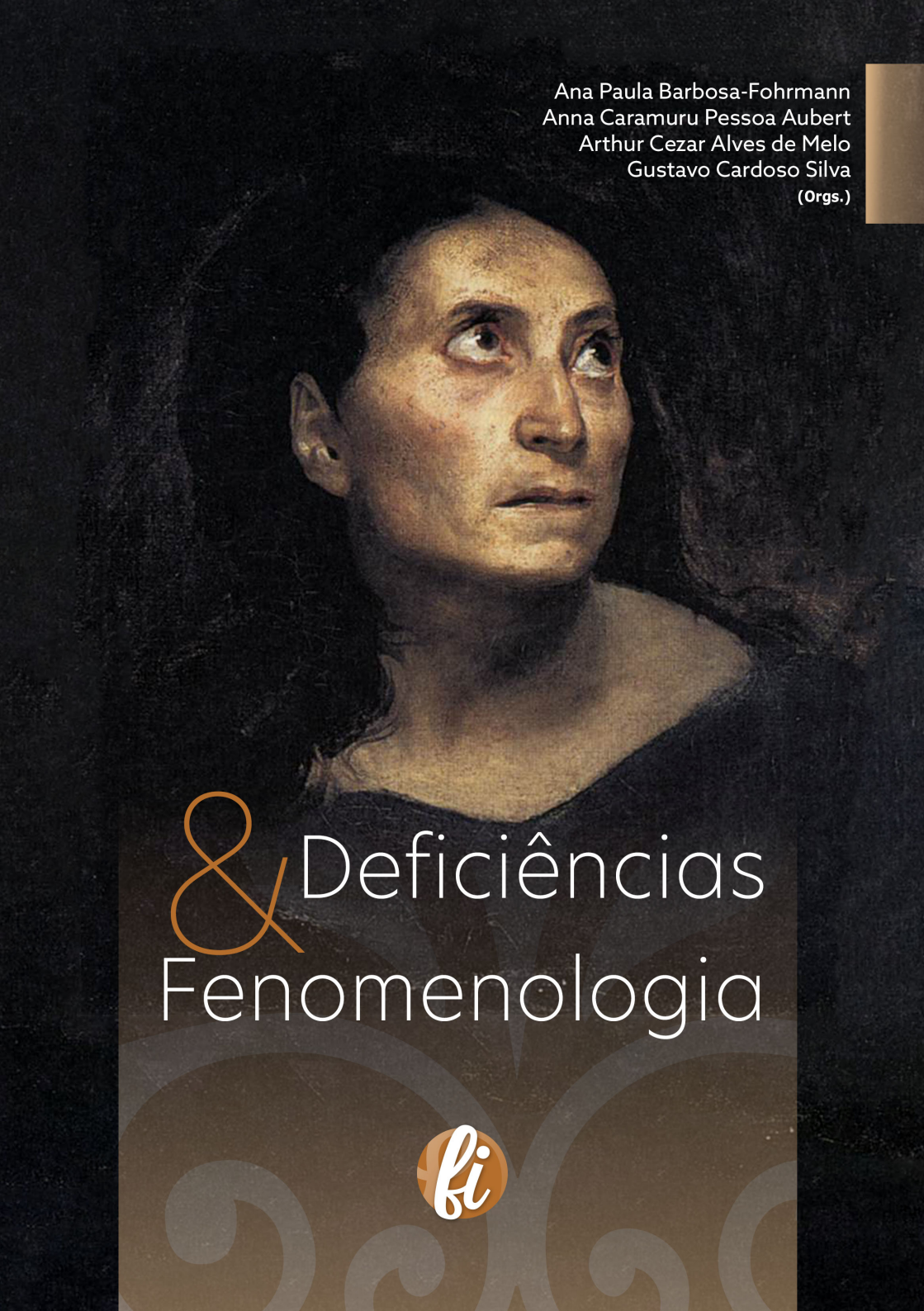


Ana Paula Barbosa-Fohrmann
Anna Caramuru Pessoa Aubert
Arthur Cezar Alves de Melo
Gustavo Cardoso Silva
(Orgs.)

A classical-style portrait of a woman with dark, curly hair, looking upwards and to the right. The background is dark and textured.

& Deficiências Fenomenologia





O Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) é um grupo interdisciplinar. Sediado no âmbito da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ, o objetivo do grupo nunca foi hipotecar um saber pronto e engessado dentro da dogmática jurídica. O NTDH sempre buscou, durante sua existência, ir além das respostas singelas que nos são entregues para a solução de problemas que, frequentemente, tocam as vivências e narrativas de grupos historicamente postos fora da performance ativa que se constrói dentro dos debates jurídicos, políticos e sociais acerca de suas próprias constituições enquanto membros efetivos da sociedade. Neste sentido, os encontros organizados sob a forma de mesas-redondas objetivaram promover um lugar de discussão profícua sobre estes problemas tão caros aos pesquisadores do grupo. Pensando no intercâmbio entre pesquisadores com trajetórias similares dentro destes problemas de pesquisa, permutamos diálogos acadêmicos que foram não apenas gratificantes para os participantes, mas para a comunidade acadêmica de um modo geral, pois o que aqui se apresenta, nesta coletânea “Deficiências e Fenomenologia”, é fruto de ricas discussões e debates nascidos dentro destes eventos.



DEFICIÊNCIAS E FENOMENOLOGIA

DEFICIÊNCIAS E FENOMENOLOGIA

Organizadores

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Pessoa Aubert

Arthur Cezar Alves de Melo

Gustavo Cardoso Silva



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Imagem de Capa: Eugène Delacroix - "Tête de vieille Femme"



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru Pessoa; MELO, Arthur Cezar Alves de; SILVA, Gustavo Cardoso (Orgs.)

Deficiências e Fenomenologia [recurso eletrônico] / Ana Paula Barbosa-Fohrmann; Anna Caramuru Pessoa Aubert; Arthur Cezar Alves de Melo; Gustavo Cardoso Silva (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

235 p.

ISBN: 978-65-5917-588-8

DOI: 10.22350/9786559175888

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Deficiência; 2. Fenomenologia; 3. Direito; 4. Saúde mental; 5. Filosofia; I. Título.

CDD: 150

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia 150

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

9

Ana Paula Barbosa-Fohrmann
Anna Caramuru Pessoa Aubert
Arthur Cezar Alves de Melo
Gustavo Cardoso Silva

1

13

ALZHEIMER PRECOCE E MOTRICIDADE INTENCIONAL NA FENOMENOLOGIA: FRAGMENTOS DE UMA NARRATIVA

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

2

42

DEFICIÊNCIAS PSICOSSOCIAIS: UMA ABORDAGEM CRÍTICA AO MODELO MÉDICO-PSIQUIÁTRICO

Sandra Caponi
Javier Ladrón de Guevara

3

72

A CONSCIÊNCIA PERCEPTIVA E O PRELÚDIO À PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM SARTRE

Helton Lucas Romualdo

4

99

LEI DO STALKING: PARANOIA GENERALIZADA?

Teresa da Costa

5

125

DO ECOFEMINISMO À ECOFENOMENOLOGIA: UMA DISCUSSÃO SOBRE A EUTANÁSIA DE ANIMAIS NÃO HUMANOS A PARTIR DO CUIDADO E DA COMUNICAÇÃO INTERESPÉCIES

Anna Caramuru Pessoa Aubert

6

161

NOTAS SOBRE A FUNÇÃO SIMBÓLICA SEGUNDO MAURICE MERLEAU-PONTY

Leandro Neves Cardim

7

193

CONSCIÊNCIA INTENCIONAL EM KIERKEGAARD: O SIGNIFICADO DA ANGÚSTIA

Renato José de Moraes

8

211

SOFRIMENTO PSÍQUICO E VULNERABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19

Anna Caramuru Pessoa Aubert

Carina Martin de Aguiar

Gustavo Cardoso Silva

APRESENTAÇÃO

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Pessoa Aubert

Arthur Cezar Alves de Melo

Gustavo Cardoso Silva

O Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) é um grupo interdisciplinar. Sediado no âmbito da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ, o objetivo do grupo nunca foi hipotecar um saber pronto e engessado dentro da dogmática jurídica. O NTDH sempre buscou, durante sua existência, ir além das respostas singelas que nos são entregues para a solução de problemas que, frequentemente, tocam as vivências e narrativas de grupos historicamente postos fora da performance ativa que se constrói dentro dos debates jurídicos, políticos e sociais acerca de suas próprias constituições enquanto membros efetivos da sociedade.

Neste sentido, os encontros organizados sob a forma de mesas-redondas objetivaram promover um lugar de discussão profícua sobre estes problemas tão caros aos pesquisadores do grupo. Pensando no intercâmbio entre pesquisadores com trajetórias similares dentro destes problemas de pesquisa, permutamos diálogos acadêmicos que foram não apenas gratificantes para os participantes, mas para a comunidade acadêmica de um modo geral, pois o que aqui se apresenta, nesta coletânea “Deficiências e Fenomenologia”, é fruto de ricas discussões e debates nascidos dentro destes eventos.

Na 1ª Mesa-Redonda promovida pelo NTDH/UFRJ, intitulada “Deficiências Cognitivas, Psicossociais, Corpo e Fenomenologia”, Sandra

Caponi palestrou sobre “O uso de Antipsicóticos na Infância e a Deficiência Psicossocial”; Terezinha Petrucia de Nóbrega, em seguida, falou sobre “A Narrativa do Corpo Próprio em Merleau-Ponty”; por fim, a palestra “A Demência de tipo Alzheimer na Perspectiva Fenomenológica” foi ministrada por Ana Paula Barbosa-Fohrmann.

Na 2ª Mesa-Redonda, intitulada “Deficiências, Psicanálise e Fenomenologia”, Helton Lucas Romualdo apresentou “Notas sobre Corpo, imaginação e a psicologia fenomenológica da imagem de Jean-Paul Sartre”; Teresa Sant’Anna da Costa tratou da “Tipificação do stalking: paranoia generalizada?” e, no encerramento, tivemos Pedro Brocco fazendo “Algumas considerações sobre a ética da psicanálise”.

Em nossa 3ª Mesa-Redonda, intitulada “Deficiências, Inclusão e Fenomenologia”, Anna Caramuru Aubert tratou dos animais não humanos na fenomenologia a partir dos estudos de Jakob von Uexküll; Arthur Cezar de Melo apresentou sua pesquisa sobre o lugar estratégico ocupado pela deficiência no projeto ético de Alasdair MacIntyre; Leandro Neves Cardim trabalhou com o corpo e o simbólico na obra de Maurice Merleau-Ponty; e Renato José de Moraes tratou da angústia no pensamento de Søren Kierkegaard.

Das falas e debates ocorridos em tais mesas-redondas, nasceu a presente coletânea.

No capítulo “Alzheimer Precoce e Motricidade Intencional na Fenomenologia: Fragmentos de uma Narrativa”, Barbosa-Fohrmann versa sobre como o Alzheimer pode ser compreendido a partir da Fenomenologia, sobretudo a partir do enfoque de Merleau-Ponty. Conceitos como consciência intencional, motricidade e corpo vivo, basilares para o autor, são retomados, neste artigo, para tratar das memórias de Chris Graham em seu diário de viagem.

A seguir, Caponi e Javier Ladrón, em texto intitulado “Deficiências Psicossociais: Uma Abordagem Crítica ao Modelo Médico-Psiquiátrico”, buscam explicar as relações entre psicofármacos, direitos humanos e o modo como os usuários destes medicamentos são inseridos na sociedade. Os autores almejam compreender o que pode ser melhorado para que se possa cumprir as exigências estabelecidas em pactos internacionais sobre saúde mental.

Romualdo, no capítulo “A consciência perceptiva e o prelúdio à psicologia fenomenológica em Sartre”, propõe-se a investigar a concepção de percepção pensada por Jean-Paul Sartre. Em seu empreendimento, Romualdo dedica-se a analisar críticas de Sartre endereçadas a David Hume, a expor elementos da filosofia de Edmund Husserl integrados ao pensamento sartreano e a refletir, à luz de Sartre, sobre a percepção e a consciência perceptiva.

No capítulo “Lei do Stalking: paranoia generalizada?”, Costa, inspirada pelo atendimento clínico psicanalítico de falantes para os quais questões relativas a práticas de *stalking* se colocam, questiona, diante da promulgação da lei de *stalking*, como interpretar as práticas de perseguição ou assédio insistentes a partir de uma interlocução entre a Psicanálise e o Direito, procurando situar a prática em um tempo e lugar determinados.

No capítulo “Do ecofeminismo à ecofenomenologia: Uma discussão sobre a eutanásia de animais não humanos a partir do cuidado e da comunicação interespécies”, Aubert, com base no ecofeminismo e na ecofenomenologia, reflete a respeito da eutanásia em animais não humanos. A autora, executando sua pesquisa, apresenta a crítica ecofeminista às teorias animalistas tradicionais e a abordagem ecofenomenológica, analisa narrativas de animais não humanos, e expõe as

legislações pertinentes à temática explorada, ressaltando a forma adequada de interpretá-las.

Por sua vez, Neves, no capítulo “Notas sobre a função simbólica segundo Maurice Merleau-Ponty”, debruça-se sobre a obra Merleau-Ponty refletindo, dentre outros temas, sobre as distinções entre homem e animal; sobre os comportamentos tidos como normais e aqueles considerados patológicos; sobre a relação entre a ordem vital e o simbólico; e sobre a relação entre o indivíduo e a instituição da linguagem.

No capítulo “Consciência intencional em Kierkegaard: o Significado da Angústia”, Moraes trabalha com a obra de Kierkegaard, limitando sua análise a dois temas que Moraes reputa centrais ao pensamento do filósofo: a angústia, que advém do reconhecimento da própria liberdade e da responsabilidade que acompanha tal reconhecimento, e a verdade, compreendida pelo autor como uma relação íntima com a própria interioridade, que leva à existência ética e à fé.

