Ora, esta é a tentativa de me convencer a tomar uma determinada posição: me emocionar com a morte de um político de índole possivelmente duvidosa. Essa convocação que me impele a algo revela que o que está por trás das belas imagens são articulações, e também que toda articulação trabalha com uma retórica.

Se isolarmos o domínio apenas àquilo que se refere às articulações, poderíamos pensar que ele sempre iria nos fazer repetir os mesmos movimentos. Estaríamos sempre seguindo as setas que levam ao túmulo do Tancredo Neves. Obviamente, este não é o caso. Todos os lugares a que vamos, somos convidados a seguir por um caminho diferente. Porque as articulações não estão em consonância, mas em guerra. O próprio cemitério São Francisco é disposto de tal modo que parece estar em um tabuleiro de xadrez. Cada túmulo carrega em si uma retórica que quer convencer de algo. Este convencimento é fundamental para o funcionamento do domínio — mas basta um olhar para fora das setas para perceber que existe uma estátua de uma jovem revelando sua melancolia através de um olhar, e que seu sofrimento é paradoxalmente denso e etéreo, como seu vestido, que foi convencido pela gravidade a se direcionar para a queda.

O sujeito também não é um agente à mercê do domínio. Se encaramos a morte como um domínio, devemos pensar o corpo como outro. E não que a articulação seja uma instância separada do sujeito. Ambos participam de formas heterogêneas de um mesmo processo. Mas é que, do mesmo modo que o domínio usa articulações para se regular, o sujeito também usa das articulações para regular seu sistema vital. Isso não pode ser tirado dele mesmo, pois acarretaria a sua eliminação. É um fator que determina que um domínio pode ser dividido mil vezes, e ser intercalado por outros domínios mais mil.

Até então, entendemos que o que movimenta um domínio são suas articulações, que orientam as ações. O que permite a multiplicidade de movimentos no domínio é a relação conflituosa que ocorre entre as articulações, e também os assombros que o sujeito carrega consigo. Ao estar assombrado, ele é convocado a agir conforme articulações virtuais de outros domínios, como se parte da presença pessoal do sujeito fosse tomada, para que ele possa habitar simultaneamente outro domínio. Neste sentido, o domínio pode se dar tanto em uma regência espacial quanto em um modo temporal: a nostalgia é um assombro, tal qual o medo da morte.

Portanto, a temporalidade de um domínio é indispensável em sua composição. Ser socialmente projetado não significa que exista apenas uma projeção moral; existe sempre uma entropia que reorganiza o domínio — porque ele não é uma imagem estática, e também não possui uma essência pura.

Existe uma ordem do domínio que não se comporta conforme o design social e suas articulações; é justamente a ordem pela qual o próprio social monta suas articulações. É a temperatura: o cemitério municipal tem a capacidade de arder como o inferno nos dias ensolarados, e essa ardência dessensibiliza e enfraquece o contato com as articulações e os assombros — instaura o tédio, a preguiça. Também é a sonoridade, é a chuva, o vento. Todos esses fenômenos físicos podem ser usados a favor da construção social do domínio, tal como a maneira como os sinos ressoam de um jeito quase místico no cemitério São Francisco, e como a montanha suaviza o estar no cemitério das Mercês de forma agradável. Mas eles não possuem compromissos morais para perpetuar a ordem estabelecida pelo social. São domínios que estão constantemente nos escapando, ao mesmo tempo que nos constituem em realidade básica. Não existiria articulação sem eles; são a criação da linguagem sem voz.

Esse próprio domínio cósmico serve de multiplicador dos modos de ser e estar em um cemitério. Ele cria articulações que não são necessariamente concernentes ao social, pois, como vimos, esse tipo de articulação se dá por uma cristalização de uma funcionalidade moral de uma instituição. Se o domínio cósmico não se compromete com a regência moral, suas articulações não são cristalizações morais, já que também não são necessariamente cristalizações. Mas, então, não seria incoerente dizer que os domínios cósmicos são capazes de produzir uma articulação? Em si mesmo, ele não produz uma articulação, mas uma experiência em fluxo, e essa experiência é aquilo que permite que uma articulação seja produzida, já que é a partir dela que podemos construir um próprio elemento moral. Não poderíamos prever que o cemitério municipal ressoava bem com um tempo chuvoso, mas no momento em que sentimos aquilo que o tempo nu-

blado faz com ele, parecia que vimos nascer uma nova necessidade, um novo jeito certo de se estar no cemitério. Se isto fosse por conta da luz baixa, ou da temperatura amena, poderíamos criar um cemitério fechado e introspectivo, como o cemitério do Carmo, que é todo fechado e pouco iluminado — só que, neste momento, não percebemos: havíamos criado novas articulações, porque o chão dá possibilidades de movimento, mas uma parede, para além da sombra, tira esse movimento.

Não se trata de dizer que os domínios cósmicos estão separados dos domínios sociais; é um recorte meramente ilustrativo. A morte perturba o domínio cósmico, e isso não faz dela menos social, pelo contrário, as mudanças climáticas são domínios cósmicos que são movimentados por domínios sociais. Também não se trata de travar uma batalha contra as articulações. Em um regime moral supressivo, elas são usadas para nos alienar e também para nos controlar sem que nos demos conta da existência delas, mas são essas mesmas articulações que permitem que você manifeste seu luto por um ente querido, ou que você possa ir para um restaurante e se alimentar. O que podemos criar é uma psicologia das articulações, uma retórica das possibilidades de ação.

Mas existe um problema: o coveiro. Já conversou com algum em serviço? O cemitério, em seu design, cria uma atmosfera do que seria apropriado no domínio: seriedade, sobriedade e peso. O que se vê é o contrário: risos, carisma e leveza. Isso não significa que estes não sejam profissionais — pelo contrário. Percebe-se que agem bem e realizam um trabalho rigoroso, mas existe uma quebra daquilo que é apropriado no cemitério, ou do que se espera que seja apropriado para aquilo que de fato ocorre lá. Há espaço para o cotidiano corriqueiro — os assombros que permeiam o coveiro não se resumem aos assombros da morte. Alguns relatam que passaram tempos difíceis para se adaptar ao emprego, enquanto outros dizem que foi o que literalmente salvou a vida deles. A morte aqui é o que dá a função social para o cemitério — ela é um elemento cósmico que é institucionalizado. Entrar em um cemitério que exerce um ritual de velamento é mais “coerente” do que entrar

em um cemitério numa quinta-feira às quatorze horas para fazer cartografias. Essa coerência dá vida às articulações, faz o domínio pulsar de outro modo mais intenso. E isto é central para entender o próprio cemitério.

Esse “apropriado”, que é derivado da coerência do cemitério com seu design social, se dá em uma rede de domínios múltiplos, como, por exemplo, o da religião: alguém assombrado pelo cristianismo, como comentou uma coveira muito querida, tende a demonstrar muito mais sofrimento que alguém assombrado pelo espiritismo. A relação com a morte muda, alterando também o próprio “motor do cemitério”. Isso faz com que o apropriado tome também dimensões diversas. O assombro da morte, para o coveiro, é também uma análise da morte: a percepção quebra a ideia de morte em partes menores. Isso altera as relações e produz uma nova forma de ser assombrado por morrer. Por ser mais elaborada, ela tende a ser menos causadora de dor, mas quebrar em partes menores não significa felicidade — dependendo da rede de valores, o sofrimento se mantém. A tendência é que a morte deixe de ser algo distante e angustiante: torna-se próxima e leve, pois a origem do medo é o desconhecido. É impossível conhecer a morte em sua dimensão cósmica, mas ela também é composta por uma dimensão social — esta, sim, é apreensível e bem conhecida pelos coveiros.

MAQUÍNICO

Leitor, o *Maquínico* é um projeto-jogo: está sempre disposto a algum tipo de abertura, regra ou dinâmica. Neste jogo, não há uma distinção entre quem cria as regras ou quem participa delas, não há “mestres e jogadores”, como um tradicional jogo de RPG, que divide os participantes entre ambas as castas, ou talvez como um banco imobiliário, que separa o jogador-banco do jogador-imobiliário. Este projeto é um jogo-experimentação, quer dizer: cada um dos nossos integrantes está disposto à elaboração de suas próprias regras, ou mais assertivamente, nossas. As “regras” são produzidas de forma coletiva para que possamos vivenciá-las, transformá-las em cenário. O trabalho é inconsequente e criativo. Mas afinal, o que é uma regra? Uma lei estabelecida que garanta o funcionamento correto de algum processo? Ora, nós não temos nada a dizer sobre o que é correto ou não. Regras são apenas visões que normatizam funcionamentos. Neste ponto, talvez já podemos pensar que não faz tanto sentido dizer que fazemos regras; talvez possamos falar que criamos conceitos.

Não espere um trabalho fechado, que pretende dizer o que é o cemitério ou o que é um cemitério em São João del-Rei. Não revelaremos os mistérios ocultos, processos históricos ou o que Heidegger tem a dizer sobre a morte. A confecção deste texto não é sobre um cemitério que estava pronto, bastava uma arqueologia para revelá-lo. Não, o nosso cemitério não existiria fora da criação do *Maquínico*, ele é um cenário de um teatro sem história. Nosso texto apenas mostra como você pode habitar este artefato cemiterial. Descubra quais são as paredes que fazem sombra, para que você possa polir as armas que serão entregues a você: luto confeccionado com mãos sujas, piadas de coveiros deitados em túmulos, um tédio infernal, restos narcóticos, rosas que não apodrecem, linguagem silenciosa, domínio, sujeira, controle. Talvez você possa buscar nas nossas cartografias não apenas

mapas, mas um manual de desinstrução, um que não se aprende com os olhos, mas se come com a boca.

O VAZIO NA TENTATIVA DE ETERNIZAR

Raissa Rangel de Paiva

Parto de uma imagem recorrente que encontrei nos cemitérios visitados no decorrer do processo cartográfico. Não é exatamente um conceito, ainda. É uma espécie de elaboração sensível e uma reflexão que não cessa de voltar cada vez que vejo o ornamento insistente, inicialmente fugaz e silencioso, das flores artificiais sobre os túmulos. À primeira vista, elas estão ali como um enfeite; algo que atribui significado. Mas alguma coisa ali não me convence, como se o gesto tivesse se tornado apenas vestígio de um símbolo. As cores são vibrantes demais — rosas de um vermelho que a natureza não produziu, margaridas de um amarelo quase fluorescente. Há um excesso que denuncia uma bizarrice. São flores que não respiram e não morrem. Ou melhor, não morrem do mesmo modo que todos os corpos — os quais elas mesmas zelam — morrem.

Durante o ciclo da vida, as flores aparecem nos momentos de iniciação ou passagem. Elas assistem a tudo sem dizer nada — atravessam o nascimento, o batizado, o namoro, o casamento, a formatura, a enfermidade e, por fim, a morte. Elas carregam simbolismos que não precisam ser explicados: uma flor na mão, uma flor no vaso, uma flor no peito. As percebo como pequenos pactos de estética e simbologia com que tentamos nos aproximar do que escapa. Mas, nos cemitérios, há uma troca quase imperceptível, e talvez por isso tão radical. O que era símbolo do vivo passa a ser réplica do que não se vive. A flor deixa de ser flor para se tornar uma ideia de flor — mas uma ideia empacotada, plastificada, resistente e, sobretudo, falsa: as flores artificiais desbotam, encardem, se rasgam nas pontas. E é nesse desbotar que mora a tensão mais pungente do que tento nomear: até o eterno de plástico morre.

Essa imagem me confrontou em todos os mapeamentos. Ela me faz pensar numa tentativa desesperada de escapar do tempo — de eternizar qualquer coisa para não se confrontar com a realidade mortal. A flor natural exige retorno: é pre-

ciso vir regar, trazer outra, tocar novamente o túmulo e repetir o luto em gestos. A flor artificial dispensa esse trabalho. É um tipo de cuidado que não pede esforço, com um afeto automatizado. E nisso há uma dimensão política — pois substitui-se o gesto vivo por um simulacro que funciona bem para quem não quer retornar. Essa flor que não morre é, também, a flor que autoriza o esquecimento daqueles que se foram (ou a tentativa disso). E acredito que isso é o que mais me provoca: essa recusa, esse desejo de negar o que o cemitério encarna com tanta força. Como se essas flores artificiais fossem, mais do que tudo, uma espécie de afronta — como um gesto teimoso contra o fim. Sim, parecia um simples arranjo plástico no início, mas com o tempo também enxerguei um protesto: “você não morreu por completo”. Um tipo de consolo visual — que, ao meu ver, se torna o completo oposto —, como se o brilho das cores fortes pudesse ofuscar a decomposição que acontece logo abaixo. E isso me fez pensar que: ela representa um esvaziamento do sagrado. Durante muito tempo, o sagrado esteve ligado à natureza — àquilo que cresce, murcha e renasce. A flor era oferenda, porque era viva. Dar uma flor era dar algo que também morreria, em nome de quem já morreu. Era como se a dor do tempo fosse reconhecida. Mas com a flor de plástico, algo se rompe. O sagrado se dissocia da terra e passa a habitar o artificial. É a fé sem decomposição e uma eternidade quase que comprada em uma loja. Mesmo assim, tem alguma coisa que resiste. Porque o tempo, esse sim, me parece não estar disposto a se submeter. E ele voltar para fazer com que a pétala artificial empalideça. É como se ele dissesse: “não adianta tentar me trancar fora, porque vou corroer até mesmo a eternidade feita de fibra sintética”.