No texto “Sofrimento psíquico e vulnerabilidade no contexto da pandemia de Covid-19”, Aubert, Carina Martin de Aguiar e Gustavo Cardoso Silva refletem, à luz do conceito de vulnerabilidade, a propósito dos impactos da pandemia de Covid-19 sobre as pessoas em sofrimento psíquico, em especial pessoas com deficiência, e sobre as violações de direitos ocorridas nesse processo.

Rio de Janeiro, maio de 2022

1

ALZHEIMER PRECOCE E MOTRICIDADE INTENCIONAL NA FENOMENOLOGIA: FRAGMENTOS DE UMA NARRATIVA

Ana Paula Barbosa-Fohrmann ¹

O que quer que se origine de ver, de ouvir, de aprender da experiência: isso eu prefiro.

Heráclito, Fragmento XIV

INTRODUÇÃO

Este artigo versa sobre como a demência do tipo Alzheimer pode ser compreendida pela Fenomenologia, especificamente a de Merleau-Ponty. Antes de tratar de algumas concepções basilares de sua *Fenomenologia da Percepção* de 1945, como consciência intencional, motricidade e corpo vivo, vou apresentar uma visão geral da pesquisa médica sobre o Alzheimer nos dias de hoje, que se baseia em seus sintomas, diagnóstico e fases evolutivas.

A pretensão deste escrito é oferecer uma perspectiva alternativa sobre esta doença, calcada em fragmentos da história de vida de Chris Graham, que publicou seu diário de viagem, intitulado *Five Minutes of Amazing* em 2016, traduzido em língua portuguesa, com o título *Minha*

¹ Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ). Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ (PPGD/UFRJ). Doutora e Pós-doutora em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa sobre Teoria dos Direitos Humanos (NTDH), vinculado à FND/UFRJ e ao PPGD/UFRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4012995260619181> Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6331-1023> Email: anapbarbosa@direito.ufrj.br.

Aventura contra o Alzheimer, em 2018. O livro de Graham é único no sentido de que ele foi diagnosticado com Alzheimer precocemente, aos 38 anos. Ele segue uma série de outros escritos de diversos países, alguns serão mencionados aqui, e que, nos últimos cerca de vinte anos, vêm mostrando as experiências, isto é, dando voz aos sujeitos afetados por esse tipo de demência, assim como a seus cuidadores, familiares e amigos. Não é, contudo, minha intenção trabalhar toda a narrativa do livro do autor, mas apenas aqueles fragmentos que já sejam reveladores de como o Alzheimer pode ser descrito e interpretado à luz da Fenomenologia Merleau-Pontyana.

Assim, este artigo está estruturado em três partes principais: a primeira, em que discorro a respeito da pesquisa médica sobre o Alzheimer (II.), e a segunda, em que trato dele na perspectiva fenomenológica (III.). A abordagem metodológica de (II.) é descritiva e centrada em análise teórica, enquanto a de (III.) é descritiva, qualitativa e interpretativa. Na última parte (IV.), realizarei algumas reflexões finais.

I. A DEMÊNCIA DO TIPO ALZHEIMER NA MEDICINA

No “Encontro Internacional de Cuidados em Alzheimer” de 12 de setembro de 2020, o geriatra João Senger do Rio Grande do Sul apresentou um panorama geral sobre a demência de tipo Alzheimer, o qual tomo como ponto de partida. Alzheimer é a forma mais comum entre os tipos de demência. Ele abrange 50% a 60% de casos de demência, e a sua incidência evolui progressiva e proporcionalmente ao aumento da idade. Numa média, afirma Senger, o Alzheimer se inicia, em menos de 10%

dos casos, por volta dos 65 anos.² Com 75 anos, o sujeito tem cerca de 10% de chance de contrair a doença; com 80 anos, 20%; com 85 anos, 30 a 40% e, por fim, em sujeitos com 90 anos, a incidência é cerca de 50%.

Apenas como dado informacional, enumero ainda os outros tipos de demência: demência vascular, doença de Parkinson, demência por corpos de Lewy, demência frontotemporal, doença de Huntington, demência provocada pelo álcool (síndrome de Korsakoff), doença de Kreuzfeldt-Jacob.³ Não vou me centrar em cada um desses tipos de demência, mas tão-somente no Alzheimer.

Para fins didáticos, recorro, além disso, à divisão em três fases publicada pela Associação Brasileira de Alzheimer (ABRAZ), que consiste em fase leve, fase moderada e fase grave. De acordo a ABRAZ, os sintomas de cada fase são os seguintes:

Na fase leve, podem ocorrer alterações como perda de memória recente, dificuldade para encontrar palavras, desorientação no tempo e no espaço, dificuldade para tomar decisões, perda de iniciativa e de motivação, sinais de depressão, agressividade, diminuição do interesse por atividades e passatempos.

Na fase moderada, são comuns dificuldades mais evidentes com atividades do dia a dia, com prejuízo de memória, com esquecimento de fatos mais importantes, nomes de pessoas próximas, incapacidade de viver sozinho, incapacidade de cozinhar e de cuidar da casa, de fazer compras, dependência importante de outras pessoas, necessidade de ajuda com a higiene pessoal e autocuidados, maior dificuldade para falar e se expressar com clareza, alterações de comportamento (agressividade, irritabilidade,

² Como abordarei aqui, com base na narrativa de Chris Graham, o Alzheimer pode se apresentar precocemente. Quando isso sucede, há causas genéticas para tal. Comparar também com a história de Consuelo, diagnosticada com a doença aos 33 anos e entrevistada por Lisa Snyder (2009, p. 133-150).

³ Comparar com a revisão bibliográfica dos principais tipos de demência que acometem especificamente a população brasileira, realizada por ARAÚJO; NICOLI (2010).

inquietação), ideias sem sentido (desconfiança, ciúmes) e alucinações (ver pessoas, ouvir vozes de pessoas que não estão presentes).

Na fase grave, observa-se prejuízo gravíssimo da memória, com incapacidade de registro de dados e muita dificuldade na recuperação de informações antigas como reconhecimento de parentes, amigos, locais conhecidos, dificuldade para alimentar-se associada a prejuízos na deglutição, dificuldade de entender o que se passa a sua volta, dificuldade de orientar-se dentro de casa. Pode haver incontinência urinária e fecal e intensificação de comportamento inadequado. Há tendência de prejuízo motor, que interfere na capacidade de locomoção, sendo necessário auxílio para caminhar. Posteriormente, o paciente pode necessitar de cadeira de rodas ou ficar acamado.⁴

Retornando a Senger, afirma o geriatra que, em países em desenvolvimento, o aumento da incidência do Alzheimer na população idosa é astronômico: até 2025, calcula ele, a incidência será de +218%. Com dados mais específicos, faço referência ao relatório mundial, elaborado pela ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL em 2015, que mostra que 58% da população com esse tipo de demência vivia, naquele ano, em países de baixa e média renda e estimou que chegaria a 63% em 2030 e, em 2050, a 68%.⁵ Todos nós, portanto, estamos sujeitos a ser acometidos em alguma fase da vida por alguma deficiência, inclusive por uma deficiência cognitiva como a demência de tipo Alzheimer.

Como base em todas essas informações iniciais, posso definir clinicamente o Alzheimer como "(...) um gradual declínio na memória e em outras funções; e, neuropatologicamente, por uma brutal atrofia do cérebro e pela acumulação de placas amiloides extracelulares e

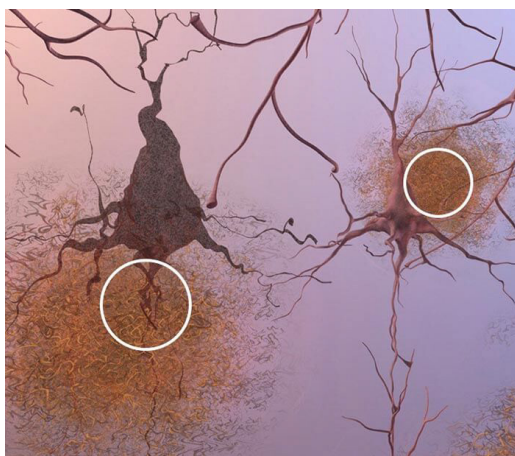
⁴ ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ALZHEIMER. Evolução da Doença. Disponível em: <https://abraz.org.br/2020/sobre-alzheimer/evolucao-da-doenca-2/>. Acesso: 04 nov. 2020.

⁵ ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL. World Alzheimer's Report 2015, p. 22.

emaranhados neurofibrilares intracelulares” (KARCH; CRUCHAGA; GOATE, 2014, p. 11, tradução nossa).⁶

O que ocorre no cérebro em nível microscópico? As lesões da doença são caracterizadas por placas senis ou neuríticas e emaranhados neurofibrilares. Em razão disso, ocorre a degeneração dos neurônios e das sinapses, levando à atrofia cerebral.

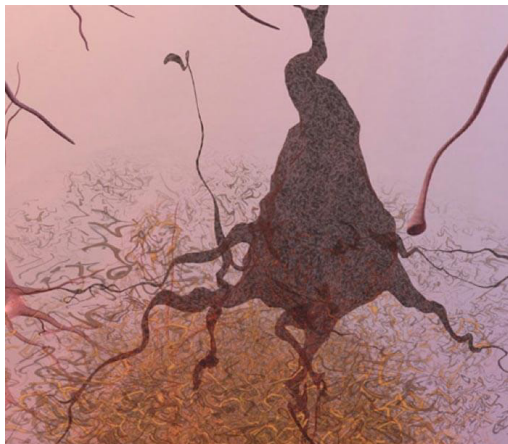
Figura 1: Placas, aglomerados anormais de fragmentos de proteína, que se acumulam entre as células nervosas.



Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

⁶ Cf. também BARBOSA-FOHRMANN; MELO, 2021, p. 276-277.

Figura 2: As células nervosas mortas e moribundas contêm emaranhados, que são constituídos por fios torcidos de outra proteína.



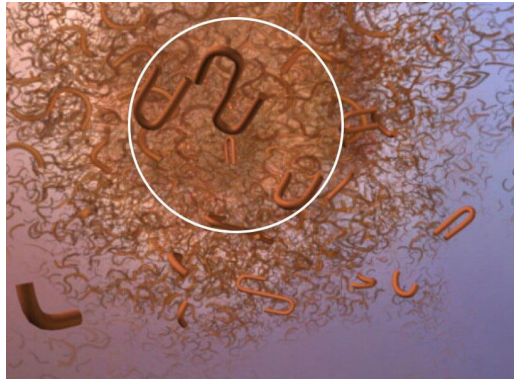
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

Figura 3: As placas se formam quando pedaços de proteína chamados de beta-amilóide (BAY-tuh AM-uh-loyd) se agrupam. A beta-amilóide provém de uma proteína maior encontrada na membrana gordurosa que envolve as células nervosas.



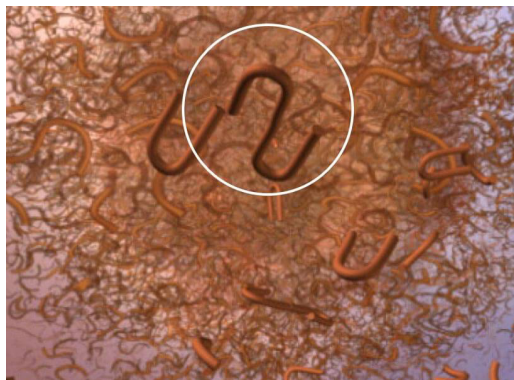
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

Figura 4: A beta-amilóide é quimicamente “pegajosa” e gradualmente se acumula em placas.



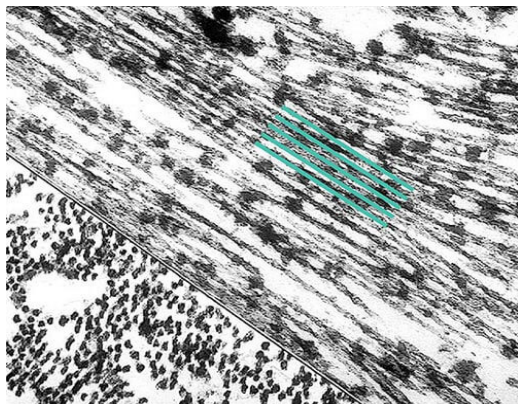
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

Figura 5: A forma mais prejudicial de beta-amilóide pode ser grupos de alguns pedaços ou fragmentos, em vez das próprias placas. Os pequenos aglomerados podem bloquear a sinalização “célula a célula” nas sinapses. Eles também podem ativar células do sistema imunológico que desencadeiam a inflamação e devoram células deficientes.



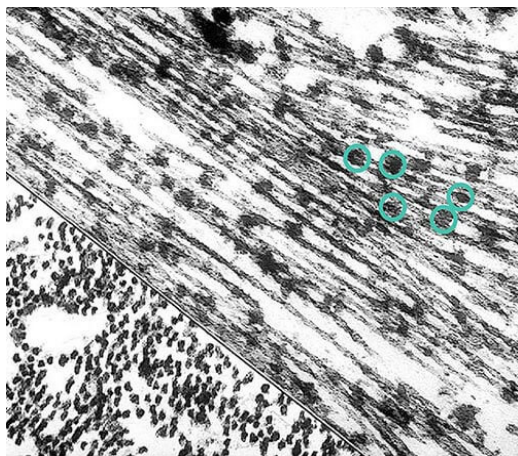
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa)

Figura 6: Cordões ordenados e paralelos para fornecer materiais essenciais às células.