O curioso é que essa operação se repete independentemente do contexto do espaço. Fomos a diversos cemitérios — públicos e particulares, com gramados bem cortados ou terras secas, túmulos ornamentados com cunho político ou túmulos sem mesmo a placa de registro. Mas, em todos, havia esse mesmo esforço: reter algo, prolongar a aparência da vida onde a vida não está mais. A flor de plástico aparece como um signo de recusa, de insubmissão. Como se, o tempo

todo, ela denunciasses que não pertence à terra e não pode ser devolvida ao solo. Ela está ali como um corpo estranho, como uma cápsula contra o tempo, como se quem a colocou dissesse: “ao menos isso não vai morrer”.

Só que morre. Mas morre de um jeito diferente. Não de um jeito natural, que retorna à terra, mas como um desgaste por insistência. É como se a própria negação da morte fosse, paradoxalmente, mais lenta e mais solitária do que a morte em si. E acredito que essa tentativa de eternizar aquilo que está destinado a desaparecer revela um traço profundamente humano — quase comovente, como se aceitássemos a perda apenas pela metade. Como se, mesmo depois de tudo, ainda deixássemos uma pequena peça no mundo ali, fazendo resistência. Mas não uma resistência verdadeira, orgânica e viva — mas uma resistência fabricada. Um tipo de esperança dura, fria, sem seiva e, pior, falsa. Essa falsidade, no lugar de conforto, instaura repúdio.

E é nisso que estou buscando basear meu conceito. O cemitério deixa de ser apenas um espaço de sepultamento e passa a ser também uma paisagem do nosso desejo, o desejo de que alguma coisa permaneça. Que ao menos a flor resista por nós. Que ao menos esse pequeno enfeite desafie o tempo em nosso nome.

O SAGRADO ENQUANTO ASSOMBRO

Lucas Puiati

Eu quero escrever o que se faz possível de ser escrito. E, se quiser ver um pouco mais do que aqui está dito, olhe meu capítulo: *Assombro e articulação: cemitério que arde*.

Meus mapas são feitos de duas lentes que se namoram, um dualismo macabro que serve para manter Descartes no caixão. É que tem algo que veio me chamando a atenção desde o início do *Maquínico*, quando observávamos o campus Dom Bosco e não o cemitério. Esse algo é uma vontade de explicar o que permite, ou incita, o movimento em uma instituição. Quando percorria os corredores do prédio da medicina, sentia que havia algo animado dentro do próprio ambiente que conduzia a

forma pela qual eu, ou meus colegas, nos movimentávamos. Não partia apenas de uma obrigação do sujeito de cumprir uma tarefa x ou y; era uma dinâmica arquitetônica e estética do lugar. É um jogo de sedução: as paredes suspiram como o quadril deve se contorcer, as setas choram algum tipo de inquietação para a mente. Aquele lugar era todo sensível para um jeito que ele conduzia a sensibilidade. Isso era humano? Natural? Divino? O que é esse raio de coisa, que dá vontade de alguém fazer alguma coisa, em algum lugar, sem que ela se dê conta de que existe algo de muito coisificado na coisa que faz que alguém tenha vontade de ir até o lugar de alguma coisa? Dualismo macabro, certo? Fica jogada, então, a articulação e o assombro.

A articulação é esse componente de ordem social de um domínio; o que ela faz é dar direção à movimentação de um corpo de forma pré-consciente. Ser de ordem social não significa que exista uma separação do que é natural ou psicológico. Essa dimensão social da articulação é apenas uma cristalização de convenções que se dão no plano social e político. As convenções não significam uma “intencionalidade manipuladora perversa” por trás dos objetos, mas são como organelas de uma célula que metabolizam processos para a manutenção de um organismo; o organismo de uma articulação é um tipo de domínio.

Já o assombro pode ser entendido como estados que estão comprometidos com coisas de outros domínios: tarefas, preocupações, necessidades, contingências etc. O que esses assombros dizem para as articulações é que o sujeito já está lançado em uma rede cotidiana de relações, e essa diversidade de relações permite um grau de caos dentro de um domínio. As articulações por si só não são donas do movimento, são apenas uma dimensão social, estética e retórica.

O domínio não é um lugar fechado em si mesmo. Domínio é uma região que se expressa a partir de uma força prevalente. Essa força não é única ou estática, não possui uma identidade. É o resultado do embate com outras forças; quando existe uma orientação dessas forças, existe um domínio. Em última instância, o domínio é o fetiche da linguagem.

Essa noção me foi construída de forma subconsciente dentro de um regime institucional mais formalizado, a faculdade. O contraste de participar do *Maquínico* dentro de um novo território, no caso, o cemitério, é a transportação de ideias que partiam de um local mais formalizado, em uma estruturação mais disciplinada, para outro território que existia em uma aura que aparentava transcender a cotidianidade institucionalizada de uma vida média, o sagrado.

Existe mesmo este sagrado do cemitério? Talvez a pergunta mais inquietante do processo seja esta. Dentro da movimentação, havia sempre um sentimento de que algo ali estava para ser cumprido, como uma fé ou um luto que deveria necessariamente ser materializado. O caso é que, na cotidianidade das coisas, este sentimento sagrado era sempre deixado de lado para algo meio obscuro ou banal. O cemitério aparentava estar dividido sempre em algo que ele não conseguiria cumprir, como se sua intenção ou sua formatação estivesse corrompida, ou como se algo de errado estivesse acontecendo ali.

E não era o caso de acreditarmos verdadeiramente que há uma essência dentro do cemitério que não está sendo realizada. Em um processo histórico, as necessidades e direções que o território cumpre são, sim, suficientes por conta própria. Todos os cemitérios são suficientes. E ser suficiente não significa corresponder a uma expectativa de um “ideal”, mas satisfazer uma série de necessidades que façam com que nós reconheçamos um domínio enquanto um tipo de domínio. Ao entrar em um cemitério e entender “Isto é um cemitério”, temos o suficiente. Não precisamos de mais nada.

É que o plano social frequentemente se realiza em uma expectativa de adequação. Há sempre uma organização nas instituições que irá elaborar o que é adequado ou não a um domínio, e todas essas coisas são importantes para que se deem contorno. Mas esta dimensão social não pode ser entendida enquanto uma lei absoluta, em possibilidade de transgressão, apenas como um regime coletivo de comportamentos, objetos e sensações que organizam um tipo de domínio, mas não são estáticos. É precisamente por isso que não

somos capazes de traçar um plano universal de um cemitério, mesmo em São João del-Rei, uma cidade pequena. Vamos que cada canto da cidade estipula uma série de necessidades diferentes para serem supridas e cada cemitério se relaciona de forma diferente com as contingências. Essas diferenças se dão em planos materiais, estéticos e políticos.

Então, qual seria essa tal função ou ideia centralizadora de um território? Para o cemitério, fica claro que é a morte. Frequentá-lo em uma situação de luto ou não é determinante para que alguém tenha a experiência “completa”. Então, seria contraditório dizer que não existe um plano universal para o cemitério, já que a morte seria a peça central? Não exatamente. O cemitério ainda cumpre suas funções e é reconhecido por cemitério mesmo em uma situação de não exposição da morte. A verdade é que a revelação da morte dentro do cemitério está mais envolvida com o ocultamento dela própria do que com uma amostragem.

As artes, a maquiagem, as flores: tudo quer exprimir uma vitalidade que se “mantém” em um corpo. Existe, portanto, uma ficção profundamente teatral, que corrobora para que uma forma de se experimentar a morte se exerça ou se iniba. Ainda assim, por motivos difíceis e longos de serem explicados, essa experimentação da morte não está necessariamente no plano do que está morto, mas de uma extração de vitalidade deste inanimado. Então, mesmo que um plano idealizado do cemitério esteja na morte, a articulação disso que estamos chamando de morte é cruzada por uma série de significados que colocam em xeque a própria definição de algo que está morto. Existe, então, um paradoxo que baseia essa experiência: o domínio é colocado de modo que parece que existe uma cristalização de sua existência *a priori*, como se fosse possível que existisse fora do cemitério algo que pudesse categorizá-lo enquanto ele próprio. Mas sua existência sempre está situada em uma temporalidade e localidade, tal qual a própria ideia de morte ou vida.

As articulações, por serem construídas por meio de convenções sociais, dão a sensação de algo concreto, mas deixam

de resto a sensação de que há algo mais, algo que falta ao cemitério. O trágico que venho observando é que não existe este resto; ele é apenas uma ilusão ou um imperativo moral das próprias articulações. É essa a impressão, de que há um sagrado, ou um além do cemitério para o próprio cemitério. O desconforto de estar neste tipo de domínio sem ser por seu “verdadeiro propósito” é um resto, ou melhor: um assombro.

O que eu quero dizer, no fim, é que a dualidade entre articulação e assombramento é bastante antiquada. No final, o domínio é organizado por uma série de articulações que operam por meio de um sistema social, mas este sistema em que ela se baseia se cristaliza enquanto assombro, porque as dimensões e possibilidades das características de um domínio, que fazem com que ele realize suas próprias necessidades, se quebram e se constroem constantemente. Isso cria um “sagrado”, mas este sagrado é apenas um assombramento de tempos remotos, que se cristalizam em articulações para a preservação de uma força. Não existe nada além disso. Existe?

A gente quer ser assombrada.

PULSÕES

Reginaldo Bastos

*Escrever existe por si mesmo? Não.
É apenas o reflexo de uma coisa que
pergunta. (Lispector, 1978, p. 10)*

Há algo anterior a mim que nem eu mesmo sei. Há algo que me move e, por vezes, sou movido. Há alguma coisa que perpassa o entendimento. Há coisas que falam baixinho. Um sopro na nuca que arrepia. O eu e o sopro do vento. Me é estranho, mas entre esse eu e o sopro do vento há o *silêncio dos silêncios*, ou melhor, o *silêncio duradouro* que petrifica-se. Penso estar só. A realidade parece-me dura nesse instante. Dura como mármore em preto e branco. Penso que todas as pessoas se foram. Acho que estou só. Retomo o juízo e concluo que não existe o só, há somente a ideia do só. Há um duplo espelho do eu que se desfaz como miragem. Confesso que isso me assusta, ou melhor, me espanta como um assom-

bro. A poeira (pó, sujeira do chão) me traz de volta a outra realidade um tanto menos complexa. Ouço o chiar das pedrinhas na mobilidade dos passos que percorrem. Talvez não tivesse me dado conta desse acontecido se não fosse a presença intensificada do *silêncio*. O som do chiar estralando feito fogueira no mato. *Tleck, tleck e tleck*. Ele é bom, os passos lentos se confundem com esse chiar que *estala, estala e estala*. Há uma aparência do som que se precipita e arranha. Parece-me sair do chão por entre as pedrinhas. Ah! Uma poeira se levanta como um sopro de vida. E vida é!!! Olho o chão, seduzido pelos rastros que ficaram. Há um rastro que apaga o outro. Há um caminho que foi do outro e que será apagado por outros. Não sou culpado pelos rastros que até então apaguei. Esse *mapa acontecimento* não é um guia. Talvez seja a expressão de uma linguagem que vibra por *transações*. Há algo que fica para depois ir embora e isso é fato. Há passos que percorrem os espaços. Até consigo contá-los neste caminhar arrastado por entre a poeira e as pedrinhas. Nem ao menos preciso calculá-los. O corpo entende coisas que nem sei. O corpo sabe o que se é. Caminho por entre os túmulos como se estivesse num grande labirinto. O labirinto infundável de Fauno. Nele, tudo é mistério. Vejo mentalmente tantas coisas nesse caminhar que me leva quase que me pegando pelo colo. Sigo os fluxos entre o ir e o vir. Volto a olhar o entorno. O menino que há em mim firma os joelhos inquietos e espia curioso: as nuvens de amontoada amabilidade, o azul de só ar, aquela claridade à larga, o chão rochoso plano em visão cartográfica. Miro o teto e o grande azul celeste. Será isso uma perspectiva de paisagem? Assim me indago. Foco o teto, mas apenas como admirador. Vejo flores, mas flores de aço. Flores feitas à mão pelo engenhoso ferreiro Jesuíno Ferreira da Silva — essas flores são datadas de 1986. Há uma parte de mim que quer tocar as coisas. No impulso toco flores reais, deslizo os dedos que escorregam suaves. Me sinto bem com o real. Aprecio o contato tátil. Flores de seda. Assim penso que o são por uma convicção dos sentidos. Olho o vaso de planta ao meu redor. Gosto de terra. Terra preta. Terra fértil. Há algo que foge do programado. A geometria aqui é bela, porém, não exata como parece. O olhar é capturado por coi-