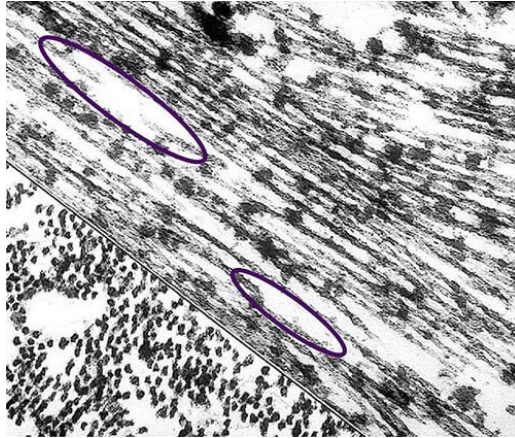
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

Figura 7: Uma proteína chamada "tau" contribui para manter os fios retos.



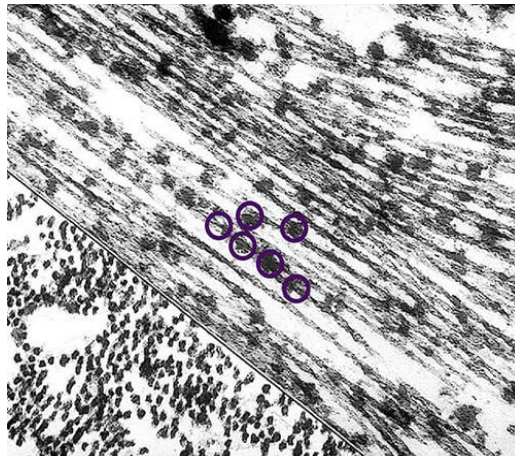
Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

Figura 8: Tau se desmorona em fios torcidos chamados de emaranhados.



Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

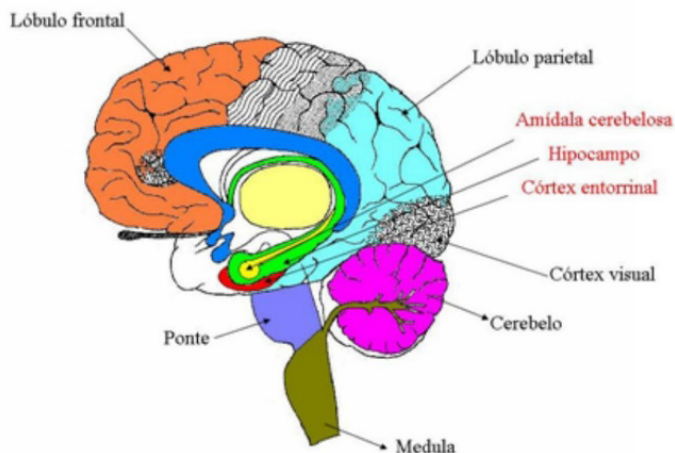
Figura 9: Os fios não conseguem mais permanecer retos e se desintegram.



Fonte: ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020 (tradução nossa).

O hipocampo é o arquivo do cérebro. As informações entram pelo lobo pré-frontal e são guardadas no córtex parietal. Nas palavras de De Falco *et al.* (2016, p. 63):

As placas e massas ..., presentes no cérebro de pacientes acometidos por DA estão localizadas, sobretudo, nas amídalas cerebelosas, no hipocampo e no córtex entorrinal do lóbulo temporal, enquanto as porções parietais e frontais do córtex associativo são menos afetadas. A figura 1 mostra um esquema das diferentes regiões do cérebro, com as áreas mais afetadas pela DA em destaque:



Fonte: DE FALCO *et al.*, 2016, p. 64.

Na fase inicial, as pessoas têm dificuldade com novas informações; novas no sentido de que se foram apreendidas e aprendidas ontem. Hoje, as pesquisas buscam marcadores biológicos para determinar, por exemplo, o volume do hipocampo por ressonância magnética (LEE *et al.*, 2020; BALESTRIERI *et al.*, 2020; MORIMOTO, 2020), assim como a detecção de pontos de mudança da doença de Alzheimer na fase pré-clínica (YOUNES *et al.*, 2019) e a determinação da progressão do acúmulo da proteína tau e amiloide (BUSCHE; HYMAN *et al.*, 2020).

O diagnóstico do Alzheimer é clínico e neuropsicológico. São realizados, por exemplo, exames de imagem que excluem outras causas de

demência, como as já citadas, assim como tumor cerebral, doenças cerebrovasculares, hematomas subdurais, etc.

Diante desse quadro, posso dizer que há esquecimentos preocupantes e outros nem tanto. A desatenção é normal no decurso da vida e o esquecimento também: esquecer uma chave, um nome de rua, esquecer de tomar um medicamento em determinada hora, não lembrar de uma reunião com um colega, tudo isso é normal quando a pessoa deseja guardar um volume grande de informações e sob o estresse do dia a dia. Mas quando ela tem dificuldade de assimilar novas informações, quando pergunta a um parente 4 ou 5 vezes qual é a hora da consulta, ou a um filho qual é a hora do remédio ou que remédio deve tomar, quando esquece o fogo acesso 3-4 vezes, quando não lembra de trancar a porta de casa várias vezes, quando no exercício físico diário, por exemplo, numa corrida ao redor do quarteirão de casa, para e não sabe aonde está e como voltar para casa, quando tem dificuldades de ir ao banco e manejar pagamentos de boletos, todos esses esquecimentos são patológicos. Com o envelhecimento, advém, isso é certo, uma lentidão global e natural da cognição. Um indivíduo pode esquecer partes de um evento, mas não do evento em si. Como ilustração, tendo de ir ao dentista, uma pessoa pode se esquecer do endereço completo do consultório horas antes. Consulta, então, sua agenda no celular e recupera o endereço. Entretanto, ela não pode esquecer logo em seguida que esqueceu desse endereço e se perguntar 3-4 vezes qual é o endereço do dentista, recuperar a informação para, no instante seguinte, perdê-la, como se ela fosse sempre uma informação nova e não uma informação que essa pessoa esqueceu.

Ressalto, por fim, que a história natural da doença se inicia 15-20 anos antes do diagnóstico e que não existe tratamento específico ou

preventivo. Tratamentos farmacológicos tratam apenas sintomaticamente e não a causa da doença.

II. O ALZHEIMER NA FENOMENOLOGIA: A NARRATIVA DE CHRIS GRAHAM

Tendo em vista a atualidade e a relevância do tema e a partir da constatação de que muito já se escreveu sobre a doença em si e seus reflexos sobre aquele que sofre dela nos campos da Medicina, especificamente Neurologia e Psiquiatria, da Psicologia e da Bioética analítica, é inegável que não se dá a devida voz ao sujeito afetado pelo Alzheimer. Em outras palavras, a voz dele não é escutada, as expressões faciais e os gestos do sujeito entendido como um corpo psicoorgânico ou corpo-sujeito também não são observados. Por fim, o corpo conta sua própria história de vida a partir do Alzheimer.

Seguirei uma abordagem metodológica com apoio na Fenomenologia, isto é, tratarei o tema com base em pesquisa qualitativa e na descrição da experiência individualizada do corpo-sujeito como um passo anterior a qualquer visão enquadrada em marcos epistemológicos bioéticos, psiquiátricos, neurológicos e psicológicos. Em outras palavras, darei um pulo para fora da lógica e da racionalidade dos conceitos, classificações, explicações, sistematizações, que definem e enquadram o sujeito com Alzheimer como sendo ou não sendo pessoa, isto é, com ou sem, a depender da fase da doença, atributos, como autonomia, consciência, racionalidade; atributos esses universalizáveis a toda outra pessoa que sofre desse tipo de demência. Darei, assim, um salto para fora das classificações, nomenclaturas, como “sintomas”, “diagnóstico”, “síndrome”, “paciente”. Não me debruçarei sobre a identidade de pessoa no decurso da doença, como sendo ou não sendo capaz de contar sua

própria história de vida. Pretendo me debruçar sobre a Fenomenologia de Merleau-Ponty sobre o corpo vivo e, em sintonia com ela, objetivo significar fragmentos da narrativa de vida contados por um certo sujeito com Alzheimer.

Neste início, poderia ser indagada se a abordagem metodológica é de caráter fenomenológico. O que significa, então, “Fenomenologia”? Recorrendo às páginas iniciais da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty (1945), cito esta passagem:

Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida. A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 1).

E mais adiante: “É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 1-2).

Complementa o autor, por fim, que, na Fenomenologia, “[t]rata-se de descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 3). E ainda: “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada (*Ibid.*). Ele arre-mata: “... eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta...” (*Ibid.*)

O pilar central de toda a construção Merleau-Pontyana está no chamado “corpo vivo” ou “corpo próprio”, denominado ainda de “corpo psicoorgânico” ou “corpo-sujeito”. Para descrever e interpretar como é o corpo próprio com Alzheimer, vou recorrer a trechos de um diário de viagem escrito na fase inicial do Alzheimer.

Em seu livro *Minha Aventura contra o Alzheimer* (2018), Chris Graham conta, como é evidente pelo próprio título, sua experiência particular e de diagnóstico precoce de Alzheimer. Ele foi diagnosticado com Alzheimer aos 38 anos.⁷ Soldado de elite do exército inglês (GRAHAM, 2018, p. 14), ativo, casado com Vicky, com um bebê e dois filhos de um casamento anterior (GRAHAM, 2018, p. 23), não apresentava nenhum problema de saúde que o impedisse de aproveitar a vida com a esposa, depois de casamentos desfeitos (2018, p. 12). O Alzheimer, no entanto, não enterrou seus projetos. Sua reação ao diagnóstico foi objetiva: continuar em marcha. Graham decidiu, em acordo com Vicky, empreender uma jornada ciclística sozinho para arrecadar fundos para as pesquisas sobre Alzheimer (2018, p. 13). Isso se evidencia neste diálogo com sua esposa:

“Provavelmente vou ficar bem por apenas mais alguns anos”, eu a fiz lembrar, ainda tonto com o diagnóstico. “Os médicos acham que posso morrer daqui a sete anos.”

“E daí?”, disse Vicks, sem dar a mínima. “Prefiro cinco minutos incríveis a uma vida inteira sem nunca ter conhecido você.” E, dizendo isso, ela se recusou a abrir mão de mim... ou do bebê que estava a caminho.

Então, quando lhe disse que queria levar adiante a jornada ciclística planejada fazia tanto tempo, enquanto ainda estava em condições, e arrecadar

⁷ Mas aos 33 anos ele fez o teste para saber se tinha o gene presenilina (PSEN) defeituoso, que indica Alzheimer precoce. Foi constatado que sim. (GRAHAM, 2018, p. 25)

dinheiro para a pesquisa sobre o Alzheimer ao longo do trajeto, sua resposta foi categórica. “Vá, Chris. Faça isso. Antes que seja tarde demais.”
Em frente, marche! (*Ibid.*)

O livro é resultado, como já mencionado, de um diário de viagem que ele escreveu, com o fito de entender não só o processo da doença em sua família e nele mesmo, mas também de confrontá-la. Assim como a doença é única, o livro de Chris Graham também o é. Certamente, existem inúmeros outros livros sobre Alzheimer, dentre os quais destaco elegias, ensaios, novelas, autobiografias e biografias, entrevistas e escritos com elementos biográficos:

Alzheimer. La vie, la mort, la reconnaissance: une chronique et un essai philosophique de Michel Malherbe (2015);

Desarticulaciones de Sylvia Molloy (2010);

Iris: A Memoir of Iris Murdoch de John Bayley (2012);

Iris Murdoch: A Life de Peter Conradi (2010);

Losing my Mind. An Intimate Look at Life with Alzheimer's de Thomas DeBaggio (2002);

Mal de Alzheimer: Entre Bordados e Cuidados de Lucia Helena Cardoso (2018);

Quem Eu? Uma Avó. Um Neto. Uma Lição de Vida de Fernando Aguzolli (2015);

Remembering Iris Murdoch de Jeffrey Meyers (2013);

Speaking Our Minds. What's like to have Alzheimer's de Lisa Snyder (2009);

When it Gets Dark. An Enlightened Reflection on Life with Alzheimer's de Thomas DeBaggio (2003).

Se o corpo vivo se move, no caso de Graham, ele se move por meio do mundo das palavras de seu livro e, sobretudo, por meio de um outro mundo de movimentos realizados e projetados com sua bicicleta Shirley. Depois de um dia chuvoso e pedalando pelo Canadá, exausto, ele

recorda de sua infância pobre e de sua família em sua barraca de acampamento, comendo uma barra de chocolate e um sanduíche de queijo com presunto. Nascido nos subúrbios de Manchester, Graham tem um irmão, acometido também por Alzheimer, internado aos 43 anos numa clínica geriátrica e alimentado por tubos, e duas irmãs (2018, p. 14). Seu pai morreu da mesma doença em um hospital psiquiátrico quando ele tinha 6 anos (GRAHAM, 2018, p. 24). A esse respeito, ele conta:

Não sabíamos, naquele tempo, que a verdadeira causa da morte dele tinha sido uma mutação genética rara denominada “PSEN1”, que, de forma cruel e aleatória, afeta membros da nossa família, muito precocemente com a doença de Alzheimer. PSEN é um acrônimo de presenilina, por causar o Alzheimer numa idade pré-senil. Com um gene PSEN defeituoso, desenvolve-se no cérebro uma proteína nociva que destrói, de início, as conexões entre os neurônios e, depois, os neurônios em si, o que leva a uma deterioração mental progressiva. O desenvolvimento dessa proteína acontece em todos os casos de Alzheimer, mas, com nosso gene alterado, ele acontece décadas mais cedo. (GRAHAM, 2018, p. 24-25)

Graham planejou sua jornada ciclística para dar visibilidade ao Alzheimer e, por conseguinte, arrecadar fundos para a sua pesquisa. Na primavera de 2015, iniciou sua volta pela América do Norte (sete províncias canadenses e 26 estados americanos). Essa escolha se deveu ao fato de já conhecer esses países e de suas populações serem, em geral, amistosas (2018, p. 18). De acordo com seus planos, sua aventura contra a doença duraria um ano. Esportista, atlético, mas sem ser um ciclista nato, a sua pretensão também foi beneficiar seus filhos, que provavelmente estarão fadados ao mesmo tipo de demência. Em suas palavras:

[...] eu queria conquistar algo fora do comum, por mim e para arrecadar o máximo de dinheiro que pudesse para as duas instituições beneficentes que,

sem dúvida, acabariam ajudando a mim e à minha família. Eu não poderia pensar num fim mais apropriado para minha carreira militar. O trabalho iniciado pelo Alzheimer's Research provavelmente chegará tarde demais para fazer alguma diferença na minha vida, mas poderá salvar meus filhos, que vivem sob a ameaça do mesmo destino. E o ABF The Soldiers' Charity faz um trabalho magnífico, cuidando das famílias cujos provedores militares passam por dificuldades. Assim, eu esperava levantar alguns milhares de libras para eles também. (GRAHAM, 2018, p. 17)

Na minha leitura, a sua jornada significou mesmo uma missão antes de ele não mais poder se movimentar de forma independente. Além disso, ele, como já abordei no início, traz algumas informações sobre as estatísticas da incidência da epidemia de Alzheimer. Em seus termos:

A notícia triste é que, em termos da doença, estou longe de ser o único. Além dessa rara destruição genética que atinge minha família, em particular, a cada minuto de cada hora mais uma pessoa no mundo é diagnosticada com algum tipo dessa doença que mata as células cerebrais. Um em cada três daqueles acima de 65 anos terá de aprender a conviver com o Alzheimer, e dois terços são mulheres, que têm o dobro da probabilidade de desenvolvê-lo na casa dos sessenta anos, assim como acontece com o câncer de mama. Isso representa nada menos que uma epidemia e um dos maiores desafios médicos enfrentados no mundo. O Alzheimer é uma das origens mais comuns de demência. É uma bomba-relógio e uma das principais causas de morte do mundo. E, por enquanto, não há cura (GRAHAM, 2018, p. 17-18).

Relevante ainda mencionar que, antes mesmo de ele iniciar a sua jornada beneficente de 26 mil quilômetros, ele já havia arrecadado 20 mil libras no sítio eletrônico dele e de sua esposa, construído para esse propósito (GRAHAM, p. 18). Em outros termos, sua aventura contra o Alzheimer já estava dando à doença a visibilidade necessária.

Interrompo a narrativa sobre a vida de Graham para refletir sobre *o corpo como consciência intencional motora*, conforme teorizado por Merleau-Ponty.

Cada corpo se move em um espaço corporal: para a direita, para a esquerda, para cima, para baixo. Chris Graham pedala, sente dor no joelho, para para descansar à noite na estrada em sua barraca de acampamento, ingere algumas calorias, pega o *spray* para espantar ursos, dorme e, no dia seguinte, continua a pedalar (2018, p. 14). Ele mesmo declara: “Na dúvida... mantenha-se em movimento” (GRAHAM, 2018, p. 26). Todas essas ações são ações de um certo “corpo vivo” com Alzheimer e que descrevem suas experiências perceptivas, isto é, sensoriais, na fase inicial da doença. De acordo com Merleau-Ponty, o corpo é “vivo”; em outras palavras, ele é uma intencionalidade motora (2018, p. 159), na medida em que todo movimento é consciência do movimento. Assim é que, na *Fenomenologia da Percepção*, todo corpo vivo, próprio, psicoorgânico é *consciência intencional do movimento*. Hubert L. Dreyfus, comentando a consciência intencional do movimento em Merleau-Ponty, explica que a intencionalidade motora na visão do autor francês significa que o corpo é atraído por uma *Gestalt*.⁸ É chamado por ela independentemente de qualquer representação (imagem, uma ideia, um conceito) da forma. É uma exigência da situação, em que o corpo se encontra, realizar uma série de movimentos sem antecipar, por meio da representação, se tais movimentos terão ou não terão o êxito pretendido (DREYFUS, 2000, p. 293-294).

Para entender se o sujeito – Merleau-Ponty examina casos de cegueira psíquica e do membro fantasma e eu analiso um de Alzheimer –

⁸ A palavra *Gestalt* é reconstruída por Merleau-Ponty a partir das críticas realizadas à Psicologia da *Gestalt*. *Gestalt* é uma forma porosa, sem conteúdo.

mantém a consciência do movimento, ele diferencia o movimento abstrato do movimento concreto com base em suas características: o pano de fundo do movimento abstrato é construído, enquanto o do movimento concreto é o mundo dado. O movimento abstrato ocorre em um campo de reflexão e subjetividade, ou seja, sobrepõe um espaço virtual ou humano ao espaço físico. O desenho do movimento abstrato é dirigido a alguém (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 160). Por exemplo, Graham acena para as pessoas ao passar com a bicicleta por elas em uma cidade. Esse aceno é dirigido a outros sujeitos. Ele ocorre em um espaço humano. Nas palavras do autor:

As pessoas para quem eu acenava ao passar por suas vidas provavelmente me consideravam um jovem saudável, no auge da disposição, aproveitando a folga para pedalar. Mal sabiam contra o que, de fato, eu estava lutando. Sempre que parava para conversar em alguma loja ou área de camping, todos eram muito afetuosos, em especial ao saber do meu circuito beneficente e ao ouvir que eu tinha sido do Exército, coisa que tem muito peso num país onde o patriotismo não é tratado com desconfiança. (GRAHAM, 2018, p. 48).

Um outro fragmento ou excerto que ilustra o movimento abstrato de tensão e medo é quando Graham encontra um desconhecido mal-encontrado na estrada, que lhe pede ajuda para ver algo na traseira do seu carro. As palavras do autor em direção ao homem desconhecido se dão também num espaço humano de estranheza e de pavor:

Não respondi, mas vi de canto de olho um sujeito grande e gordo, de uns 45 anos, barbudo, cabelo preto desgrenhado, sair da picafe e me encarar. Fiquei arrepiado na hora. Sou maratonista, mas, na posição em que estava, não dava para sair correndo para lugar nenhum. Seria bem melhor se eu estivesse fora da bicicleta, mas também não podia deixar Shirley ali, então continuei a comer meu sanduíche, tentando ficar calmo. “E aí, cara, pode

me dar uma ajuda aqui?”, o estranho chamou do outro lado da rodovia. Senti certo conforto por Vicky estar ouvindo tudo. Não que ela pudesse fazer alguma coisa, claro. “Você o quê, colega?”, respondi no meu melhor inglês de Manchester. “Eu preciso da sua ajuda”, disse o homem, ainda de olho fixo em mim, como se eu fosse sua próxima refeição. “Preciso tirar uma coisa da traseira da caminhonete.” Tentei desesperadamente não parecer tão amedrontado. “O quê?”, perguntei, de cabelo em pé. Escutei Vicks gritar: “Saia daí, Chris! Não chegue perto dele!”. Parei de comer o sanduíche e berrei: “Por que diabos você ia parar aqui neste fim de mundo e me chamar para sua caminhonete?”. Ele ficou calado e continuou me olhando. Rezei para que não apontasse uma arma para mim (GRAHAM, 2018, p. 55-56).

O movimento concreto não visa a outro sujeito. Seu projeto não é dirigido a ninguém, mas ao próprio corpo do indivíduo (*Ibid.*). Por exemplo, Chris Graham, pedalando pelo Canadá, sente suas mãos doloridas através da pressão exercida no guidão da bicicleta e, por isso, ele procura alongá-las:

Assim, restavam apenas umas poucas faixas estreitas onde eu só podia andar se agarrasse o guidão com tanta força que ficava com câibra nos dedos e um hematoma na palma da mão, mesmo com as luvas acolchoadas. Era como estar numa pressão constante. Além disso, minhas mãos esfriavam tanto que ficavam dormentes, o que, depois de algum tempo, me impedia de puxar os freios. Sempre que eu parava para tentar alongar os dedos, eles estalavam como catracas.

Cada vez que eu oscilava na pista, tentando relaxar um pouco as mãos... (GRAHAM, 2018, p. 31).

Assim, o movimento concreto de alongar as mãos e, portanto, relaxá-las se projeta sobre o próprio corpo, é centrípeto, enquanto, no movimento abstrato, o próprio corpo se projeta sobre outro sujeito. É centrífugo. O primeiro é voltado para si mesmo, o segundo é voltado

para outro sujeito (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 160). Além disso, o movimento concreto ocorre em um espaço atual, enquanto o movimento abstrato, em um espaço corporal de possibilidade (*Ibid.*). O movimento concreto desdobra-se sobre um pano de fundo já dado naturalmente, enquanto o abstrato constrói o seu pano de fundo, um espaço onde o que não existe naturalmente pode adquirir uma aparência de existência (*Ibid.*). Na visão de Merleau-Ponty, o sujeito “normal”⁹ realiza movimentos concretos e abstratos, enquanto, como eu o interpreto, certos sujeitos com alguma deficiência psicossocial, cognitiva ou intelectual preservam movimentos concretos e imitativos a depender, contudo, do tipo, grau e profundidade da deficiência. Embora ele use a categoria de “normalidade” para qualificar e distinguir sujeitos, é, a meu ver, evidente que, tanto no caso de sujeitos “normais” como no de sujeitos doentes, Merleau-Ponty atribui aos corpos de ambos consciência motora intencional (2018, 158). No caso dos sujeitos com deficiência, que ele toma como ilustração, esses compensam por meio de movimentos o comprometimento dos dados visuais com o sentido tátil ou cinestésico (MERLEAU-PONTY, 2018, 158-164). Os sujeitos por ele referidos são

⁹ Os Estudos de Deficiência, que se baseiam, entre outros, em modelos empíricos da Sociologia (segregação, exclusão, integração e inclusão), rejeitam o uso do adjetivo “normal”. A visão crítica do uso do termo é, de acordo com seus defensores, fundamentalmente apoiada na obra de Michel Foucault (BARBOSA-FOHRMANN, 2020; BARBOSA-FOHRMANN, 2018; TREMAIN, 2005). Assim, os qualificativos “normal” e “doente”, empregados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* de 1945, podem gerar críticas nos dias de hoje, se os teóricos e defensores dos direitos das pessoas com deficiência interpretarem exegética ou gramaticalmente as palavras do autor e não dentro *ratio* argumentativa de sua Fenomenologia. Apesar disso, é negável, do ponto de vista da Filosofia, que Foucault foi *ia*. influenciado por Merleau-Ponty (DREYFUS, 1995, p. XVII). Alinhado a Merleau-Ponty e como eu o interpreto, Foucault também entende que o corpo do sujeito é consciência. Foucault vai, contudo, além de Merleau-Ponty, ao elevar o corpo-sujeito ao patamar do corpo-sujeito-político. Ao criar, portanto, as categorias “normalidade” e “anormalidade” como pontos de partida para discutir como o corpo foi historicamente considerado corpo-objeto, ele, em realidade, reafirma, na minha leitura, a tese da Fenomenologia Merleau-Pontyana de que todo corpo é sujeito por ser consciência encarnada de movimento intencional.

aqueles com deficiências visual, motora, psicossocial, como o caso do membro fantasma de Schneider.

Acredito também que a distinção entre sujeitos normais e doentes, entre aqueles que realizam os dois tipos de movimentos e aqueles que realizam apenas um tipo, deve ser relativizada nos casos de Alzheimer. Isso ocorre porque não existe um sujeito típico com Alzheimer, ao contrário dos casos relatados por Merleau-Ponty de deficiência visual, motora e psicossocial. Em outras palavras, há variabilidade da condição psíquica apresentada por esses sujeitos. Um estágio da doença pode ser mais longo para um e mais curto para o outro, suas fases podem se sobrepor, as emoções e o comportamento de um indivíduo podem ser diferentes das de outro no mesmo estágio de evolução da doença. Os sintomas também apresentam essa variação. Por isso, a abordagem metodológica qualitativa e descritiva é adequada à casuística da doença. O caso de Alzheimer aqui analisado revela, na fase inicial, um sujeito que manteve seus movimentos abstratos e concretos. Entendo, entretanto, que o estudo de caso analisado por Merleau-Ponty e a distinção por ele proposta também tiveram essa perspectiva de descrever fenomenologicamente os corpos próprios um a um. Ele deixa isso claro quando, em outras palavras, afirma que a distinção realizada mais acima sobre os movimentos de sujeitos normais e de sujeitos doentes só pode ser mantida se para o corpo houver inúmeras maneiras de ser corpo e para a consciência várias maneiras de ser consciência (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 175). Corpo e consciência são, de acordo com o autor, modos de ser independentemente da doença ou, complementando, da deficiência.

No autor, a pura essência da consciência efetuada pelo *cogito* se descarta e, portanto, não conhece, nem compreende os outros modos de consciência: a consciência infantil, a consciência mórbida (ou como eu

traduzo Merleau-Ponty: a consciência daquele com deficiência intelectual, cognitiva ou em sofrimento psíquico), a consciência do outro. Cada uma dessas consciências realiza o *cogito*. Na crítica do filósofo ao racionalismo, ele diz que o lunático não é louco, ele pensa que é (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 176). Na visão intelectual ou racional, a loucura é uma má vontade e o significado da doença é unificado, pois identifica todas as doenças como a mesma doença (*Ibid.*). Acrescenta que médicos, psiquiatras e psicólogos não compartilham, contudo, da visão universalista e unitária da consciência intelectualista e voltam, como resultado, às causas empíricas. As causas empíricas têm apenas uma vantagem: levam em consideração o que há de particular em cada doença. Para a patologia moderna, não existe “o” distúrbio porque não existe “a” consciência. Tanto um quanto o outro são matizados de acordo com a particularidade do comportamento (linguagem, percepção e ação) do doente (compare com MERLEAU-PONTY, 2018, p. 177).