sas simples que me alegram sem que eu saiba de onde ela vem. É uma alegria breve. Nesse exato momento, ouço o som dos pássaros que se contaminam ao som dos carros. *Bibi, vroum, vroum, bibi*. Buzinas e ronco de motores. Poluição sonora. Há uma composição dissonante fora de ordem, mas ainda assim ela é bela. Acredito que John Cage saberia muito bem o que fazer com essa composição desarmônica para nossos *ouvídos modernos*, pois tudo pode ser música ou se tornar música. Até mesmo a arritmia do coração que ora acelera e depois acalma. Há um espaço traçado e um espaço interno atravessado pelas coisas. Há ideias de ideias e ideais construídos. Não me firmo em nada do que me é dado. Não há um falso e outro verdadeiro, porque me parece que não existe por agora uma verdade que seja de mão única. Até porque isso não é a história que me contaram, mas o agora em carne viva, nu e encarnado. Olho ao meu redor e o sinto em outras dimensões virtuais que me perguntam coisas. Mas o que é o espaço urbano? Não sei. E embora a arquitetura insista em se sobrepor às outras formas de vida que ali se encontram, me parece que ela não existe de forma pura, sem a condição de ser da natureza que segue o seu curso natural das coisas. Ainda que uma flor não brote do chão, ela permanece no vaso e embeleza o espaço, mesmo que de uma forma estética para os olhos alheios. Nesse intervalo de tempo (luz que desatina), nasce em mim uma outra pergunta. O que é a vida ou o que é vital para que ela aconteça em mergulhos profundos? Olho o vaso profundamente. A vida se encontra aqui neste vaso de terra com flores reais e eu as toco. Sinto o cheiro das folhas molhadas. Perfume em flor de maracatu. Há também outros vasos espalhados pelo espaço, que vazam por entre os meus poros. Acho que estou vivendo a ideia de porosidade. Há vários vasos de plantas bem distribuídos pelo espaço, cada qual no seu cantinho. Há uma disposição entre eles que me parece formar linhas que compõem um único quadrado. Há também alguns vasos pendurados nas pilastras centrais, um do lado direito e outro do lado esquerdo, como se fossem duplos espelhos um do outro. São duas samambaias vistosas. Sinto definitivamente que estou seguro nesse lugar aconchegante. Penso que estou dentro de um grande guarda-chuva porque

aqui há um teto ou melhor um (telhado enorme) acima da minha cabeça. Sei que ele é raro porque é um dos poucos cemitérios⁸ dessa e de outras cidades com essa aparência ou melhor (cobertura). Pelo menos é o que diz a placa do lado de fora, pregada na parede. Arquitetura rara. Gostaria muito que chovesse por agora, mas só por agora, só pelo gosto de ver a água caindo. Acho que é o desejo. O desejo de chuva ou talvez o querer da chuva na possibilidade de fonte. Imagino gotas de água caindo, caindo e caindo. Gotas d'água caindo em pequenas partículas. Há um ventinho gelado que acolhe essa ideia. Há uma dobra do corpo tentando ser líquido. Volto a caminhar pelo espaço.

Miro os túmulos à minha frente e leio os nomes daqueles que se foram. Por vezes me apego às frases de *saudade*. Há uma extensão do que é do outro que me toma de assalto. Essa saudade não é só dela, porque também passou a ser minha, ou como se minha fosse. De repente, um beija-flor paira no ar à procura de alguma flor e toma o meu tempo, tornando-o largo. Respiro profundamente. O tempo me parece outro. Ele caminha lento. É um tempo retido. Será o tempo de *Kairós*? Torno a vagar novamente pelo espaço, mas desta vez à procura do altar de rezas e, finalmente, o encontro. O sol brilha sobre o altar cinzento feito de mármore, onde se encontra um pequeno amontoado de velas brancas, e eu as vejo queimando. O fogo dança no movimento do ar. Pra lá e pra cá, pra cá e pra lá e prá lá e pra cá. E é sempre assim. A luz do sol, por incrível que pareça, recorta esse espaço. Ele, por incrível que pareça, me olha de volta. Sorriu em silêncio num entreabrir dos lábios. Respiro suspenso e demorado. Há um resto de parafina que se mistura ao mármore e o sol acentua o fogo da vela. Tudo se borra por agora. O fogo, o sol, o mármore cinzento. Penso que um age sobre o outro, mas isso não é um efeito. Talvez seja uma composição. Mas quem compôs? O sol, o fogo, o mármore ou a vela? Ou será que estou tentando dar sentido ao que não há? Bem sei que não controlo os *afetos* e que tudo na vida é vivo, mesmo que eu ainda não o quisesse que fosse. Mesmo que não quisesse voltar a

⁸ Cemitério do Carmo.

sentir saudades. Pulsão que dói. Há algo que habita em mim e eu não o sei. Miro um quadro logo à minha frente. Fixo o olhar sobre esse quadro de múltiplas cores, cores vivas, admiro o menino Jesus no colo de Maria. Não sei se por um momento estou olhando o quadro ou se é ele quem me olha, ou se é o olhar de Maria que me captura. Aliás, eles são ternos e lindos. Me emociono temporariamente. Todas as diferenças desse lugar me indagam. Não sei qual posição devo firmar ou se existe uma posição a se tomar. Silêncio.

Embora as palavras não se definam, penso que há algo que vibra no acontecimento, mas não no sentido de causa e efeito (ação e reação). A ideia aqui não é de estabelecer uma visão binária para se firmar um determinado modo de pensamento. Nesse sentido, considero que não é pela causa alinhada ao efeito de algo que as coisas acontecem, pois há um modo de encontro (conexão) e/ou regimes de presenças⁹ que se configuram e atuam no acontecimento enquanto ele acontece. Ou seja, ele está fora do domínio do controle dos corpos que também operam por outras instâncias. Há algo que se conecta a outra coisa ou outras coisas que se misturam, se borram e por vezes se contaminam formando uma unidade ao mesmo tempo (saem de suas bordas para romper os limites), e assim formam novas e outras coisas. Quanto a esse aspecto, penso que há um mundo em construção que faz parte do imaginário e que habita os desejos mais íntimos de cada um, isto é, há mundos e mundos possíveis que fazem parte da dimensão da experiência humana na sua singularidade. Deste modo, penso que a invenção do cotidiano seja relacional, pois a vida se encontra na relação do que está no entre, isto é, na travessia, e a potência de vida se dá no lugar do assombro. Há algo que está para fora de nós, que nos move e por ele somos movidos.

⁹ A presença é vista aqui não como um corpo presente na sua concretude, uma vez que o mesmo pode estar presente em termos de matéria, no entanto ausente, mediante ao que acontece no agora. Há outras presenças que dialogam com o corpo, porém, de modo relacional, isto é, sem que haja qualquer tipo de separação entre uma coisa e outra.

CASO NÚMERO 4

Lucas Balbino

A observação, dentro do *Maquínico*, seria o ato mais puro de deixar o ser ser o que é. Isto é, observar o que nos propomos a observar, carregando os ideais que trazemos, mas permitindo, ao mesmo tempo, a própria desconstrução desses ideais. Via o cemitério com outro olhar, sentia com outro cheiro, estando dentro dele, em silêncio, observando o outro em sua inexistência. É como se fôssemos pseudopoes-tas da realidade, limpando a sujeira daquela vivência que nos foi ensinada a ter — mas pseudo, pois não fazemos isso por completo; ora, é impossível retirar de nós tudo o que carregamos: os preconceitos, as definições que nos foram ensinadas. Jamais seremos papéis em branco novamente. Limpar a sujeira da realidade é, antes de tudo, observar e apreender a realidade como ela é, em suas partes.

O cemitério, outrora triste, torna-se um espaço de estudo (sujeira esta que nos propomos a colocar ao criar esta atividade), mas não deixa de ser o que é. O fotógrafo da natureza em nada pode alterar a natureza em si, mas sua presença a afeta, ainda que minimamente. Contudo, a natureza continua sendo o que é, tenha ou não o observador que ali registra sua existência. Somos, então, o fotógrafo da realidade, que, minimamente, queira ou não, molda o que está sendo fotografado, mas apenas no limite que ainda permite ao que é ser o que é. Mesmo no estado de pseudopoeta-da-realidade, aquilo que é, por mais que se tente aos poucos limpá-lo para vivenciá-lo, mostra por que está sujo. O sentimento que se desfez ao entrar no cemitério volta a se manifestar. Em outras palavras, o cemitério que, em nenhum momento, se mostrou triste, angustiante ou melancólico (definições que todos lhe atribuem, sendo essa sua “sujeira”), revela-se assim novamente ao presenciarmos familiares se despedindo de um ente querido. O sujo se faz necessário.

Cada detalhe do cemitério revela a própria realidade da sociedade, não num sentido apenas angustiante, mas político. Ora, cemitérios públicos têm seus cuidados, mas são

muito inferiores àqueles privados, sob domínio da igreja. Não encontramos, nesses últimos, os enormes buracos feitos no chão, onde aparecem ossos daqueles que ficaram por muito tempo sem reconhecimento familiar. Vejamos, pois, os cemitérios sob domínio da igreja: estão impecavelmente limpos, com sobrenomes reconhecíveis em ruas e lugares importantes da cidade e até do país. Suas estatuetas decorativas demonstram técnica artística refinada. Há trechos bíblicos mais coerentes, menos populares, mas dispostos em locais que ornem com o conjunto.

Não devemos jamais esquecer aquilo que compõe a realidade, como o clima, que foi de extrema importância para moldar o sentimento. O Brasil é um país tropical, um país de muito calor, afetos, nudismo, corpo, carnalidade — tudo aquilo que envolve o clima quente. Torna-se um tanto difícil entrar, esteticamente, em estado melancólico sob um calor de trinta graus. Não nos é possível imaginar, em filmes ou séries, cenas de profunda tristeza, com músicas melancólicas, sob um sol abrasador de quase trinta graus. Foi-nos ensinado que a tristeza e a melancolia vêm acompanhadas do frio e da chuva. A semiótica da tristeza jamais será o calor. Por isso, colocamos o pseudopoeta-da-realidade num cemitério sob o calor impecável do interior de Minas Gerais.

Lembremos também que não somos folhas em branco — nós mesmos estamos sujos; isto é, a estética fixada da tristeza também se encontra dentro de nós. Dessa forma, surge a apatia ao entrar nesse contexto: uma sujeira se limpa para dar espaço a outra. Pois o sujo é necessário. A observação que aqui se nos apresenta é uma dialética. Colocamos no centro aquilo que pretendemos observar e, nesse caminhar, tudo se envolve em crítica; tudo se faz limpeza, sujeira; é, não é; dúvidas, sentimentos, antipatia — retornando, por fim, novamente ao centro.





08/05
Com Te e o S de cotho

+ RET
DOS
LANCHES +



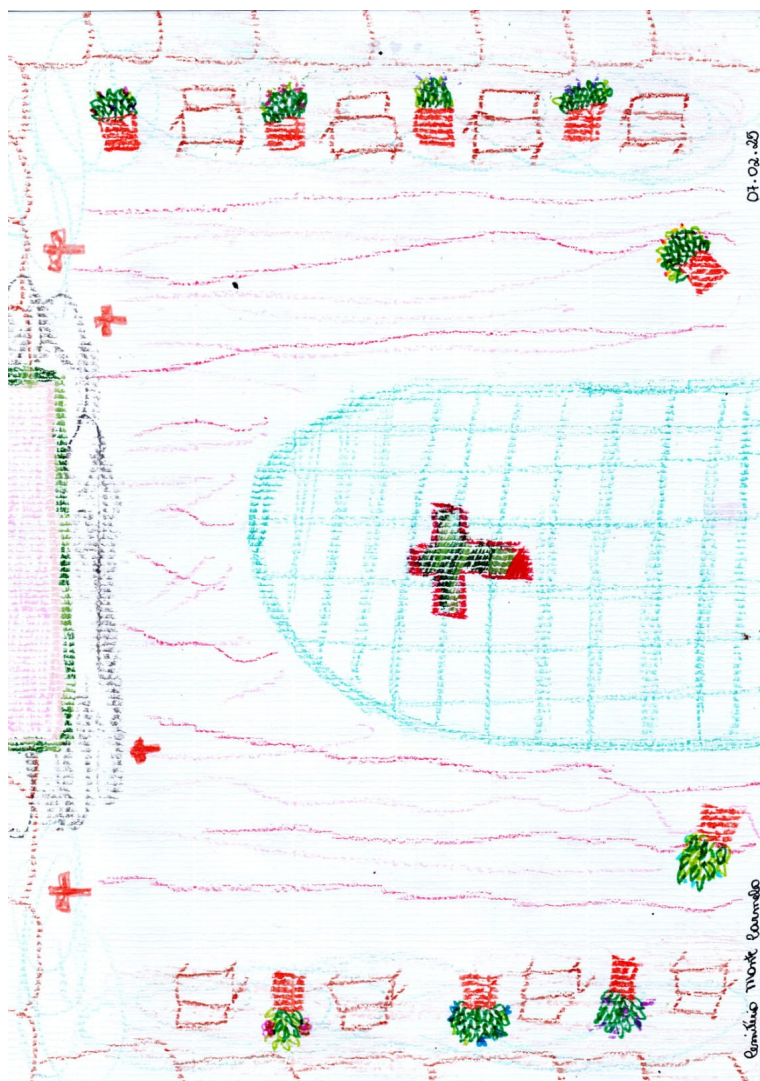
FEDOR

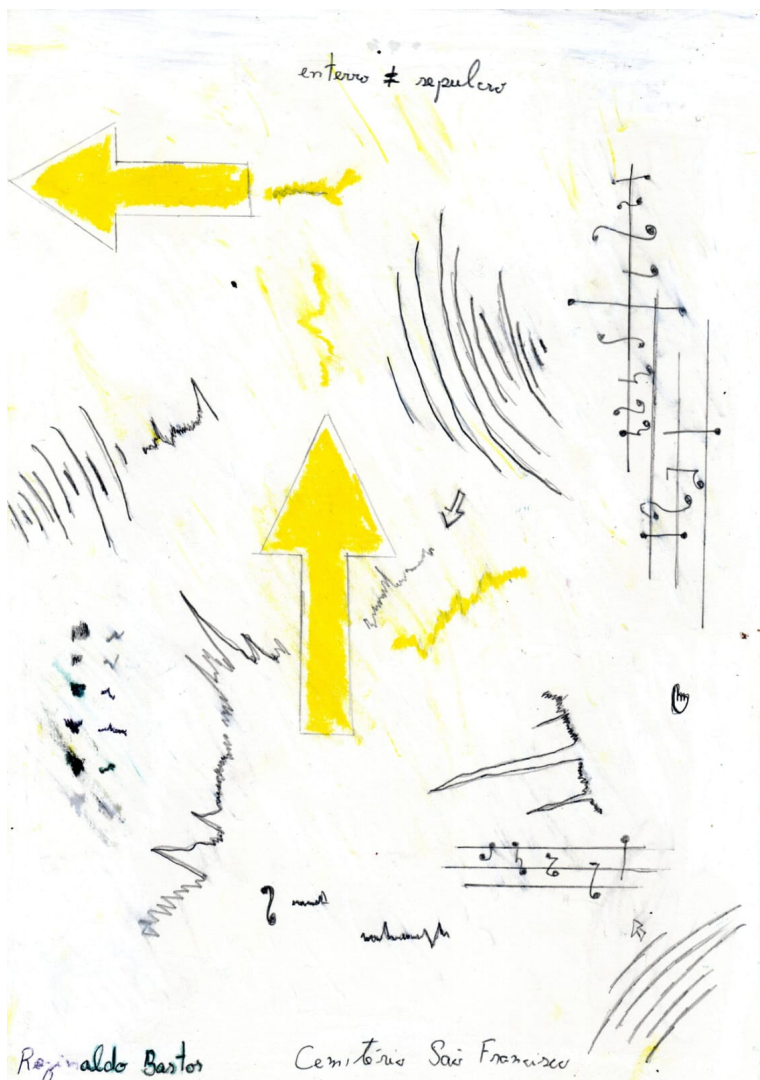


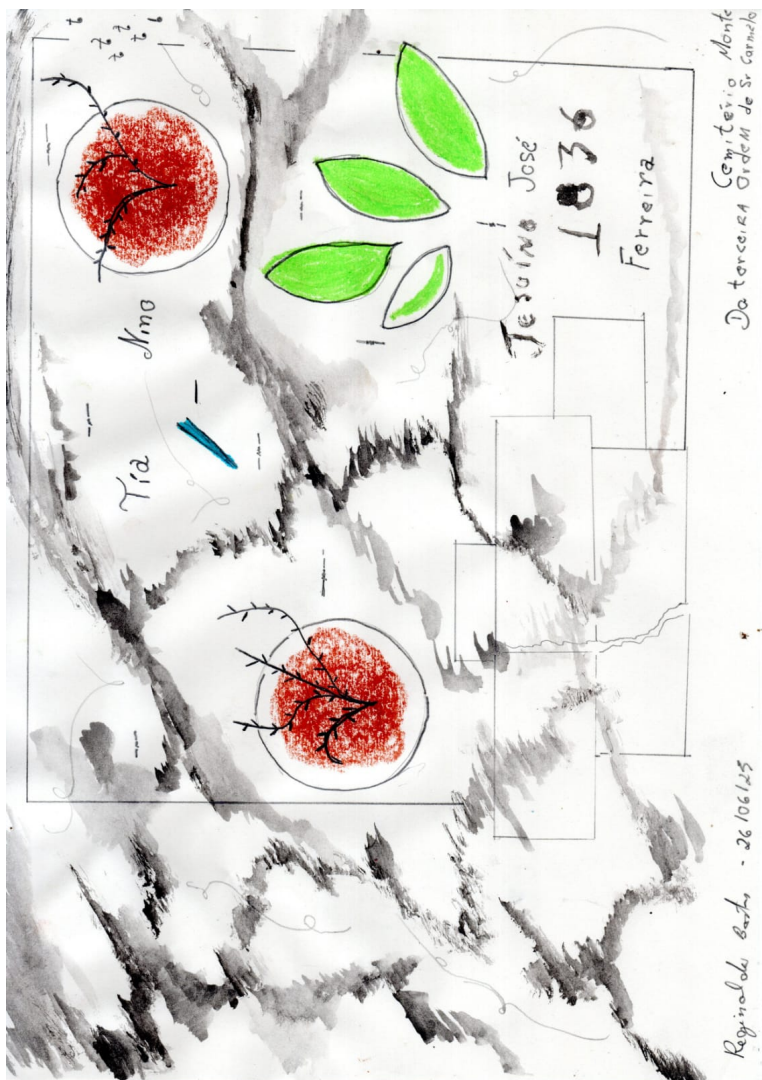


Camila

03/01/25

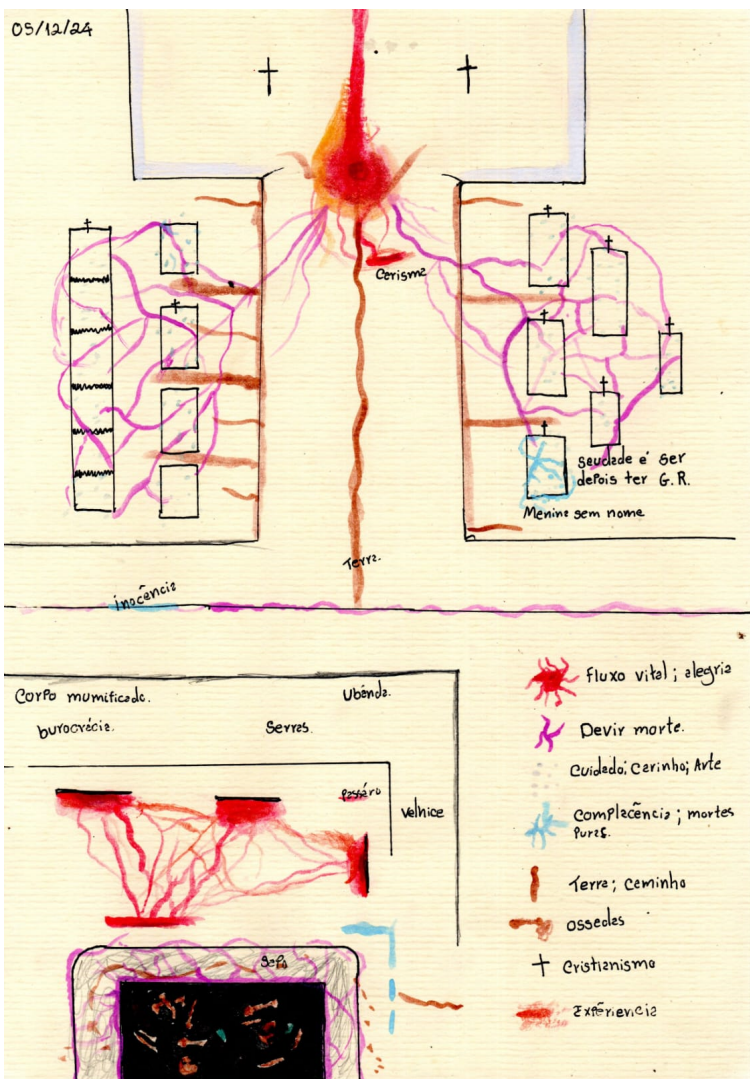










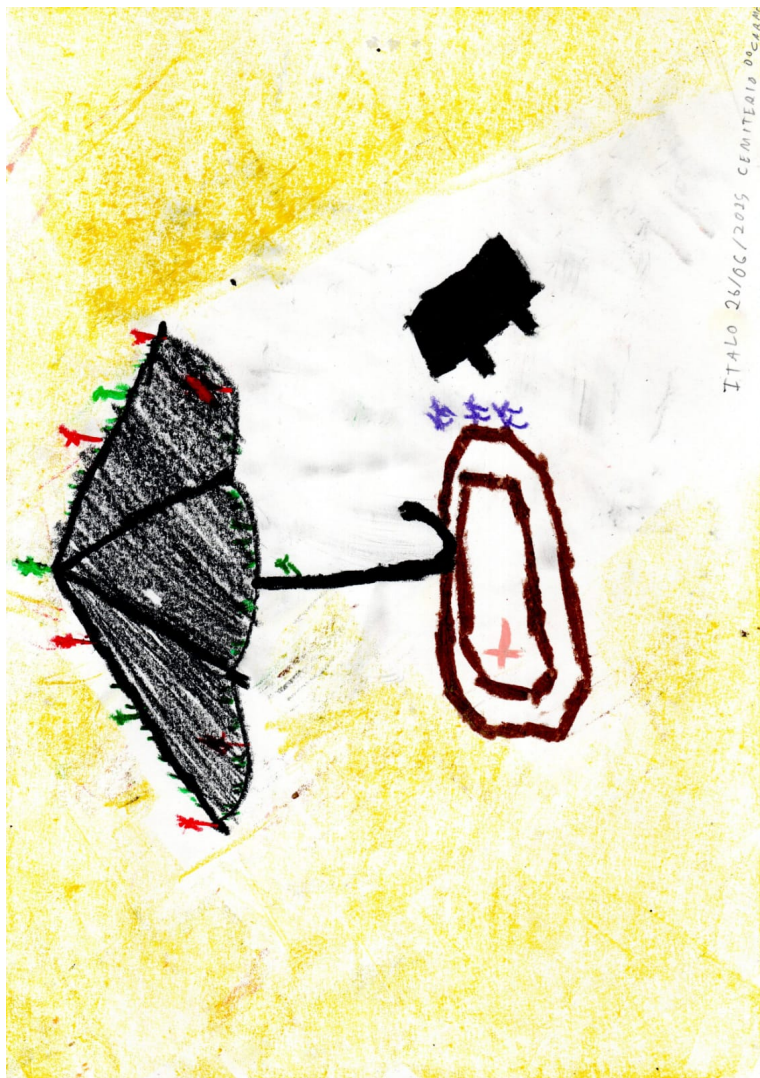




ITALO REZENDE

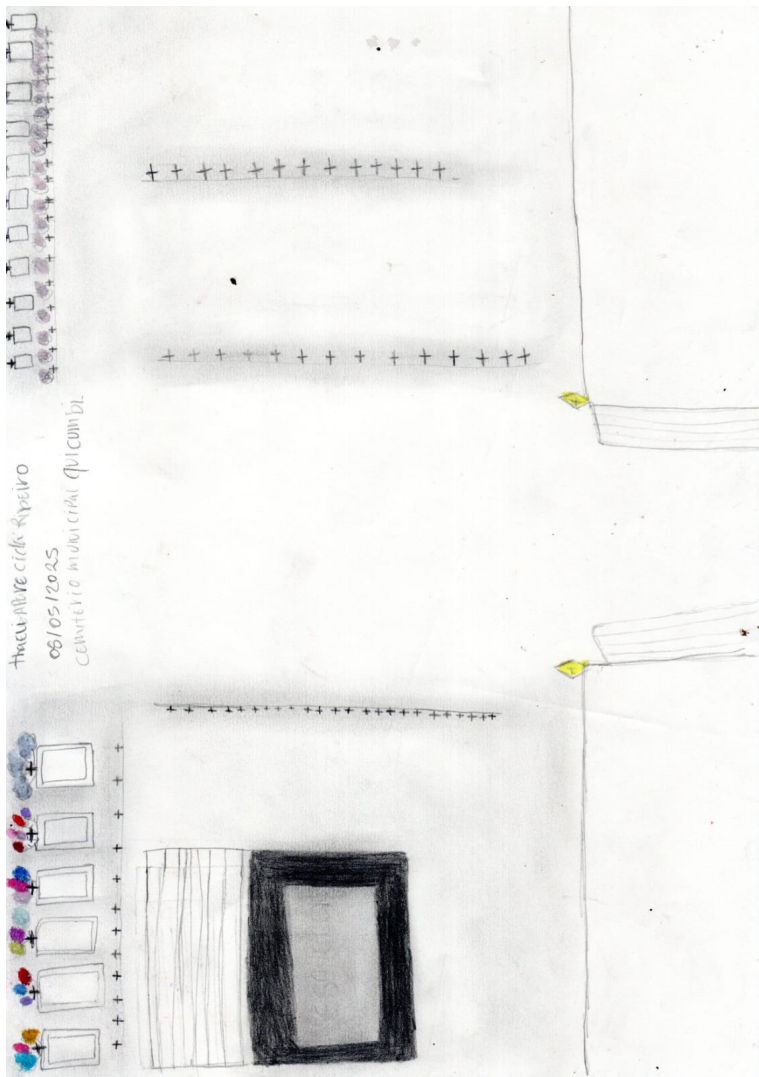
CEMITÉRIO SÃO FRANCISCO 22/05/2025

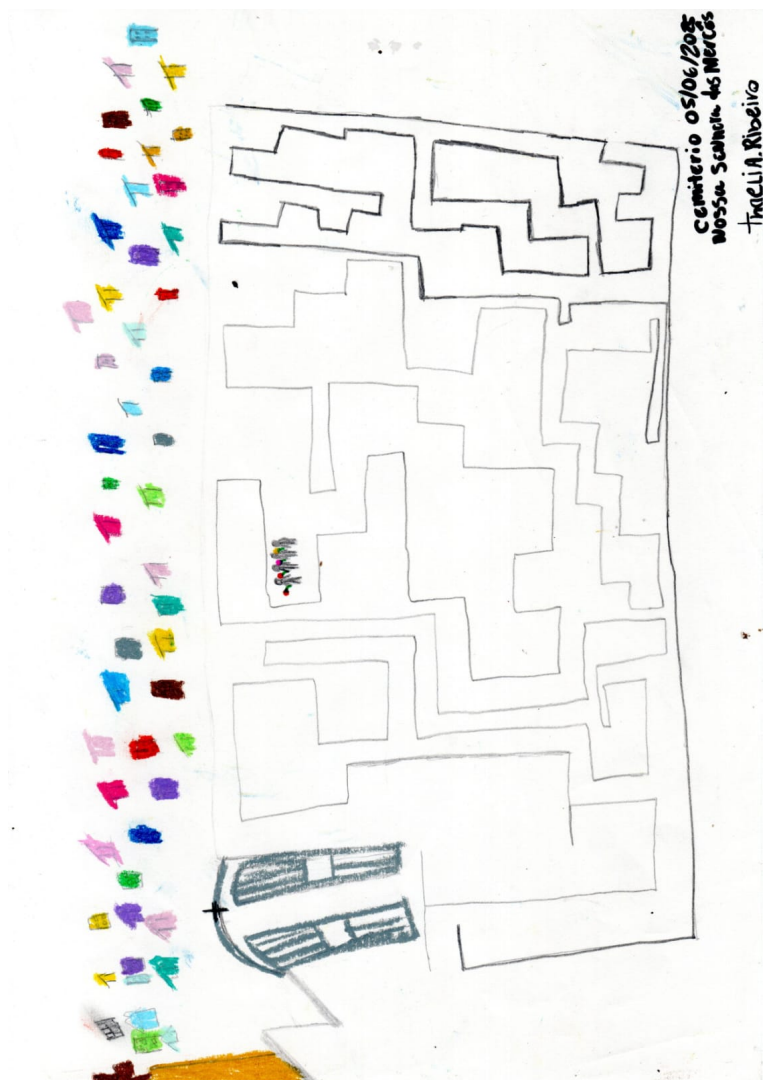






Comitê do São Francisco
10/07/2015
Aneli Patrícia Ribeiro





INFERÊNCIA CAUSAL EM DAVID HUME

Bruno Ferreira Vianna

INTRODUÇÃO

Entre o século XV e XVIII, a corrente filosófica do empirismo britânico dedicou-se a temas como História, Teoria Econômica, Política, Religião, Moralidade e Conhecimento Científico. Um importante filósofo dessa corrente de pensamento foi o escocês David Hume (1711-1776), autor do *Tratado da natureza humana* (1739) e da *Investigação sobre o entendimento humano* (1748)¹⁰. Embora essas obras abordem assuntos diferentes, o conteúdo que ali se encontra sofre poucas modificações.

Tanto no *Tratado*, como no *Ensaio*, Hume adota uma investigação científica anunciada como um projeto de “ciência do homem”. A investigação do filósofo é realizada através da observação¹¹. A partir dela, ele pretende descrever como as ideias e as relações de associações de ideias podem ser conhecidas e classificadas. Com esse tipo de investigação, o objetivo central de Hume é elaborar princípios sólidos para demonstrar como o entendimento humano opera. Assim, enquanto propõe evitar dogmas por meio do ceticismo, o seu “projeto científico” tem como objetivo examinar os fatos experienciáveis do mundo.

O processo de juízo científico, na teoria de Hume, estabelece que não existe um objeto científico que não possa ser consultado pela experiência. Como sintetiza Monteiro (2009, p. 26), “Hume conceberia as teorias científicas como uma espécie de ‘digestão’ de observações [...] e os limites da ciência seriam os da generalização baseada na observa-

¹⁰ A partir daqui, refiro-me a essas obras como: *Tratado* ou *Ensaio*.

¹¹ O filósofo e historiador João Paulo Monteiro comenta: “Muitos interpretam sua concepção da filosofia como uma espécie de ‘observacionalismo’. Termo cunhado por Randal (1966, p. 636-7), que acusa Hume de reduzir a ciência à descoberta de leis descritivas de relações já observadas, bem como de sustentar que essas relações só podem ser conhecidas por meio da observação” (Monteiro, 2009, p. 25).

ção”. Embora as teorias científicas tenham mudado seu padrão de descoberta na contemporaneidade (não descartando a referência a inobserváveis), vale ressaltar que este texto busca analisar como a investigação epistemológica do filósofo foi realizada no século XVIII, a fim de compreender como Hume explica a relação entre ideias e questões de fato.

Em sua teoria, Hume esclarece que as observações empíricas se estruturam a partir de três relações fundamentais — as relações de *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*. Essas relações formam a base do conhecimento humeano¹². Para o filósofo escocês, todos os objetos são influenciados por esses princípios inerentes ao pensamento humano. Portanto, a descrição científica também deve ser baseada neste mesmo parâmetro, já que ela, através da observação, seria a única forma capaz de explicar o que são as questões de fato.

Desse modo, pretendemos descrever como o modelo de Hume se preocupa com os objetos a partir de duas distinções, a saber, as relações das ideias que ocorrem nos moldes “psicológicos” e as questões de fato. Portanto, nosso objetivo principal é explorar como Hume propôs as relações de inferências causais — as quais são fundamentais no campo da ciência e da engenharia atual —, bem como entender sua análise sobre como a inferência causal prevê as questões de fato. Assim, pretendemos investigar como as implicações da inferência causal descrevem o que podemos esperar de um objeto.

¹² Essas relações são descritas por Hume no *Tratado da natureza humana* como os três princípios associativos de ideias. Hume comenta o seguinte sobre esses princípios: “quanto aos princípios de união entre as ideias, eu os reduzi a três princípios gerais [...]. Admito que esses princípios não são nem causas infalíveis, nem as únicas causas de uma união entre ideias. Não são causas infalíveis, pois podemos fixar nossa atenção durante algum tempo em um só objeto, sem olhar para mais nada além dele. Não são as únicas causas, pois é evidente que o pensamento apresenta um movimento muito irregular ao percorrer seus objetos, podendo saltar dos céus à terra, de um extremo ao outro da criação, sem método ou ordem certa. [...] afirmo que os únicos princípios gerais que associam ideias são a semelhança, a contiguidade e a causalidade.” (Hume, 2000, p. 121).