Em suma, o corpo tem inúmeras maneiras de ser corpo e a consciência várias maneiras de ser consciência. Ambos são modos de ser. O corpo não é nem um “qual”, nem um “quê”, mas um “como” ou “um modo de ser” ou, por último, “um modo de ser movimento”. Adiciono aqui duas outras reflexões de Merleau-Ponty. A primeira é a consciência intencional, ou seja, é o ser para a coisa através do corpo e, segundo, a consciência não é um “penso”, mas um “posso” (MERLEAU-PONTY, 2018, 192). Ao interpretá-las, entendo que *o movimento conecta o corpo ao mundo que ele habita*. Ao aprender o movimento, ele, o corpo, entende essa ação. Quando compreende o movimento, ao se mover em uma direção do espaço corporal e em um instante do tempo, ele visa às coisas, isso quer dizer, ele as percebe. Tudo à esquerda, à direita, à frente, na diagonal, em cima, em baixo, a uma determinada hora, em um

determinado dia, no início do ano, há cinco anos atrás é possibilidade de ser visado ou de ser percebido.

Quando falo “esta coisa”, “aquela coisa”, estou dizendo que “coisa” é uma possibilidade de ser um “objeto”, ou seja, ainda não é, de acordo com a narrativa de Graham, “bicicleta”, “barraca de acampamento”, “celular”. A coisa só é objeto “bicicleta”, “barraca de acampamento”, “celular”, se o corpo, por meio do movimento, visa a ele. É durante o movimento de visar à coisa que o corpo físico a torna objeto e, ao mesmo tempo, ele, “corpo físico”, se torna um corpo com consciência desse objeto, ou seja, corpo como consciência intencional; nos termos de Merleau-Ponty, corpo próprio ou corpo vivo. O corpo vive porque é a consciência corporal do objeto. Fazendo das palavras dele, minhas: Graham pensa sobre o objeto e não pensa sobre ele pensando sobre o objeto, como a análise reflexiva e a ciência fazem. Por estar enredado no seu corpo que sabe mais do mundo do que ele próprio, acaba por se unir ao objeto (“bicicleta”, “barraca de acampamento”, “celular”) pela visada em direção a ele, ou seja, pela percepção sensorial (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 320). Ao unir o sujeito ao corpo e concebê-lo como consciência, Merleau-Ponty afirma, portanto, que o corpo próprio ou corpo vivo é o sujeito da percepção (2018, p. 278). Nessa medida, posso falar do *corpo vivo Chris Graham*. Entrelaçando o corpo ao sujeito, Merleau-Ponty torna a consciência intencionalmente encarnada. Isso se justifica porque “aquele” *corpo vivo Chris Graham* sabe mais sobre o mundo do que ele mesmo saberia do ponto de vista intelectual. Ele sabe mais sobre o mundo, porque está primitivamente (geneticamente) inserido nas estruturas concretas da experiência mundana. Em suma, o corpo já está *ab ovo* no mundo. O “eu” nada mais é do que uma construção tardia do racionalismo em relação àquele corpo. Assim, pensamentos e sensações

dependem das percepções vivenciadas pelo corpo vivo. É o corpo vivo que, em suma, compreende, é ele que sente.

CONCLUSÃO

Como conclusão, sublinho o propósito e alguns pontos que merecem relevo neste artigo. A minha intenção foi reunir alguns fragmentos ou trechos do livro de Graham e não trabalhar em absoluto toda a sua narrativa, que, de modo geral, trata de sua jornada ciclística pelo Canadá e pelos Estados Unidos no ano de 2015 e de suas lembranças da infância, adolescência e vida adulta. O autor traz ainda algumas informações da pesquisa médica sobre o Alzheimer precoce.

Com base nos excertos selecionados, considereirei que Graham, na fase inicial do Alzheimer e seguindo a Fenomenologia de Merleau-Ponty, é consciência intencional motora, isto é, um corpo vivo, próprio ou um corpo-sujeito. Ancorada na descrição de alguns de seus movimentos concretos – mais uma vez, aqueles incidentes sobre o seu próprio corpo – e abstratos – também de novo, aqueles que se projetam para o outro sujeito e para o mundo –, eu os interpretei no sentido de motricidade intencional. O estar em marcha, como ele mesmo se expressa em seu livro, e o seguir em frente com a sua bicicleta Shirley¹⁰ implicam que o corpo vivo ou corpo-sujeito Graham mostra, com as suas

¹⁰ A relação dele com o objeto “bicicleta” mostra certa intimidade. Entendo que Shirley é uma extensão do corpo vivo Graham. Compare com o exemplo da bengala e seu significado para o cego em Merleau-Ponty. Diz ele “A bengala do cego deixou de ser para ele um objeto, ela não mais é percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornou-se o análogo de um olhar. Na exploração dos objetos, o comprimento da bengala não intervem expressamente e como meio-termo: o cego o conhece pela posição dos objetos, antes que a posição dos objetos por ele. A posição dos objetos está imediatamente dada pela amplitude do gesto que a alcança e no qual está compreendido, além da potência de extensão do braço, o raio de ação da bengala.” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 198-199)

experiências, não só a evolução da doença em sua vida passada e presente, mas como ele se projeta, no futuro e no mundo concreto e humano, por meio da arrecadação de fundos para pesquisa sobre Alzheimer; em outros termos, ele se projeta como um corpo em movimento em combate à doença. Daí a sua singularidade como ser humano e como corpo-sujeito.

É de interesse também notar que a voz escutada nesse diário de viagem é a do corpo-sujeito com Alzheimer. Não são vários os livros não ficcionais, em que se escuta a experiência do próprio indivíduo com esse tipo de demência. Recordo-me apenas de dois outros, já listados aqui e de autoria de Thomas DeBaggio. Escutar a voz através da leitura da experiência de Graham é significativo como já argumentei, a fim de se compreender, como um passo anterior aos conceitos, sintomas e classificações médicas, como o Alzheimer se mostra de modo variado, na multiplicidade das vivências, e se desenvolve de maneira individualizada e com aspectos particulares em cada sujeito. Não há tipicidade nessa demência que possa arguir em favor da absoluta incontestabilidade e inegabilidade de que todos os sujeitos afetados pelo Alzheimer passarão pelos “mesmos sintomas” e pelas “mesmas fases” quando do avanço da mesma. Por isso, o método fenomenológico, cimentado na descrição e interpretação das experiências perceptivas de um certo corpo-sujeito, com abordagem qualitativa – essa ancorada em uma certa história de vida, narrada pelo próprio afetado pela doença –, é, na minha perspectiva, o adequado para a compreensão da multiplicidade de facetas manifestadas pelo Alzheimer. Em outros termos e para finalizar, a despeito do louvável avanço das pesquisas sobre Alzheimer no mundo, e isso é inegável, a Fenomenologia pode dialogar com tais pesquisas no sentido de lhes abrir novos horizontes com perfis e aspectos

particulares da experiência dessa doença por cada e certo corpo-sujeito afetado por ela em seu dia a dia, como é o caso da narrativa de Graham. Não tenho dúvida de que tais particularidades, num universo tão diverso e múltiplo de experiências humanas e subjetivas, como as relatadas por Graham, escapam ainda à universalidade própria de conceitos e classificações médicas resultantes de pesquisas empíricas e experimentos laboratoriais.

REFERÊNCIAS

- AGUZOLLI, Fernando. **Quem, eu?** Uma Avó. Um Neto. Uma Lição de Vida. 2. ed. São Paulo: Paralela, 2015.
- ALZHEIMER'S DISEASE INTERNATIONAL. World Alzheimer Report 2015. Londres: Alzheimer's Disease International, 2015. Disponível em: <https://www.alz.co.uk/research/WorldAlzheimerReport2015.pdf>. Acesso: 23 mar. 2020.
- ALZHEIMER'S ASSOCIATION. Disponível em: https://www.alz.org/alzheimers-dementia/what-is-alzheimers/brain_tour_part_2. Acesso: 05 de nov. 2020.
- ARAÚJO, Claudia Lysia O. de; NICOLI, Juliana Silva. Uma Revisão Bibliográfica das Principais Demências que Acometem a População Brasileira. **Revista Kairós Gerontologia**, v. 13, n. 1, 2010, p. 231-244.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ALZHEIMER. Evolução da Doença. Disponível em: <https://abraz.org.br/2020/sobre-alzheimer/evolucao-da-doenca-2/>. Acesso: 04 nov. 2020.
- BALESTRIERI, João Vitor Lois *et al.* Structural Volume of Hippocampus and Alzheimer's Disease. **Rev. Assoc. Med. Bras.** v. 66, n. 4, 2020, p. 512-515. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-42302020000400512&lng=en&nrm=iso. Acesso: 05 Nov. 2020.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; MELO, Arthur Cezar Alves de. Aprimoramento Genético e Alzheimer: Uma Discussão Bioética Necessária. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula *et al.* **Autonomia, Dignidade e Deficiência**. Porto Alegre: Editora Fi, p. 275-311.

BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. A Ressignificação da Deficiência a partir do Modelo Social. In: ABREU, Célia Barbosa et al. (org). **Temas de Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, p. 61-78.

BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Do Modelo Médico ao Modelo Intermediário: Uma Reflexão Teórico-prática sobre a Inclusão de Pessoas com Deficiência. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; VIVAS-TESÓN, Inmaculada (orgs.). **Cruzando Fronteiras: Perspectivas Transnacionais e Interdisciplinares dos Estudos de Deficiência**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 23-43.

BAYLEY, John. **Iris**: A Memoir of Iris Murdoch. London: Duckworth Publishing, 2012.

BUSCHE, M.A., HYMAN, B.T. Synergy between Amyloid- β and Tau in Alzheimer's Disease. **Nat Neurosci**. v. 23, 2020, p. 1183-1193. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41593-020-0687-6>. Acesso: 20 de nov. 2020.

CARDOSO, Lucia Helena. **Mal de Alzheimer**: Entre Bordados e Cuidados. Curitiba: Appris, 2018.

CONRADI, Peter J. **Iris Murdoch**: A Life. New York: HarperCollins, 2010.

DEBAGGIO, Thomas. **Losing my Mind**. An Intimate Look at Life with Alzheimer's. New York: The Free Press, 2002.

DEBAGGIO, Thomas. **When it gets Dark**: An Enlightened Reflection on Life with Alzheimer's. New York: The Free Press, 2003.

DE FALCO, Anna et al. Doença de Alzheimer: Hipóteses Etiológicas e Perspectivas de Tratamento. **Quím. Nova**, v. 39, n. 1, 2016, p. 63-80. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-40422016000100063&lng=en&nrm=iso. Acesso: 05 de nov. 2020.

DREYFUS, Hubert L. A Merleau-Pontyan Critique of Husserl's and Searle's Representationalist Accounts of Action. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 100, n. 1, 2000, p. 287-302.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica**: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. (Trad. Vera Porto Carreiro; Antonio Carlos Maia). São Paulo: Forense Universitária, 1995.

- GRAHAM, Chris. **Minha Aventura contra o Alzheimer**. (Trad. Bruno Alexander). Rio de Janeiro: Globo Livros, 2018.
- KARCH, Celeste M.; CRUCHAGA, Carlos; GOATE, Alison M. Alzheimer's Disease Genetics: from the Bench to the Clinic. **Neuron**, [S.1.]. v. 83, n. 1, p. 11-26, jul. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2014.05.041>. Acesso: 21 mar. 2020.
- MALHERBE, Michel. **Alzheimer. La vie, la mort, la reconnaissance**: une chronique et un essai philosophique. Clermont-Ferrand: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 5. ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- MEYERS, Jeffrey. **Remembering Iris Murdoch**: Letters and Interviews. New York: Palgrave MacMillian, 2013.
- MOLLOY, Sylvia. **Desarticulaciones**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- MORIMOTO, Nobutoshi Morimoto *et al.* Magnetic Resonance Imaging Measurement of Hippocampal Volume Using Voxel-Based Morphometry Analysis in Early Alzheimer's Disease. **Neurology**. v. 94, Suplemento 5, 2020, p. 2611.
- SNYDER, Lisa. **Speaking Our Minds**: What it's like to have Alzheimer's. Baltimore: Health Professions Press, 2009.
- SUBIN, Lee *et al.* Magnetic Resonance Imaging Texture Predicts Progression to Dementia due to Alzheimer Disease earlier than Hippocampal Volume. **Journal of Psychiatry & Neuroscience**. v. 45, n. 1, 2020, p. 7-14. Disponível em: [doi:10.1503/jpn.180171](https://doi.org/10.1503/jpn.180171). Acesso: 22 nov. 2020.
- TREMAIN, Shelley. **Foucault and the Government of Disability**. Ann Arbor: The University of Michigan University Press, 2005.
- YOUNES L. *et al.* Identifying Changepoints in Biomarkers during the Preclinical Phase of Alzheimer's Disease. **Front. Aging Neurosci**. v. 11, 2019, p. 74. Disponível em: [doi: 10.3389/fnagi.2019.00074](https://doi.org/10.3389/fnagi.2019.00074). Acesso: 05 de nov. 2022

2

DEFICIÊNCIAS PSICOSSOCIAIS: UMA ABORDAGEM CRÍTICA AO MODELO MÉDICO-PSIQUIÁTRICO

*Sandra Caponi*¹

*Javier Ladrón de Guevara*²

INTRODUÇÃO

De maneira insistente e recorrente, lemos em jornais e publicações científicas que atualmente existiria um aumento considerável de transtornos mentais na população, adulta e infantil, como resultado das experiências vivenciadas na pandemia de Covid-19. Muito se fala sobre o aumento de depressão, ansiedade, transtorno de estresse pós-traumático, ou de transtornos alimentares que se multiplicaram como consequência da pandemia. O jornal *El País*, fala de um “Tsunami” de casos registrados em Madrid, que tem levado a lista de espera de mais de 10 adolescentes que aguardam para ser internados na Unidade de pacientes agudos do Hospital Gregorio Marañón, onde 90% dos pacientes internados são adolescentes de sexo feminino (MENÁRGUEZ, 2022, n.p).

Vemos assim que, como resultado da pandemia, parece que não somente assistimos à proliferação de diagnósticos, muitas vezes desnecessários, porque encobrem sofrimentos pessoais e sociais, mas também à naturalização de estratégias de intervenção psiquiátrica, primitivas e muitas vezes desnecessárias, tais como a internação de

¹ Professora titular do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Filosofia. Pesquisadora do CNPq.

² Psicólogo. Doutorando no Doutorado Interdisciplinar em Ciências humanas da UFSC.

adolescentes em hospitais psiquiátricos, a prescrição de psicofármacos com efeitos colaterais severos e as intervenções coercitivas centradas no modelo médico. Segundo esse modelo, todos nossos padecimentos estariam vinculados a alterações e desequilíbrios de nossos cérebros, particularmente a déficit ou alterações neuroquímicas. Estabelecendo analogias com a medicina geral, se afirmará que o uso de psicofármacos seria idêntico ao uso da insulina para a diabetes. Do mesmo modo, a internação psiquiátrica foi justificada e validada, ao longo da história, por analogia com as inevitáveis e necessárias internações em hospitais gerais para tratar uma doença orgânica.

Quando falamos de deficiência psicossocial é preciso opor a esse modelo médico reducionista, outro modelo centrado nos direitos humanos. A “Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência”, do ano 2006, integra explicitamente as deficiências psicossociais ao conjunto das deficiências que precisam de uma abordagem centrada em direitos humanos. A partir desse momento, resulta cada vez mais claro que precisamos pensar em uma mudança de perspectiva de análise que seja mais inclusiva, mais atenta aos contextos sociais que produzem os sofrimentos, que reconheça que diagnósticos psiquiátricos como depressão ou esquizofrenia “geram deficiências psicossociais na medida que limitam o desenvolvimento de atividades cotidianas como estudar, acordar para ir a trabalhar, cuidar dos filhos, etc.” (COTTOLENC, 2010, p. 6, tradução nossa).

Mas também, e ao mesmo tempo, que esteja atenta aos reclamos e dificuldades relatadas pelos pacientes psiquiátricos que padecem de deficiências psicossociais ou que vejam agravados seus problemas preexistentes a partir de terapêuticas danosas que possuem efeitos colaterais severos, como a perda de memória derivada dos eletrochoques,

os problemas de dependência e abstinência criados pelo uso de psicofármacos como Prozac, os efeitos incapacitantes dos antipsicóticos, o terror derivado dos maus-tratos e da perda de direitos que ainda ocorrem nos hospitais psiquiátricos.

Para poder garantir os direitos humanos será preciso, também, entender que é necessário integrar a voz dos usuários dos sistemas de saúde mental para poder compreender cabalmente o que deve ser melhorado para poder cumprir com as exigências estabelecidas na Convenção Internacional. Usuária de sistemas de saúde, Cecilia Guillen argumenta que o mais importante para começar a garantir direitos é reconhecer os espaços sociais que estigmatizam as pessoas com deficiência psicossocial, produzindo, desse modo, uma serie de exclusões desnecessárias (GUILLEN, 2019). Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) a deficiência psicossocial resulta do intercâmbio entre indivíduos portadores de uma condição de saúde mental com condições ambientais e pessoais, incluindo atitudes negativas, discriminação e exclusão, mas também assistência social limitada (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2022).

O certo é que a pandemia não só evidenciou que, pelo menos no Brasil, os mortos têm cor, raça e classe social, pois são preponderantemente pobres, indígenas e pretos, evidenciou também que o isolamento social, o racismo, o medo do contágio, o temor do desemprego, as situações de luto, geram sofrimentos psíquicos profundos em muitos de nós. Abordar esses sofrimentos psíquicos a partir da matriz da psiquiatria biológica ou da neuropsiquiatria, uma matriz que desconsidera os contextos sociais e psicológicos, e reduz os padecimentos a um fato biológico, neuroquímico ou genético, pode levar a esse aumento, tão

anunciado, do número de diagnósticos psiquiátricos em decorrência da pandemia a partir do modelo centrado na doença, levando à prescrição excessiva e desnecessária de psicofármacos, com efeitos colaterais sérios e irreversíveis. O uso de drogas psiquiátricas pode reforçar as situações de estigma e preconceito, e limitar seriamente os direitos humanos das pessoas com algum tipo de deficiência psicossocial. Como sabemos, as intervenções psiquiátricas têm se caracterizado, ao longo de sua história, pela desconsideração e violação dos direitos humanos de muitos pacientes, tanto dentro como fora dos hospitais psiquiátricos: seja pela aplicação de medidas de isolamento, pelo uso de contenções mecânicas e químicas, ou pelo uso de terapêuticas danosas como o eletrochoque ou a lobotomia.

1. UM MODELO CENTRADO NO FÁRMACO

A década de 1950 marcou um giro significativo no campo da psiquiatria. A chamada “revolução farmacológica” outorgava à psiquiatria uma maior capacidade de experimentação de novos tratamentos, mas, sobretudo, a oportunidade de ampliar seu campo de ação. Nesse sentido, o psiquiatra estadunidense J.Á. Hobson (1994) defende que o desenvolvimento de determinadas drogas capazes de interagir com a química cerebral tem sido o avanço mais importante na história da psiquiatria moderna.

Daqueles transtornos mentais sob os que se ocupava habitualmente a psiquiatria as psicoses eram as que pior previsão tinha entre os médicos. Não era incomum que nas experimentações com novas técnicas, tentativas desesperadas por curar essa doença mental se cometessem graves erros, custando em não poucas ocasiões a vida dos

pacientes. Tomemos como exemplo o caso do psiquiatra Henry Cotton, diretor do Hospital Psiquiátrico de Trenton, New Jersey, quem, baseando-se na hipótese localizacionista das doenças mentais e tomando como causa desses transtornos a existência de infecções bacterianas focais, extraía órgãos dos seus pacientes psicóticos esperando encontrar uma melhora dos sintomas, prática conhecida como “desintoxicação” (COTTON, 1921, p. 123). Ao final, o método de Cotton lhe trouxe resultados devastadores, acabando muitas vezes com a vida dos seus pacientes (FRANKENBURG, 1994).

O entusiasmo dos psiquiatras com a sua revolução não deve ser motivo de surpresa, pois parecia que pela primeira vez a psiquiatria ia ganhar prestígio como especialidade médica, através da farmacologia. Os agentes psico-farmacêuticos começaram a ocupar um lugar cimeiro frente a outros tratamentos habituais (SADOCK; SADOCK; SUSSMAN, 2017). Até a década de 1930, a psicanálise e outras terapias de inspiração psicodinâmicas conviviam com outras formas de tratamento mais ortodoxas para tratar o sofrimento mental e as pessoas com deficiência psicossocial. Isto começa a transformar-se na década seguinte com o crescente uso de outras técnicas mais centradas no corpo: o coma insulínico, os sais de lítio para as crises maníacas, a terapia convulsiva com Metrazol, a psicocirurgia e a terapia electroconvulsivante (ENDLER, 1988; LÓPEZ-MUÑOZ; ÁLAMO; CUENCA, 2002).

A escolha do biológico como objeto principal de intervenção da psiquiatria tem respondido a uma concepção biologicista do sofrimento psíquico que tem avançado em detrimento dos fatores históricos, sociais e culturais. Esta concepção vinha sendo alimentada pela teoria da degeneração desde finais do século XIX (FOUCAULT, 1999/2018; CAPONI, 2011; GARRE, 2020). Assim, a descoberta da primeira droga

psiquiátrica, a clorpromazina, em 1952, interpretada como o início da “revolução psicofarmacológica”, serviria à psiquiatria como uma espécie de confirmação de que seus esforços por achar um substrato bioquímico às doenças mentais não tinham sido em vão (CAPONI, 2019, p.28).

Mas as coisas não seriam tão simples assim e ainda hoje, 70 anos depois da descoberta da clorpromazina, a psiquiatria só tem hipóteses e nenhuma certeza sobre a etiologia orgânica das doenças mentais (CAPONI, 2019). Além disso, o mais preocupante é a existência de uma banalização dos riscos e das consequências da medicalização das deficiências psicossociais. Um setor particularmente sensível a estas práticas psicofarmacológicas é a infância portadora de alguma deficiência psicossocial. Apesar de a psiquiatria apresentar como uma conquista a multiplicação dos diagnósticos de transtornos mentais na infância e por conseguinte aumentar a prescrição de fármacos para regular as condutas infantis consideradas anormais, é fato que tais práticas podem resultar muito mais nefastas do que benéficas para as crianças (WHITAKER, 2016; CAPONI, 2016), contribuindo para a expansão de deficiências psicossociais, derivadas do uso excessivo e desnecessário de psicofármacos.

2. A CATEGORIA DEFICIÊNCIA PSICOSSOCIAL

A categoria deficiência tem sofrido diferentes transformações ao longo da história e tem sido objeto de diversas interpretações. Dentro das diferentes formas de abordar a categoria, existem dois paradigmas fundamentais: o médico e o social. Assim, desde o modelo médico tem se privilegiado a questão do patológico, centrando-se os esforços na

classificação das deficiências, nas anomalias funcionais, físicas, sensoriais ou intelectuais dos indivíduos ou grupos (ACUÑA; BULIT GOÑI, 2010). Desde essa lógica, as formas de intervenção sempre têm sido a “proteção”, a “assistência” e a “compensação” das pessoas com deficiências (ROSATO; ANGELINO, 2009, p. 24).

Segundo afirma Barbosa-Fohrmann (2020), desde o paradigma da medicina, se faz equivaler à deficiência a uma doença, a qual pode ou não ser curada. Desde esse paradigma se obtém como resultados o afastamento do convívio social dos indivíduos e grupos com deficiência. Ao mesmo tempo se considera que, com a intervenção de determinados saberes “especializados”, esses indivíduos e esses grupos poderiam adaptar-se e conviver com o resto das pessoas consideradas “normais” (BARBOSA-FOHRMANN, 2020, p. 24).

Na década de 1980 a Organização Mundial da Saúde (OMS) organizou a criação de um Comitê de Especialistas com o intuito de revisar os usos da *International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps* (ICIDH) nos “trabalhos de reabilitação, pesquisas e coleta de estatísticas, no estudo do retardo mental, na avaliação da capacidade vocacional, na avaliação de dispositivos técnicos de habilitação e na aplicação do conceito de deficiência” (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 1980, p. 2, tradução nossa). Ao respeito, destacam García e Sánchez (2001), que a mencionada revisão tinha como objetivo superar a tradicional concepção sobre a doença, indo além dela e abrindo novas perspectivas sobre o processo de adoecimento, mas também sobre as consequências físicas e mentais desse processo, tanto para os indivíduos como para a sociedade.

García e Sánchez (2001), apresentam um resumo dos principais elementos que contêm aquela revisão da OMS sobre o conceito de deficiência:

1. A doença seria tomada a partir daquele momento como uma situação intrínseca que implica qualquer tipo de doença, transtorno ou acidente.
2. A deficiência seria a exteriorização direta das consequências da doença, manifestando-se tanto nos órgãos do corpo como nas suas funções (também as psicológicas).
3. A incapacidade seria a objetivação da deficiência no sujeito, repercutindo diretamente na sua capacidade de realizar atividades nos termos considerados normais para os seres humanos de acordo com determinadas características (idade, gênero...)
4. A deficiência seria a socialização da problemática provocada em determinado sujeito pelas consequências da doença. A deficiência se manifesta através da deficiência e/ou da incapacidade, o qual afetaria o desenvolvimento dos papéis sociais assinados (GARCÍA; SÁNCHEZ, 2001, p. 16, tradução nossa).

Embora a nova visão da OMS tenha representado uma mudança de paradigma, destaca Débora Diniz (2017) que, no campo das ciências humanas e sociais os estudos sobre deficiência chegaram um pouco atrasados em comparação com aqueles realizados desde a perspectiva biomédica. Alguns anos antes, Diniz, Barbosa e Santos (2009) haviam chamado a atenção para este tema. Segundo estes autores, a conceição da deficiência como anormalidade que caracteriza ao discurso clássico da medicina

[...] foi desafiada pela compreensão de que a incapacidade não é apenas um conceito biomédico, mas a opressão pelo corpo com variações de funcionamento. A incapacidade traduz, portanto, a opressão ao corpo com deficiências: o conceito do corpo com incapacidade ou pessoa com

incapacidade devem ser entendidos em termos políticos e já não estritamente biomédicos (DINIZ; BARBOSA; SANTOS, 2009, p. 65).

Assim, começam aparecer discursos alternativos sobre a deficiência, tendo como porta-vozes as próprias pessoas com deficiência, como é o caso do sociólogo inglês, que tem uma deficiência física, Paul Hunt, reconhecido como pioneiro deste tipo de enfoque no final da década de 1960. Hunt, baseado na sua experiência pessoal, mas também tomando a categoria de “estigma” de Erving Goffman, realiza uma crítica às instituições a cargo das pessoas com deficiência, denunciando um modo de atendimento autoritário, inspirado no modelo biomédico. Além disso, Hunt propôs que um grupo de pessoas pudessem levar até o parlamento britânico a palavra daqueles internados nesses espaços. Dessa iniciativa surgiu a primeira organização política defensora dos direitos das pessoas com deficiência, a *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) (HUNT, 1972; HUNT, 2007; DINIZ, 2017).