CAUSALIDADE

A filosofia de David Hume encara o homem como parte integrante da natureza e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e dar direção aos desejos do homem. A partir da observação e da conjectura da causalidade, Hume buscou demonstrar que, nas práticas científicas, a noção de causalidade emerge como uma conexão que é estabelecida pela mente humana. O princípio da causalidade atua na mente a partir de acontecimentos habituais para mediar conjunções entre eventos e, assim, fazer inferências. Comumente, Hume recorre ao conceito de causalidade para demonstrar que esse e os outros princípios associativos não se fundam em conexões necessárias, mas sim em hábitos mentais formados por inferências psicológicas.

Na teoria de Hume, as ideias são formadas pela captura das impressões. As impressões são trabalhadas pelas faculdades mentais que alteram-se constantemente de acordo com o grau de força e vividez de uma impressão. As ideias e as impressões são circunscritas na teoria de Hume pelos termos: semelhança, causalidade e contiguidade; todos esses termos compõem a base do pensamento humano. Dessa forma, os três princípios gerais associativos descritos por Hume estão completamente ligados na construção da identidade das faculdades mentais e no modo como elas operam. A causalidade, por ser uma relação filosófica que implica contiguidade, sucessão e conjunção constante, produz nas nossas ideias formas de raciocínios e inferências diversas¹³. Assim, Hume propõe que todas as faculdades mentais operam por meio do princípio da causalidade.

Na teoria de Hume, a causalidade é trabalhada como uma relação que afeta diretamente a associação de ideias. A causalidade, por circunscrever causa e efeito, se relaciona com as ideias por meio das informações adquiridas pelos sentidos (percepção) que são transmitidas para as operações mentais, as quais oferecem, no modelo psíquico de Hume, as inferências causais. Na descrição mais usual de Hume, as operações men-

¹³ Ver Hume, 2009, p. 122.

tais processam a informação de acordo com o grau de força e vividez de uma ideia experienciada e, assim, pela informação captada através da percepção, o princípio de causalidade tem como finalidade inferir uma ideia sobre a outra.

Tendo em mente que a repetição observada nos fenômenos naturais não é, para Hume, um princípio lógico ou metafísico, mas sim um costume derivado da observação de conjunções constantes no hábito, a causalidade tem seu papel em nosso raciocínio, nas questões de fato, pela relação de causa e efeito. Hume pretende ilustrar que, quando percebemos um evento seguido por outro (uma bola de bilhar batendo em outra), não observamos “força” ou “necessidade” que vincule os dois objetos, mas, sim, uma sequência habitual, da qual inferimos uma relação causal entre os dois objetos (uma bola irá influenciar no movimento da outra). A percepção da causalidade não é uma lei intrínseca da natureza, mas uma construção psicológica que gera crenças. Assim, Hume considerou que o limite do conhecimento científico se dá por meio da sequência de eventos analisados na percepção experiencial.

As causas, tal como os efeitos, só podem ser objetos ou eventos observáveis. A causalidade não é uma lei objetiva da natureza, mas um princípio subjetivo baseado na repetição da experiência e do costume. É comum também, por alguns intérpretes, considerar teoria humeana da causalidade como uma teoria acerca dos métodos e dos limites da ciência: “Segundo Basson, seu objeto é a natureza da investigação científica: e trata-se de uma teoria da inferência científica.” (Monteiro, 2009, p. 26).

Sendo assim, os efeitos sempre resultam de suas causas semelhantes, porém, não há nenhuma porção da matéria que revele suas qualidades sensíveis ou que explique seus fundamentos para produzir uma ideia de um efeito. Em outras palavras, nenhum objeto contém, em sua aparência perceptível, a informação sobre o que pode se esperar no futuro. Como por exemplo: a solidez, a extensão e o movimento são qualidades completas em si mesmas, que não indicam outros eventos que possam resultar delas mesmas; mas de qualquer

modo, a imagem desse universo acompanha a ideia de que, continuamente, um objeto acompanha o outro em sequência.

INFERÊNCIA CAUSAL

Ao escrever o *Tratado*, Hume descreveu as faculdades mentais por meio de inferências causais para enunciar como os objetos e as investigações científicas são realizados. João Paulo Monteiro observa que filósofos como Randal e Popper, entre outros estudiosos da filosofia da ciência e da lógica, frequentemente caracterizam Hume como um pensador que buscou restringir a ciência apenas às causas observáveis. “As únicas proposições não formais a serem consideradas válidas são as que podem ser verificadas pela evidência dos sentidos” (Monteiro, 2009, p. 25). No entanto, embora Hume de fato destaque os limites da generalização científica baseada na observação — considerando que qualquer referência inobservável iria além desses limites e, portanto, jamais seria um objeto de investigação científica —, ele simultaneamente elabora a teoria sobre a inferência causal a partir das mesmas observações. “Se a teoria humeana da inferência causal fosse também sua teoria da ciência, sem dúvida essa interpretação seria indiscutível” (Monteiro, 2009, p. 26). Contudo, não parece ser que Hume faça o uso da inferência causal como seu modelo científico, tendo em vista que jamais podemos conjecturar, a partir de uma primeira aparição de um objeto, o seu efeito.

A teoria humeana da inferência causal está estritamente circunscrita pelos limites do observável. O debate da inferência causal em Hume, frequentemente denominado “problema de Hume”, constitui um eixo central da epistemologia moderna. Esse problema foi discutido desde Kant a Popper, e vários filósofos consideraram a questão da inferência como uma teoria da indução. Como observa Monteiro (2009, p. 27) “o próprio Hume, usa o termo ‘inferência’, e às vezes a expressão ‘inferência derivada da experiência’, sem nunca falar de ‘inferência indutiva’”. Embora Hume nunca tenha utilizado tal termo, é habitual qualificar sua teoria como o processo da inferência indutiva, pois ele refere-se ao processo de chegar a uma conclusão geral a partir das observações particulares. Segundo a leitura de Monteiro:

A concepção da teoria humeana da inferência causal como uma teoria do conhecimento científico alia-se geralmente a convicção de que, a sorte do saber humano se joga no interior da alternativa “dedução ou indução” (Monteiro, 2009, p. 28).

Em Hume, toda generalização indutiva fundamenta-se em inferências causais, pois o conhecimento empírico sempre envolve relações de causa e efeito. A teoria de Hume estabelece que todo o conhecimento está circunscrito a algum tipo de relação causal, as quais, por sua vez, encontram seus limites na experiência sensível. A concepção da teoria humeana da inferência causal como uma teoria do conhecimento científico alia-se, geralmente, à convicção expressa por Zabeeh (1973, p. 179): “Se o princípio de indução não pode ser sustentado pela razão dedutiva, a única outra espécie de razão para a qual podemos apelar é a indução”. Contudo, essa dependência da indução em relação à causalidade não revela uma conexão necessária na natureza, o que chama a atenção pelo fato de que, para Hume, a causalidade não passa de um *hábito* mental.

Hume faz uma distinção radical entre o conhecimento das verdades matemáticas e o conhecimento das causas dos fenômenos. Enquanto o conhecimento das verdades matemáticas é de natureza intuitiva e por dedução (demonstração e lógica), as verdades dos conhecimentos das causas dos fenômenos são descritas por ele em relação de causalidade com a disposição de *hábito*. Assim, o principal objetivo da teoria humeana é determinar como se estabelece a relação entre o *hábito* e a inferência causal. Hume comenta o seguinte no *Ensaio sobre o entendimento humano*:

Tendo constatado em muitos casos que duas espécies de objetos, o fogo e o calor, ou a neve e o frio, sempre aparecem conjugados, se uma vez mais o fogo ou a neve se apresentarem aos sentidos, a mente será levada pelo hábito a esperar calor ou frio e a acreditar que tal qualidade existe e se manifestará se nos aproximarmos mais de perto (Hume, 2004, p. 46).

Hume observa que quando um ser humano adquire a experiência de algo — e que tenha a ideia vivida em seu campo mental —, ele naturalmente infere a existência de um objeto pelo aparecimento de outro¹⁴. A repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar a mesma atitude no entendimento, isto é, se um homem vê ou imagina o fogo, consequentemente ele imaginará o calor que o acompanha. Assim, “o hábito permite a partir de uma relação causal, a inferência causal, a qual é para Hume uma operação que permite transpor os limites do observado” (Monteiro, 2009, p. 29). Monteiro observa o seguinte:

O raciocínio causal é o instrumento de que dispomos para conhecer a existência de um objeto (causa e efeito), apesar de inobservado. Basta que tenha sido observada a conjunção repetida de um objeto da mesma espécie com outro objeto ou evento, para que este último se ofereça à nossa observação (Monteiro, 2009, p. 29).

Hume define o termo “causa” como um objeto que repetidamente é anterior e contíguo a outro. As definições de causa para Hume são amplas, mas podemos descrevê-las nos seguintes termos: um objeto, seguido de outro, causa o efeito do outro. Vale ressaltar que: “se o objeto da primeira espécie, a causa, não for observável, simplesmente não há nenhuma inferência” (Monteiro, 2009, p. 31). Assim, Hume pretende esclarecer que não é a inferência que estabelece a existência, mas sim a observação de uma conexão que é verificada entre a causa e o efeito, que, em repetida conjunção, permite-nos fazer uma condição de inferência. Monteiro comenta o seguinte sobre esse tipo de afirmação:

Não é a inferência que estabelece a existência da espécie de objetos chamada “causa”, e sim a observação. A inferência permite tirar uma conclusão acerca de um inobservável, sim, mas este é apenas a conexão entre a causa e o efeito, não a própria causa (2009, p. 31).

¹⁴ Dada a repetição passada no hábito, e não por um processo do raciocínio que o obriga a tirar essa dedução.

A causalidade, enquanto princípio da associação de ideias, permite aos nossos sentidos que o conhecimento memorial seja reconhecido para com uma futura relação com os objetos na imaginação. Desse modo, “a causalidade suscita a ideia de que a ação ou a existência de um objeto é seguida ou precedida pela ação de outro” (Valadares, 2009, p. 258). Uma causa é sempre um objeto ou um evento observável, entretanto, podemos pensar que a inferência causal transcende a observação? De certo modo sim, mas apenas no limite dos eventos observáveis que oferecem as informações, e nunca sobre o inobservável. “A observabilidade é uma condição necessária para que uma causa possa ser qualificada como um termo utilizável numa inferência” (Monteiro, 2009 p. 32).

Assim, Hume pretende esclarecer no *Tratado* que toda causa é antes a “qualidade” de uma demonstração descrita em termos observacionais. Ela tem de ser uma qualidade perceptível aos sentidos, isto é, observável, e não uma circunstância inobservável. Muitos intérpretes de Hume consideraram sua teoria da causalidade como uma teoria acerca dos métodos e limites de uma investigação científica¹⁵. Hume não nega a utilidade de conceitos como a causalidade, mas sim que não temos acesso direto à sua “necessidade” metafísica. Assim, Hume parece exigir que a ciência se restrinja ao observável, mas sua própria teoria lida com princípios inobserváveis.

CONCLUSÃO

Na teoria de David Hume, a causalidade tem um papel relevante para descrever como as relações entre as ideias ocorrem. Por meio da observação, nosso filósofo descreve que a causa e o efeito são partes constituintes da causalidade por participarem diretamente na inferência entre as ideias. Devido

¹⁵ Como citado anteriormente, autores como Randal, Popper, Passmore e outros, enfatizam que Hume está convicto desta ideia por considerar inquestionável que toda inferência científica deve ser apenas possível se for feita por uma observação. Porém, Monteiro comenta que “para ser compatível com o observacionalismo, a ciência de Hume deveria se abster de qualquer referência a inobserváveis” (Monteiro, 2009, p. 34). O que é curioso devido ao fato de que Hume faz considerações acerca de princípios que não são observáveis (causalidade, semelhança e contiguidade).

ao hábito de uma ideia que constantemente observamos, podemos inferir uma relação entre ideias, seja o fogo acompanhado do calor, seja a neve acompanhada do frio; todas essas ideias se concretizam por meio da inferência de causalidade. Hume reconhece que embora a causa e o efeito sejam semelhantes, descobrir a causa primeira de todos esses objetos externos ainda é um segredo, e talvez continue sendo, já que descobrir a causa primeira foi e ainda continua sendo um grande mistério da filosofia. Hume comenta o seguinte nas *Investigações*:

Quando olhamos em torno de nós, na direção dos objetos externos, e consideramos a ação das causas, não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder ou conexão necessária (Hume, 2004, p. 74).

A ideia principal de Hume para a inferência causal é que apenas constatamos que um objeto segue o outro. A partir das nossas relações de inferências causais de ideias, que são as únicas que podem ir além de nossos sentidos e do que temos na memória, nós fazemos a associação entre as coisas. A investigação de Hume sobre o fundamento de nosso conhecimento para as questões de fato se inicia pela observação daquilo que a experiência nos fornece. Dessa forma, todas as nossas expectativas e previsões de acontecimentos se baseiam na ideia de que o que ocorreu no passado continuará a ocorrer no futuro.

REFERÊNCIAS

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 4. ed. Trad. Serafim da Silva Pontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento e sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

MONTEIRO, João. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009.

VALADARES, Alexandre. A Teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume. **Kriterion**, Belo Horizonte, v 50, n 119, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100013>.

ZABEEH, Farhang. **Hume, precursor of modern empiricism: an analysis of his opinions on meaning, metaphysics, logic and mathematics**. 2. ed. rev. The Hague: Nijhoff, 1973.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA NEUROBIOLOGIA E UMA ANÁLISE FISCALISTA REDUTIVISTA DA CONSCIÊNCIA

Bruno Ferreira Vianna

INTRODUÇÃO

O que é a consciência? A história em torno do estudo dessa questão é longa e ainda não obteve resultados satisfatórios. O grande problema é a tarefa conceitual, pois, até os dias atuais, não delimitamos adequadamente o que significa consciência. A questão ainda não foi resolvida devido à sua complexidade e variação hipotética, pois podemos investigá-la de várias maneiras, seja uma análise biológica e fisiológica das estruturas do cérebro, seja através de uma análise da mente enquanto fenômeno subjetivo. O fato é que cada modo de análise formula as perguntas através de seus métodos e, assim, obtém, de seus resultados, sínteses e antíteses para, posteriormente, viabilizar o conhecimento do que é a consciência.

Os estudos sobre a consciência ganharam mais notoriedade a partir do século XX, tendo em vista que novas pesquisas surgiram com o avanço e desenvolvimento da tecnologia e da medicina. Dessa forma, as novas pesquisas começaram a observar os estados mentais a partir de novas perspectivas, como a consciência “dos outros”. Através da medicina e da biologia, o ponto de partida foi o funcionamento mental da complexidade do corpo humano, especialmente do cérebro. Os cientistas dedicaram-se ao estudo de métodos capazes de captar informações no sistema nervoso, assim, segundo algumas pesquisas da neurociência, o sistema nervoso seria o responsável pelos estados mentais.

O objetivo das neurociências é a compreensão de como o fluxo de sinais elétricos através de circuitos neurais origina a mente — como percebemos, agimos, pensamos, aprendemos e lembramos. Embora ainda estejamos muitas décadas distantes de alcançar

tal nível de compreensão, os neurocientistas têm feito progressos significativos na obtenção de informação acerca dos mecanismos subjacentes ao comportamento, os sinais de saída que podem ser observados em relação ao sistema nervoso de seres humanos e outros organismos (Kandel, 2003, p. 15).

O que diferencia os seres humanos de outros animais? Nesse caso podemos supor que os animais não se importam com várias coisas que nós humanos nos importamos. Eles não se importam com filosofia, astronomia, arquitetura, dinheiro, valores morais, estudo etc. O ponto dessa questão é que o ser humano se distinguiria de outros animais pela inteligência, pelo pensamento e pelo exercício pleno da consciência de sua existência.

Os seres humanos vivem pelo prazer e fazem as maiores loucuras para receberem o envio de dopamina no cérebro. O que isso quer dizer? Quer dizer que os prazeres são físicos e a dopamina é a substância que faz parte do sistema que recompensa o animal pela execução ou conclusão de um trabalho benéfico para si. Da mesma forma, a aptidão mental traz prazer para os seres humanos, que são curiosos e vivem fazendo perguntas e procurando respostas. Isso é necessário porque a maioria dos animais precisa conhecer o ambiente e seus perigos, procurar alimentos e reconhecer seus predadores. Isso quer dizer que quanto mais os animais conhecem o mundo, mais eles ficam espertos. Assim, os seres humanos, enquanto animais, sentem prazer quando exercem atividades conscientes, pensantes e calculáveis, que os diferenciam na natureza.