Nesse contexto surge o modelo social como uma resposta alternativa ao modelo médico. A existência da UPIAS mostrava que “a experiência da deficiência não era resultado das lesões, mas do ambiente social hostil à diversidade física” (DINIZ, 2017, p. 15). O modelo social traz assim o que Diniz chama de “uma inversão na lógica da causalidade da deficiência entre o modelo médico e o social”. Isto é, no primeiro modelo a causa estaria na lesão corporal e no segundo, a causa da deficiência estaria precisamente na forma inadequada, opressiva, como são geridas essas lesões por parte das instituições a cargo (DINIZ, 2017, p. 23).

Finalmente, Diniz (2017) resume o modelo social da deficiência em 5 pontos essenciais: 1. A origem social das lesões; 2. A existência de

desvantagens ambientais, econômicas, sociais e psicológicas nas pessoas com lesões corporais; 3. A existência da lesão tem também origem social e as desvantagens provocadas por estas têm caráter histórico; 4. O valor da vida das pessoas com deficiência deve ser reconhecido, mas também a crítica de uma produção social das lesões; 5. Necessidade de adotar políticas públicas dirigidas a garantir equidade para as pessoas com deficiência.

No caso do Brasil, o país teve representantes que participaram diretamente na elaboração da Convenção Sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (ONU, 2006), evento que teve como finalidade transformar a visão das pessoas deficientes como “objetos de caridade, de tratamento médico e de proteção social” em “sujeitos com direitos, que são capazes de reivindicar esses direitos e tomar decisões para as suas vidas com base em um consentimento livre e esclarecido, bem como de ser membros ativos da sociedade” (CONVENÇÃO, 2015, n.p). No mesmo sentido, em 2015, foi elaborada a Lei Brasileira de Inclusão das Pessoas com Deficiência (Lei Nº 13146). É importante destacar o artigo 2º desta lei, que define a pessoa com deficiência como

[...] aquela que tem impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, o qual, em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas (BRASIL, 2015, n.p).

Aos fins deste trabalho, nos interessa analisar o tema das deficiências mentais, também chamadas de deficiências psicossociais e particularmente aquelas diagnosticadas na infância e na adolescência.

3. A REVOLUÇÃO FARMACOLÓGICA E OS MODELOS DE INTERVENÇÃO DA PSIQUIATRIA

A chamada “revolução psicofarmacológica” tem provocado ao longo dos anos um aumento do processo de medicalização de crianças e adolescentes, tomando a suposta função terapêutica e curativa como seu principal recurso de legitimidade. O vasto uso de antipsicóticos clássicos e atípicos nas crianças a fim de normalizar seus comportamentos é um fato social debatido com amplitude tanto no campo da sociologia, do direito, das ciências da saúde, da psicanálise como da psiquiatria crítica (CAPONI, 2020, p. 28).

Joanna Moncrieff identifica dois modelos explicativos sobre os efeitos dos psicofármacos: o modelo centrado na doença e aquele centrado na droga propriamente (MONCRIEFF, 2008). O modelo centrado na doença tem como ponto de partida a identificação da psiquiatria com a medicina geral, ou seja, o desenvolvimento de estratégias terapêuticas centradas na cura ou na gestão de determinada doença biológica. Dessa forma, supondo a existência de alguma lesão ou alteração no organismo, esta poderia ser revertida ou aliviada através dos fármacos.

Tal posição é amplamente defendida por um grupo importante de médicos e psiquiatras em todo o mundo, entre os que se destaca o neurocientista e psiquiatra estadunidense Thomas R. Insel, diretor até 2015 do NIMH (*The National Institute of Mental Health*) nos Estados Unidos. Insel (2010) defende assim a teoria de que existiria uma base neurofisiológica dos transtornos mentais. No caso específico da esquizofrenia, por exemplo, o conhecido psiquiatra afirma que:

Um ponto de partida para mapear a fisiopatologia da esquizofrenia pode começar com o crescente reconhecimento de que se trata de um transtorno

do neurodesenvolvimento, ou talvez mais precisamente uma coleção de transtornos do neurodesenvolvimento que envolvem alterações nos circuitos cerebrais (INSEL, 2010, p. 187, tradução nossa).

O modelo médico adotado pela psiquiatria parte do princípio de que, através das drogas psicofarmacológicas se conseguiria retornar a um estado de equilíbrio bioquímico que estaria alterado e que seria a causa principal de transtornos mentais. Seria a mesma lógica presente no tratamento dos sintomas de uma infecção ou uma cefaleia, por exemplo, onde são prescritos antibióticos ou analgésicos. Desde a década de 1950, para os psiquiatras a clorpromazina teria o mesmo valor terapêutico nas psicoses do que a penicilina para as infecções. Mas, na atualidade essa lógica foi atualizada por outra que parece mais adequada aos fins de legitimação da psicofarmacologia: ao contrário de estabelecer uma analogia com antibióticos ou com analgésicos, se trata de fazer equivalência entre os antipsicóticos e a insulina (MONCRIEFF, 2013c; CAPONI, 2020).

A mencionada atualização não deve ser menosprezada, muito pelo contrário. A nova lógica justamente indica os ideais de expansão da psiquiatria, ou melhor, a consolidação da psiquiatria ampliada (CAPONI, 2012). Se nas infecções, por exemplo, há amplas possibilidades de serem curadas pelos antibióticos, no caso da diabetes, que deve ser tratada com insulina, até agora não existe uma cura. Portanto, sendo a diabetes uma condição crônica, precisa de um tratamento contínuo. Partindo disso, se a psiquiatria desloca os transtornos mentais até o grupo das doenças crônicas, o tratamento com psicofármacos tornar-se-ia automaticamente ininterrupto.

Trata-se dessa maneira de uma estrutura epistemológica que consolida a ampliação do campo de ação da psiquiatria, um saber já não

restrito aos muros do asilo como tampouco restrito aos sintomas clássicos das psicoses, senão expandido a qualquer forma de sofrimento mental, com a capacidade de interpretar qualquer comportamento humano em uma patologia psiquiátrica (CAPONI, 2012).

Mas ainda há uma outra questão que resulta problemática para o modelo biomédico: os efeitos secundários dos psicofármacos. Se a psiquiatria justifica a prescrição de fármacos frente ao sofrimento mental tomando como referência determinados efeitos desejados, ou seja, aqueles que poderiam reverter o processo e os sintomas da doença, existem outros que ocupam um lugar "secundário" na hora de avaliar o tratamento. Os efeitos secundários seriam assim aqueles não associados diretamente à desapareição dos sintomas, entre os quais podemos citar a confusão mental, a lentidão psicomotora, a perda de apetite, de interesse sexual, a perda ou ganho de peso, transtornos cardiovasculares etc. Apesar da propaganda e das promessas que sustentam o modelo centrado na doença, o certo é que seu sustento epistemológico é frágil em extremo. Os psiquiatras de corte biologicista ainda não têm conseguido aportar estudos científicos relevantes e confiáveis que apontem às causas neuroquímicas ou genéticas dos transtornos psiquiátricos.

De igual modo, Moncrieff e Cohen (2005) contrastam o modelo centrado na doença com outro que chamam de “modelo centrado nas drogas” (MONCRIEFF; COHEN, 2005, p.146). Para os autores, o modelo centrado nas drogas seria de aplicação exclusiva ao universo dos psicofármacos, pois não é possível aplicá-lo em outras áreas da medicina fora da psiquiatria. Desde o modelo centrado nas drogas, os fármacos psiquiátricos não teriam a função de correção de um estado mental anormal, mas tampouco o restabelecimento de um equilíbrio

bioquímico e sim a função de provocar alterações cerebrais, obtendo como resultado justamente um estado anormal (MONCRIEFF; COHEN, 2005).

Desse modo, para Moncrieff e Cohen (2005), as drogas psiquiátricas estariam ao mesmo nível de outras substâncias psicoativas como a heroína, o ópio ou o álcool. Portanto, não se trata de que essas drogas tenham um efeito específico sobre algum sintoma ou doença mental, senão que elas provocam o mesmo efeito em qualquer pessoa, seja diagnosticada ou não com algum transtorno psíquico. Este seria o caso da Ritalina, por exemplo. Para o modelo centrado nas drogas um estimulante como o metilfenidato provoca um equilíbrio neuroquímico, diminuindo os níveis de dopamina, serotonina ou noradrenalina no Sistema Nervoso Central. Essas seriam hipoteticamente as causas do Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) (BRZOZOWSKI; CAPONI, 2017).

Moncrieff e Cohen (2005) argumentam que, desde a perspectiva do modelo centrado nas drogas, pode-se afirmar então que algumas drogas psicoativas são úteis como recurso terapêutico em determinadas situações (MONCRIEFF; COHEN, 2005). Mas o que essa afirmação destes autores quer dizer? Trata-se de uma leitura do que acontece no cenário da psiquiatria biológica e no ambiente da psicofarmacologia. Mesmo que o modelo centrado na doença tenha fracassado por não conseguir demonstrar as bases orgânicas dos transtornos psiquiátricos, os seus defensores continuam afirmando que é possível tratar essas doenças através dos psicofármacos e que desse modo seria restituída uma suposta normalidade mental. O fundamento da terapêutica psicofarmacológica é o efeito que eles provocam nos usuários em

detrimento da capacidade de resgatar um estado de normalidade que tais drogas teriam.

Dessa maneira, os psicofármacos estariam mais perto daquelas drogas usadas para o consumo lúdico ou social do que os medicamentos para tratar patologias físicas como a diabetes, as infecções ou simplesmente as cefaleias. Se tomarmos o exemplo do álcool, é sabido que ele provoca uma ligeira intoxicação quando é consumido, eliminando em certa medida algumas barreiras que impedem interações sociais mais amplas. Pois bem, mesmo sabendo os efeitos do álcool sobre o organismo, não é possível explicá-los a partir de alguma doença. Portanto, o que poderia aportar a explicação faltante seria o modelo centrado no fármaco. Assim, a questão central seria o efeito que a substância provoca e não alguma alteração de base. Se entrarmos no campo específico dos antipsicóticos, vemos que o argumento do déficit neuroquímico não tem um sustento científico relevante. (MONCRIEFF, 2013a).

Ao momento de analisar a ação dos psicofármacos, se ficamos somente no modelo centrado na doença deixamos num segundo plano, ou melhor, num plano quase imperceptível a questão dos efeitos secundários destes medicamentos. Mas, desde o modelo centrado no fármaco é possível descobrir essa outra dimensão oculta dos neurolépticos. A ação dos neurolépticos traz como consequência uma série de efeitos negativos como a neutralidade emocional, a diminuição das capacidades mentais, a apatia, entre outros, tendo em consideração que eles “atuam como uma camisa de força com efeitos sobre a conduta e os processos mentais” (MONCRIEFF, 2013a, p. 69), produzindo algo semelhante a uma anulação tanto psicológica como física (BREGGIN, 1991).

4. DIREITOS HUMANOS, ESTIGMA E LOUCURA

A saúde é um direito humano universalmente reconhecido. O artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, no que diz respeito à saúde, estabelece o seguinte:

Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade (ONU, 1948, n.p).

Apesar de ser reconhecido como um direito fundamental, é fato conhecido que muitas pessoas e grupos sociais ainda não têm acesso a esse direito e nem a políticas adequadas que o garantam. Além disso existem grupos vulneráveis e marginalizados que sofrem discriminação tanto por idade, raça, grupo étnico ou condições físicas ou mentais e que portanto não gozam do direito à saúde. Segundo a OMS, o direito à saúde abarca liberdades e direitos. As liberdades implicam o direito das pessoas de controlar sua saúde e seu corpo (por exemplo, os direitos sexuais e reprodutivos) sem interferências (por exemplo, torturas e tratamentos e experimentos médicos não consentidos). Os direitos, por outro lado, implicam a possibilidade de acessar um sistema de proteção da saúde que possa ser alcançado por todas as pessoas sem exceção (OMS, 2017).

Já no campo da saúde mental, podemos tomar como exemplo o *Plan Decenal de Salud para las Américas*, que foi um documento elaborado a partir de um importante evento celebrado na década de 1970 e que

reuniu importantes figuras do setor da saúde em diferentes países do continente americano. O evento em questão foi a Terceira Reunião Especial de Ministros da Saúde das Américas (OPS/OMS, 1973; RUEDA-WILLIAMSON, 1974). No citado *Plan Decenal* podemos ler as seguintes recomendações para a área da saúde mental:

1. Melhorar a qualidade da prevenção primária e da assistência brindada nos serviços psiquiátricos e o acesso desses serviços à população, colocando essas atividades nos serviços básicos de saúde, procurando alcançar, pelo menos, uma cobertura do 60% da população.
2. Incluir ações de promoção de saúde mental e de prevenção primária em cada uma das atividades de saúde que se executem.
3. Diminuir a tendência ao aumento do alcoolismo e a fármaco-dependência, oferecendo serviços de prevenção, tratamento e reabilitação que cubram toda a população (OPS/OMS, 1973, p. 38, tradução nossa).

Tal como afirma Ríos (2004), embora esse documento tenha gerado naquele momento enormes expectativas, mais de 30 anos após os resultados não são os prometidos. A mesma coisa aconteceu com a Declaração de Hawaii em 197³, onde a Associação Mundial de Psiquiatria estabeleceu as normas éticas para a prática da psiquiatria.