Os bebês também são curiosos desde o nascimento. Se lhes agitarmos um chocalho, mostram-se interessados. Cada estímulo novo lhes atrai a atenção. Crescem com o contínuo desejo de saber das coisas, movidos pelo impulso da novidade. Municiados pelas descobertas, desenvolvem cada vez mais habilidades. Quando crescem, passam a gostar de viajar, de conhecer lugares e costumes. Querem saber das notícias, das pessoas, adoram fofocar. Interessam-se sobre o funciona-

mento de tudo e aprendem a fazer perguntas, cada vez mais complexas (Fiuza, 2011, p. 27).

O ser humano é capaz de utilizar a técnica para satisfazer seus prazeres, esse é o nosso diferencial dos animais. Nossos ancestrais inventaram o machado, a lança, dominaram o fogo, domesticaram animais, plantaram sementes e criaram a língua a fim das vantagens que receberiam nessas ações. Passaram a questionar mais e mais, escreveram a história da humanidade e se perguntaram coisas que não sabiam, assim sua atividade pensante evoluiu para dúvidas complexas: quem sou eu? O que é o universo? O que é a vida?

O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA

O termo “consciência” possui vários significados que estão ligados à mente. A definição mais geral diz que a consciência é uma intuição mais ou menos clara que o sujeito tem sobre seus estados e seus atos; um ato individual de dar atenção aos seus próprios sentimentos e percepções. Em suma, podemos dizer que o conceito de consciência se faz a partir da demonstração do sujeito que está vivenciando e experimentando o mundo, seja quando ele está sonhando e imaginando, seja quando ele está acordado.

Entretanto, como definiríamos a intuição da consciência por palavras e demonstrações claras? Mesmo que o termo seja vasto, para que delimitássemos exatamente o que é a consciência, falharíamos em buscar uma resposta totalmente certa. Assim, este texto leva em consideração algumas visões filosóficas acerca da questão, admitindo uma visão fisicalista reducionista para o problema da consciência. Contudo, denotaremos que o conceito é complexo para se definir através de meras classificações.

O alto grau de dinamismo da pesquisa em Filosofia da Mente talvez tenha decretado mais ainda a tarefa de uma concepção para o conceito de consciência. A análise sobre os sistemas integrados da noção fisicalista, que registra a possibilidade das manifestações cerebrais enquanto fenômenos passíveis de investigações pela ciência, demonstra um

dos métodos seguidos por filósofos analíticos. Em suma, a análise do termo a partir do estudo fisiológico e anatômico adiciona ao conceito de consciência enquanto fenômeno do cérebro uma interpretação enquanto *intencionalidade*. *Intencionalidade* com dois objetos antagônicos, a saber, (a) corroborar ou (b) refutar, tal como definida por Brentano, é a *marca do mental* (Brito, 2023. p. 19).

Colocando o conceito em dúvida podemos nos questionar se o sistema da consciência é uma visão monista ou dualista. Neste capítulo do livro, não discorreremos assiduamente sobre a noção dualista da consciência, pois daremos mais ênfase ao ponto de vista monista e redutivista da concepção biológica da formação da consciência. Entretanto, cabe a nós pensar que a noção dualista trouxe um questionamento interessante para que as outras teorias ganhassem mais força, como por exemplo a dúvida de Descartes: mente e corpo estão separados? Uma questão que aparentemente parece ser simples, mas carrega complexidade.

Em sua teoria, Descartes afirmava que a mente e o corpo eram duas substâncias distintas e separadas. As duas seriam dotadas de propriedades totalmente diferentes. O dualismo foi importante devido ao questionamento alternativo de como a mente e o corpo estão relacionados, porém, de acordo com o modo abstrato de sua teoria, que não possuía provas empíricas, a sua concepção perdeu credibilidade na ciência. Assim, o método dualista tem um importante papel para o ceticismo em torno dessa questão.

Como visto acima, a noção dualista postula dois tipos de substância ou classes de propriedades diferentes, e a noção materialista, a qual explicitaremos neste texto, postula um tipo de matéria física a uma classe de propriedades físicas. O materialismo científico é uma corrente filosófica que surge na metade do século XIX na Alemanha e consolida o crescimento das ciências naturais, assumindo uma postura distinta do dualismo. A mudança da ciência acontece deixando os princípios axiomáticos para uma concepção experimental e, desse modo, as especulações não são mais valori-

zadas na doutrina científica e a perspectiva filosófica empírica altera a visão e o conhecimento do mundo.

Adotada a nova concepção de ciência, enquanto ciência experimental, a implementação coincide diretamente com implicações no campo de estudo do pensamento, e por assim dizer, a consciência. A consciência não é mais vista como algo fora do corpo humano, mas sim como parte relacionada do corpo. Dessa forma, o pensamento é, então, designado pelos materialistas como uma função do cérebro que utiliza da matéria e dos impulsos elétricos para seu funcionamento.

Em linhas gerais, o pensamento para o típico materialista vulgar deve ser entendido em sua relação com o cérebro, e não como algo etéreo, em si [...] Tratar o pensamento como uma substância espelha o feitiço das palavras que vitimou os filósofos; eles tomaram palavras por coisas reais, perdendo de vista seu caráter de pura convenção (Nasser, 2011, p. 41).

Desse modo, a linha de raciocínio que seguiremos neste texto está baseada no materialismo científico, pois esse estudo depende da visão empírica e material para consequentemente afirmar como as coisas funcionam. Se buscarmos como a consciência surgiu e o que a faz ser o que é, não poderemos, consequentemente, depender de meras classificações de palavras, deveremos, portanto, analisar o ponto de vista biológico e fisiológico que forma as estruturas da consciência. Contudo, conclui-se a importância do questionamento de Descartes para a “criação” do materialismo trazido por sua visão mecanicista, colocando o cérebro e a glândula pineal como conjunto do pensamento, para que, posteriormente, a concepção do materialismo científico definisse o pensamento como resíduo material do cérebro.

NEUROBIOLOGIA

A neurobiologia é um campo científico que se propõe a estudar o funcionamento do cérebro humano. Entende-se por esse estudo a análise do funcionamento e da organização que é desencadeada pelas células do sistema nervoso, que dentro de seus circuitos funcionais, processam as informações do

comportamento humano. A neurobiologia é um área que reúne as disciplinas biológicas que estudam o sistema nervoso, como anatomia, fisiologia e evolução. As propriedades básicas desse estudo estão baseadas em uma regulação das correntes elétricas, plasticidade sináptica¹⁶, neurotransmissão¹⁷, neurogênese¹⁸, sinaptogênese¹⁹ e canais iônicos²⁰.

Cada uma dessas atividades é estudada pelos neurobiólogos em seus respectivos campos de atuação. A neurobiologia não deve ser confundida com as neurociências, pois ela é parte de um apanhado de áreas do conhecimento que se referem à especialidade biológica do sistema nervoso, enquanto que a neurociência é uma ciência interdisciplinar que colabora com vários campos de conhecimento, como por exemplo psicologia, linguística, ciência da computação etc.

O estudo do sistema nervoso e suas funções é complexo e fascinante, aos meus olhos. Seu assunto intrigante me faz questionar como a neurobiologia pode produzir os estados conscientes. Então, como isso é formado?

O primeiro passo é pensar que o sistema nervoso é anatomicamente dividido em Sistema Nervoso Central (SNC), formado pelo encéfalo e pela medula espinhal, e Sistema Nervoso Periférico (SNP), formado pelos nervos e gânglios nervosos. O Sistema Nervoso Central é responsável por receber e processar informações, enquanto que o Sistema Nervoso Periférico é responsável pelas partes do sistema nervoso que estão fora do sistema nervoso central, dessa forma, ele inclui os nervos que conectam a cabeça, a face, os olhos, o nariz, os músculos e os ouvidos ao cérebro.

¹⁶ A plasticidade sináptica é a capacidade do sistema nervoso se adaptar a estímulos.

¹⁷ A neurotransmissão é o fenômeno em que os neurotransmissores produzem as substâncias químicas para passar informação a outro neurônio.

¹⁸ A neurogênese é o processo de formação de novos neurônios a partir de células-tronco.

¹⁹ A sinaptogênese é o processo de formação das sinapses, isto é, as ligações entre os neurônios.

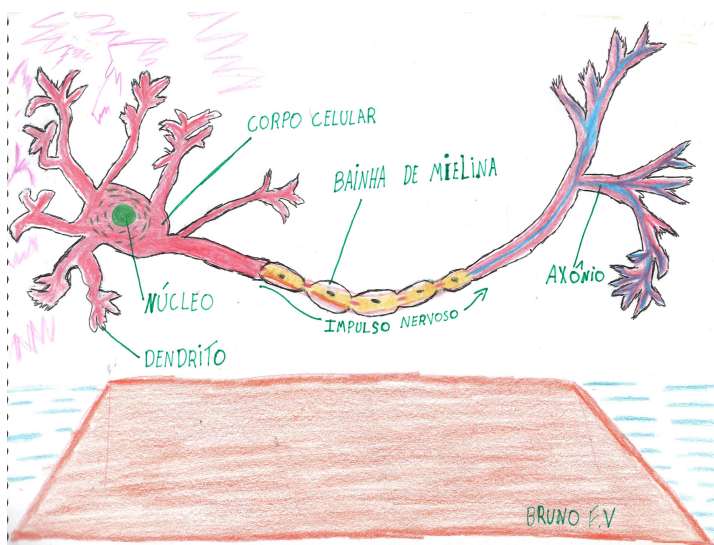
²⁰ Os canais iônicos são proteínas que formam poros na membrana celular para que ocorra a passagem de íons entre o meio extracelular e intracelular.

A biologia do sistema nervoso, central e periférico, é complexa e dinâmica. Os nervos no cérebro enviam mensagens que descem até a medula espinhal e, em seguida, outros nervos na medula espinhal transmitem essas mensagens para o corpo. Os nervos são como fios de sinais. Contudo, o sistema nervoso possui vários tipos de células, cada uma desempenhando um papel diferente: as células nervosas são as unidades sinalizadoras do sistema nervoso (neurônios) fazem a movimentação da informação, e as células da glia são responsáveis pelo suporte e defesa das células nervosas. Assim, cada célula nervosa é parte de um circuito que tem uma ou mais funções comportamentais específicas.

Um neurônio tem quatro regiões morfológicas: (1) o corpo celular, (2) os dendritos, (3) o axônio e (4) os terminais pré-sinápticos. Cada uma dessas regiões tem um papel importante na geração de sinais e na comunicação das células nervosas.

O corpo celular é o centro metabólico da célula. Nele encontramos o núcleo que possui os genes da célula. O corpo celular origina os dendritos que se ramificam como galhos de uma árvore e são as principais formas para a recepção de sinais de outras células nervosas. O axônio carrega sinais a outros neurônios e pode transportar sinais elétricos por longas distâncias, de 0,1 mm a 2 m. Esses sinais elétricos são chamados de potenciais de ação, e são iniciados em uma zona especializada chamada de “zona de gatilho”, próxima à origem do axônio chamada de segmento inicial, assim como se confere na imagem a seguir.

Os potenciais de ação são os sinais pelos quais o encéfalo recebe, analisa e transmite a informação. Esses sinais são altamente estereotipados em todo o sistema nervoso, mesmo que iniciados por uma grande variedade de eventos ambientais que nos atingem – da luz ao contato mecânico, de odores a ondas de pressão. Os sinais que transmitem informações sobre visão são idênticos aos que carregam informações sobre odores. Eis um princípio básico da função cerebral: a informação transmitida por um potencial de ação é determinada não pela forma do sinal, mas pela via trafegada pelo sinal no encéfalo (Kandel, 2003, p. 20).



O modo de funcionamento de um neurônio é semelhante ao de outros neurônios. O neurônio transmite estímulos aos outros neurônios. Entretanto, o neurônio pode ter funções diferentes dependendo do circuito a que ele pertence, assim, a organização dos grupos de neurônios tem uma função semelhante. Como dito acima, o sistema nervoso é uma conexão de circuitos que influencia outras células e vice-versa. Estes circuitos recebem as informações dos neurônios e repassam aos neurônios semelhantes, sempre transmitindo estímulos e informações. “Considerando-se que o ambiente modela a função das respostas de um organismo, a interação organismo-ambiente também diferencia e molda circuitos e redes neurais” (Cerutti, 2001. p. 188).

Mas por que todas essas informações sobre as estruturas neuronais? Primeiramente, ao se pensar como essas estruturas funcionam poderemos ter uma maior noção de como os sinais elétricos estão chegando até o cérebro para transmitir as informações e, conseqüentemente, “criar” a mente. E aqui o questionamento continua: de algum modo a consciência parece fazer parte de todo esse processo, mas como o procedimento biológico origina o psíquico?

Temos no corpo humano cerca de 86 bilhões de neurônios e suas estruturas geralmente são a mesma da imagem acima. O córtex cerebral é a camada externa de substâncias cinzentas dos hemisférios cerebrais, ela possui cerca de 2 a 4 mm de espessura e nessa camada há muitos corpos de neurônios, aproximadamente 16 bilhões. Os neurônios têm funções de recepção, integração e transmissão de informações a outros neurônios por meio de sinalizações elétricas e químicas (sinapses), as quais podem ser medidas por neurotransmissores. Assim, todas as informações (externas e internas) são recebidas no cérebro pelos neurônios que se organizam em sistemas sensoriais e motores.

A conexão entre os neurônios ocorre nas sinapses, espaços microscópicos especialíssimos. A transmissão do estímulo se faz pela liberação de substâncias neste espaço, os chamados neurotransmissores. Eles são os agentes químicos do cérebro, fundamentais no estudo de qualquer função nervosa. São liberados na sinapse e vão se unir a receptores na membrana do neurônio seguinte, causando a despolarização do mesmo e a continuação do processo (Fiuza, 2011, p. 99).

Os sistemas sensoriais capturam estímulos e os transformam em impulsos elétricos. Os sistemas motores têm como função o movimento de músculos. Quando uma doença afeta os neurônios, ela pode alterar a anatomia do cérebro e acarretar em disfunções nas atividades dos neurônios. Isso pode resultar em sintomas físicos, psíquicos e alterações no comportamento do indivíduo. Então, se uma pessoa tem um problema que afeta o sistema nervoso central, consequentemente os neurônios serão afetados, levando a distúrbios que podem alterar o sistema funcional dos mesmos e os níveis de consciência, assim como se avalia na Escala de Glasgow.

Se partirmos da premissa que o córtex cerebral é responsável pelas funções da consciência, raciocínio lógico e abstrato, estaríamos investigando a consciência a partir de teses fisicalistas reducionistas, atribuindo as atividades cerebrais e as propriedades das coisas biológicas/físicas à sua natureza física. Se a consciência, as emoções e o comporta-

mento (atividades cognitivas) estão atribuídos à atividade cerebral por células nervosas, todas as atividades da mente e da consciência dependem necessariamente dos estímulos elétricos e químicos que existem no cérebro.

A tese do fisicalismo reducionista é a tese que afirma que o mundo físico (fatos físicos) é o único mundo que existe e é, portanto, o mundo real. Se pensarmos nessa tese do mundo dotado de propriedades físicas que fundamentalmente realiza as coisas por tais propriedades físicas, o que teríamos como a verdade para a investigação da consciência seria o modo como os neurônios e os circuitos interagem para que as informações sejam passadas adiante. Assim, a dúvida parece ser a seguinte: se o córtex cerebral é responsável pelas funções da consciência e do pensamento de um modo geral, a consciência seria uma propriedade fundamentalmente física do cérebro?

CONCLUSÃO

Já discorremos sobre algumas informações da base anatômica e da base fisiológica do cérebro e de seu sistema nervoso. Mas o problema da consciência ainda continuou da mesma maneira: o que é este fenômeno classificado como consciência? Ele pode ser descrito como uma função física, biológica e química da atuação dos neurônios?

Mesmo descrevendo a funcionalidade dos circuitos e das células para que se ative a experiência da consciência, ainda não sabemos o que originou esse estado mental. A dúvida ainda continua e acredito que o principal problema para localizarmos onde está a consciência é o fato de que esse fenômeno é muito complexo para afirmarmos algo apenas a partir de uma única qualificação. A reunião dos fundamentos e das noções sobre a consciência deve ser investigada a partir de uma interdisciplinaridade dos estudos sobre suas respectivas áreas, para que, assim, a compreensão da relação complexa da consciência se forme através de várias concepções científicas.

Uma ideia interessante é aproveitar da neurociência cognitiva que utiliza de neuroimagens funcionais como ferramentas para os estudos técnicos. As imagens do cérebro são obtidas através de uma atividade solicitada pelo neurocientis-

ta, em que o estudioso da área pede para que o paciente ouça músicas, veja fotografias, ou até que pense em algo que lhe desperte uma lembrança. O intuito é que, a partir das imagens, o neurocientista possa perceber quais áreas do cérebro estão sendo trabalhadas a partir das informações recebidas pela percepção do indivíduo. Com essa atividade, o neurocientista pode analisar a estrutura do sistema nervoso e diagnosticar doenças intracranianas ou metabólicas. Assim, o estudo das imagens do cérebro permite aos neurocientistas a visualização do processamento de informações do cérebro a fim de que se possa analisar problemas nos circuitos que afetariam o funcionamento cognitivo e psíquico do paciente.

Quando pensamos sobre os conceitos fundamentais da biologia, a teoria de Charles Darwin (1859) no livro *Origem das espécies* se mostra interessante por ser uma análise da evolução das espécies, segundo a qual pode haver mudanças nas características de uma população a partir de variações ocorridas durante a vida. Segundo ele, as espécies competem pela sobrevivência, que por sua vez incorporam variações naturais favoráveis que são repassadas de maneira hereditária. Assim, a luta pela existência se relaciona com a seleção natural. Contudo, gostaria de trazer um questionamento para a conclusão desse texto: seria a consciência uma causa da evolução do ser humano?

Por fim, me pergunto e questiono ao leitor se foi a consciência que deu aos seres humanos a capacidade de processamento das informações e aprimoração de suas ideias, ou se a propriedade qualitativa dos estímulos biológicos provocou o surgimento da consciência como uma resposta aos mecanismos preexistentes na capacidade do ser humano que associa e amplia sua cognição a partir da experiência com o ambiente.

A consciência seria formada por células? Como circuitos podem se tornar complexos a ponto de processar sensações, memórias e formar a consciência? Como este fenômeno pode se manifestar de maneira unificada? Seria a plasticidade neural responsável pelas conexões da formação da consciência? Como se dá a relação do físico para a formação do psíquico?

Somos a própria experiência da consciência. A consciência de um indivíduo que é a experiência de uma outra consciência sendo manifestada.

REFERÊNCIAS

- BRITO, Evandro. Jaegwon Kim e a herança brentaniana da filosofia analítica da mente: considerações sobre o representalismo. **Perspectiva Filosófica**, vol. 50, n.3, 2023.
- CARDOSO, Thiago Rezende de Deus; ALMADA, Leonardo Ferreira. O que é consciência? Uma análise a partir da perspectiva de Searle. **Kínesis**. Revista de Estudos dos Pós- Graduandos em Filosofia, Marília, v. 5 (10), dez. 2019.
- CERUTTI, Suzete Maria. Plasticidade Neural: Relações com o Comportamento e Abordagens Experimentais. **Psic: Teor. E Pesq**, Brasília, Mai-Ago, v.17, n. 2, p. 187-194. 2001.
- FIUZA, Ronald Moura. **A Consciência**: uma viagem pelo cérebro. Editora Di Livros, 2011.
- KANDEL, E.R.; SCHWARTZ, J.H.; JESSELL, T.M. **Princípios de Neurociência**. Editora Manole, 2003.
- MATTOS, Marselle Soares S. Klem de; SILVA, Gabriel Pereira da; GAMA, Renato Faria da. O problema da consciência: por onde começar o Estudo? **Rev. bras. educ. med.** 43 (1). Jan-Mar 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-52712015v43n1RB20180165>
- MAZZONI, Julio César Martins. Fisicalismo e o problema mente-cérebro: uma questão de definição. **Sofia**, Espírito Santo, Brasil, v. 8, n. 1, p. 146–170, 2019. DOI: 10.47456/sofia.v8i1.23781.
- NASSER, Eduardo. O materialismo e o destino da filosofia no século XIX. **Dissertatio**, UFPel, Rio Grande do Sul v. 41, p. 31-46, 2015. DOI: 10.15210/dissertatio.v41i0.
- ZILIO, Diego. Fisicalismo na filosofia da mente: definição, estratégias e problemas. **Ciênc. Cogn.**, Rio de Janeiro , v. 15, n. 1, p. 217-240, abr. 2010 .

QUEM SOMOS

BRUNO FERREIRA VIANNA

Discente de graduação em Filosofia (Bacharelado), iniciou seus estudos em 2021 na Universidade Federal de São João del Rei, e, no ano seguinte, entrou para o Programa de Educação Tutorial (PET) do curso de Filosofia para conseguir criar novas atividades que propagassem o pensamento filosófico. Atualmente, tem uma Iniciação Científica sobre o Conceito da Atenção nas Faculdades da Mente de David Hume e faz parte do grupo de estudos sobre consciência (MIOLO) da UFSJ. Desenvolve suas pesquisas principalmente nas áreas de consciência, metafísica e linguagem.

Contato: brunovianna@ymail.com

GUSTAVO LEAL-TOLEDO

Professor titular do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei e tutor do PET. Suas áreas de publicação são, principalmente, Filosofia da Mente, Filosofia da Biologia, Filosofia da Ciência, Epistemologia Analítica da Religião e Ceticismo Antigo.

Contato: lealtoledo@ufsj.edu.br

LUCAS RESENDE PUIATI DA COSTA

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia/UFSJ) e do Grupo de Estudos Nietzsche, Nihilismo e Cultura UFSJ (GENNIILUFSJ). Atualmente realiza pesquisa acerca de Filosofia Contemporânea.

Contato: Puiatemua@gmail.com

MATEUS MALTA CARDOSO SIMÕES

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei/UFSJ. Membro do Programa de Educação tutorial (PET) do curso de Filosofia. Possui interesse em Filosofia Analítica tendo feito uma Iniciação Científica na área no ano de 2025.

Contato: mateusmalta2012@aluno.ufsj.edu.br

PEDRO AUGUSTO DE SOUZA

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei, membro voluntário do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia/UFSJ) e do Grupo de Estudos de Guerra e Paz (GEPEPA), direcionado para o estudo e análise da Filosofia Política no campo do Direito Internacional. Ademais, participa do Programa Interno de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/FAPEMIG/UFSJ), desenvolvendo uma pesquisa acerca do Direito Internacional em John Rawls e é ex-membro do Programa Interno de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID/UFSJ).

Contato: pedrosouza111104@gmail.com

RAISSA RANGEL DE PAIVA

Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia/UFSJ) e do Grupo de Pesquisa e Estudos em Ética e Ética Aplicada (G-ethos). Além disso, integra o Grupo de Pesquisa e Extensão Hipátia (PET Filosofia/UFSJ), uma iniciativa articulada à Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, voltada à promoção do ingresso e da permanência de mulheres na pesquisa em Filosofia. Desenvolve pesquisa no campo da Filosofia Contemporânea, especialmente a partir de Michel Foucault.

Contato: rrangelpaiva@gmail.com

REGINALDO BASTOS DOS SANTOS

Doutorando em Artes Cênicas pela Universidade Federal de São João del Rei/UFSJ (2025). Graduando em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de São João del Rei/UFSJ (2025). Mestre em Artes Cênicas pela Universidade Federal de São João del Rei/UFSJ (2020). Graduado em Teatro Bacharel (2014) e Teatro Licenciatura (2017) pela Universidade de São João del Rei/UFSJ.

Contato: registeatral@hotmail.com

TAMARA TAINAH LOPES E SILVA

Possui formação em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e, atualmente, é mestranda no Pro-

grama de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da mesma instituição, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, na qual desenvolve investigação centrada no pensamento político de Hannah Arendt. Integra o Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia/UFSJ) e o Grupo de Pesquisa e Estudos em Claude Lefort, Hannah Arendt e Norberto Bobbio (GE-PLEHANB), voltado a investigações no campo da Filosofia Política Contemporânea. Além disso, participa do Grupo de Pesquisa e Extensão Hipátia (PET Filosofia/UFSJ), iniciativa vinculada à Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, que tem como objetivo promover a inserção e a permanência de mulheres na pesquisa em Filosofia.

Contato: tamaralopestls@gmail.com

1ª Edição - maio de 2026
Impresso pela gráfica Metabrasil para a Editora Aiub



Resultado de um processo coletivo de pesquisa e formação, este livro apresenta textos produzidos no âmbito do PET-Filosofia. Reunindo investigações que atravessam diferentes campos – da teoria do conhecimento à filosofia política, passando pela estética e pela análise da experiência contemporânea –, a obra evidencia a vitalidade da produção discente. Ao articular rigor conceitual e abertura a múltiplos objetos, o conjunto afirma o programa como espaço privilegiado de elaboração crítica, reflexão filosófica e construção de pensamento situado.