Nos parágrafos 1 e 2, declara-se:

- 1- O objetivo da psiquiatria é promover a saúde e a autonomia e crescimento pessoal. No melhor de sua capacidade, de acordo com os princípios científicos e éticos aceitos, o psiquiatra deve atender aos melhores interesses do paciente e se preocupar com o bem comum e uma alocação justa dos recursos de saúde. Para cumprir esses objetivos, é necessário pesquisar e educar continuamente os profissionais de saúde, os pacientes e o público.

³ A Declaração de Hawaii foi atualizada em Viena em 1983 e posteriormente na Assembleia Geral da Associação Mundial de Psiquiatria em agosto de 2002 (DE PSIQUIATRÍA, 2003).

2- Todo paciente deve receber a melhor terapia disponível e ser tratado com a solicitude e o respeito devido à dignidade de todos os seres humanos e à sua autonomia sobre sua própria vida e saúde. O psiquiatra é responsável pelo tratamento dado pelos membros da equipe e deve a eles supervisão e educação qualificada. Sempre que houver necessidade, ou sempre que surgir um pedido razoável do paciente, o psiquiatra deve buscar a ajuda ou a opinião de um colega mais experiente (WORLD PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1978, p. 71, tradução nossa).

Apesar de todas essas declarações que apresentam a psiquiatria como uma especialidade médica capaz de garantir um nível ótimo de saúde mental, a realidade demonstra que na prática os tratamentos dispensados estão longe de ser humanitários e observantes dos direitos fundamentais. A história da psiquiatria está marcada por sucessivas manifestações de violência aos pacientes, maus-tratos e tratamentos questionáveis (contenções mecânicas, medicalização e internações forçadas, electroshock etc.). Ao mesmo tempo que acontecem tais manifestações de violência o estigma em relação às pessoas com sofrimento mental e deficiência persiste tanto na sociedade como no âmbito da psiquiatria.

Podemos dizer que a própria história da psiquiatria está perpassada por momentos de fortes críticas referentes à forma como esse saber estigmatiza os sujeitos e reduz sua autonomia e seus direitos, ao mesmo tempo que aparecem movimentos defensivos do saber psiquiátrico nos quais ele estabelece novas estratégias para silenciar seus adversários e detratores. Esse movimento defensivo está por trás da reformulação do DSM (Manual de diagnóstico e estatística de transtornos mentais) ocorrida em 1980, a partir do qual se consolida o modelo de saúde mental centrado na doença, hoje hegemônico.

Existe uma longa história de críticas à psiquiatria biológica, muitas vezes provenientes da chamada psiquiatria crítica, que denuncia os vínculos frágeis que esse discurso mantém com os métodos, procedimentos e conhecimentos biológicos e médicos (FOUCAULT, 2003). A tradição de crítica à psiquiatria biológica tem seu início na década de 1970, com o surgimento da antipsiquiatria, defendida por autores como Franco Basaglia (2005), Thomas Szasz (1977), Foucault, (1999), Goffman (1988), Laing e Cooper. Essa crítica hoje retorna, às vezes recuperando o discurso da antipsiquiatria, às vezes diferenciando-se dele, mas sempre mostrando a fragilidade epistemológica da psiquiatria biológica e denunciando seus vínculos com estratégias de poder e dominação, mais próximas às sentenças judiciais que às intervenções médicas.

Para entender o alcance e a importância da crítica hoje dirigida à psiquiatria hegemônica (GOTSZCHE, 2016; MONCRIEFF, 2013; WHITAKER, 2010, 2015), devemos lembrar as críticas realizadas na década de 1970, observando as continuidades e rupturas existentes. Veremos que, em ambos os casos, essas críticas geraram reações desmedidas por parte de um poder psiquiátrico que, defensivamente, adota posições mais duras e rígidas. Assim, ao longo de 50 anos, todos aqueles que enunciaram críticas à psiquiatria foram menosprezados e considerados negacionistas, relativistas e outros rótulos semelhantes. Enquanto isso ocorria, a psiquiatria biológica continuava repetindo uma e outra vez os mesmos argumentos enunciados, desde Kraepelin até hoje.

Para entender de que modo opera hoje o modelo médico das deficiências psicossociais devemos retroceder até os anos de 1980, data de publicação do DSM-III: nesse momento, a psiquiatria biológica se tornou hegemônica, instaurando um modelo de entendimento do

sofrimento psíquico, centrado na doença (identificação de sintomas, definição de diagnósticos e uso de terapêuticas farmacológicas).

Os anos de 1970 foram marcados pelas críticas à psiquiatria e às instituições asilares. Os movimentos anticonfinamento transformam-se em movimentos antipsiquiátricos. Acumulam-se críticas levantadas por autores respeitados, como Thomas Szasz (1977), Michel Foucault (2003) ou Ervin Goffman (1988), contra o que consideravam o mito da doença mental. A essas críticas, que serão relatadas como ferozes e abusivas pelos historiadores da psiquiatria (DECKER, 2007), somam-se outras feitas pelos movimentos feministas e movimentos de homossexuais, ao mesmo tempo em que as denúncias sobre os abusos cometidos nas instituições psiquiátricas se multiplicavam.

Finalmente, podem-se destacar dois fatos fundamentais para iniciar o processo de revisão da psiquiatria. Em 1973, após negociações com a comunidade e com o movimento de homossexuais, o DSM-II retira a homossexualidade da lista de diagnósticos. Esse fato, que indica um claro avanço dos direitos, ao mesmo tempo “deixava explícito que os diagnósticos psiquiátricos mantinham uma forte relação com a construção social de figuras desviantes” (AMARAL, 2004, p. 36).

O segundo fato relevante foi a publicação do artigo de Rosenham *Being sane in insane place*, na revista Science, em 1973. Tratava-se de um estudo realizado por pessoas saudáveis que se declararam doentes para ingressar em um hospital psiquiátrico e que no momento de sair da instituição, receberam o diagnóstico de “esquizofrenia em remissão” (ROSENHAN, 1973, p. 252, tradução nossa). Esses fatos, somados às críticas de intelectuais e de movimentos pelos direitos, reclamavam uma resposta do campo da psiquiatria. Porém, essa resposta chegou do modo mais inesperado. Longe de uma reflexão crítica dos postulados

questionados pelos defensores de direitos, ocorreu uma radicalização e um retorno às velhas teses da psicologia biológica do século XIX.

Nesse momento, e após longos debates, será publicado o DSM-III, em 1980, inaugurando um novo modo de entender a psiquiatria (APA, 1980). Novo em relação aos Manuais (DSM) anteriormente existentes, mas profundamente clássico na recuperação das velhas ideias que a psiquiatria biológica tinha defendido por mais de um século e que pareciam ter sido abandonadas. O DSM-III será a base sobre a qual se consolida uma psiquiatria biológica centrada na detecção de sintomas e na multiplicação de estigmas. Assim, comportamentos considerados desviados, alterações de humor consideradas patológicas, dificuldades de aprendizagem ou problemas de relacionamento, passaram a ser vistos como indicativos de um transtorno mental.

O estigma é um fenômeno presente na sociedade humana desde suas origens, onde as pessoas ou grupos têm sido desqualificadas em função de características físicas ou psicológicas que diferem, de algum modo, dos modelos socialmente estabelecidos. Para Goffman, é no espaço das interações sociais onde aparecem os estigmas. Determinados indivíduos, ao deixar de satisfazer determinadas expectativas dos outros, começam a ser questionados e isolados. O autor define três tipos de estigmas que, apesar das suas diferenças, compartilham mecanismos semelhantes. Os estigmas seriam: as deformações corporais; as debilidades caracterológicas (transtornos mentais, prisão, adições etc.); e o estigma tribal, que implica a questão das raças, nacionalidades, religião, identidade cultural etc. (GOFFMAN, 2006).

No caso concreto das pessoas com transtornos mentais, os estigmas não existem somente entre os grupos sociais entre os que eles se desenvolvem, mas também dentro do próprio âmbito dos serviços

profissionais, encarregados de lhes dar suporte. Historicamente as pessoas com comportamentos diferentes aos modelos tradicionais eram tratadas bem como possuídos por alguma sorte de instinto animal ou sob a influência de algum demônio ou feitiço, considerado desde o ponto de vista religioso. Mas, aponta Goffman (2001), isto não mudou quando esse olhar foi substituído pelo poder médico, pois o chamado louco foi transformado em paciente. Institui-se assim uma nova forma de intervenção sobre esses sujeitos, que continuará desconsiderando os direitos fundamentais dos pacientes com algum tipo de deficiência psicossocial.

Assim, desde o primeiro momento em que a pessoa em sofrimento mental entra no circuito médico, ela é observada como um possível paciente psiquiátrico e seguidamente estudada e classificada em função da hipótese do transtorno mental. Seja confirmada ou não a hipótese de “paciente psiquiátrico”, a forma na qual é aplicado o modelo médico implica já a existência de estigmas. Ao respeito, afirma Goffman: “sejam quais forem as circunstâncias sociais e o particular caráter da sua 'doença', dentro deste marco [essa pessoa] poderá ser encarada como se o problema dela admitisse um enfoque, se não uma solução, adotada desde uma perspectiva só, a da técnica psiquiátrica” (GOFFMAN, 2001, p. 345, tradução nossa).

CONCLUSÃO

Podemos citar duas características distintivas do modelo médico psiquiátrico em relação à “acolhida” das pessoas com sofrimento psíquico ou com deficiência psicossocial. A primeira é a questão da responsabilidade do paciente e a segunda é a questão do consentimento. Sobre a responsabilidade do sujeito, desde o momento da sua entrada

no marco psiquiátrico e dada a confirmação médica de uma psicopatologia, ele é despojado automaticamente da responsabilidade. Em outras palavras, a loucura seria o indicador fundamental de uma falta de responsabilidade do sujeito, tanto em relação à sua suposta doença, como em relação a suas ações, incluídas as de autocuidado.

Essa primeira característica leva à segunda: o consentimento. Na maioria dos casos, a falta de responsabilidade do sujeito transformado em paciente implica que ele não seria capaz de decidir por si mesmo, deslocando essa incumbência aos médicos, familiares, juízes etc. (FOUCAULT, 2018; GOFFMAN, 2001). Dessa forma, as duas características mencionadas dentro do marco psiquiátrico implicam a existência de estigmas: a pessoa em sofrimento mental e com deficiência psicossocial não podem ser responsáveis por suas vidas e não são capazes de aprovar ou não os procedimentos a eles aplicados.

O tema da classificação psiquiátrica geradora de estigmas passa também pela questão da linguagem. Os qualificativos utilizados comumente tanto pelos leigos como pelos médicos reforçam a discriminação social, o que Thomas Szasz denomina como “Retórica da rejeição”. A retórica da rejeição se explica da seguinte forma: “Toda vez que as pessoas se propõem a excluir outras do seu entorno, elas colocam rótulos estigmatizantes” (SZASZ, 1976, p. 64, tradução nossa). A maioria das vezes as pessoas consideradas como doentes mentais ganharam esses estigmas pelos outros (familiares, amigos, vizinhos, instituições jurídicas, policiais e médicas etc.).

Em especial, aquelas pessoas que são confinadas contra a sua vontade em instituições destinadas a esse fim, se questionam se o seu encarceramento se deve a que transgrediram normas sociais ou se elas são efetivamente doentes mentais. Mesmo tendo recebido alta do

hospital, essas pessoas podem continuar confundidas. Mas o veredicto médico se empenha em resolver essa dúvida confirmando uma e outra vez o diagnóstico, pois supõe que as doenças psiquiátricas são doenças crônicas, que acompanharão os indivíduos ao longo de toda sua vida, reforçando o estigma. No mesmo sentido Szasz assevera: “o dano psicológico e social que se lhe infere ao indivíduo (o diagnóstico) com frequência excede em muito os benefícios de qualquer terapia psiquiátrica” (SZASZ, 1976, p. 90, tradução nossa).

Lamentavelmente, na atualidade ainda existem certos âmbitos onde é possível escutar qualificativos tais como *possessão demoníaca*, *feitico* e outras explicações mítico-religiosas para referir-se a pessoas com deficiência psicossocial, esses espaços são altamente preconceituosos e discriminatórios, reforçando os estigmas e o isolamento social. Por outro lado, e como tentamos mostrar neste escrito, a presença do discurso médico sobre as deficiências, ainda que represente um grande avanço em relação às explicações primitivas e religiosas, referidas a pecado, culpa ou *possessão demoníaca*, não deixou de criar problemas derivados do reducionismo explicativo próprio do modelo médico-psiquiátrico. Os comportamentos desviantes e o sofrimento mental têm se transformado em transtornos e doenças mentais, justificando assim formas de tratamento desumanas e técnicas invasivas que, ao final, têm efeitos prejudiciais sobre os sujeitos com deficiência psicossocial. Certamente, o único caminho para superar as limitações do modelo médico não estará dado por um retorno ao passado e à obscuridade das punições religiosas por supostos pecados cometidos, mas sim, por uma aposta ao futuro com a esperança da criação de sociedades mais inclusivas, solidárias e atentas aos direitos das pessoas com deficiências, isto é, por

uma aposta coletiva na consolidação e difusão de um modelo social da deficiência.

A proliferação de diagnósticos psicopatológicos tem aumentado no contexto da pandemia de COVID-19, o que tem contribuído ainda mais para a naturalização de estratégias de intervenção psiquiátrica e de tecnologias de normalização dos comportamentos humanos, que pouco tem a ver com um enfoque humanitário. Nesse sentido, no campo das deficiências psicossociais o modelo médico ainda prevalece, razão pela qual resulta urgente a emergência de um modelo alternativo, centrado nos direitos humanos. Apesar da hegemonia do modelo médico das deficiências psicossociais, desde o começo da psiquiatria aparecem com frequência diversas formas de resistência, seja em grupos ou individuais que tentam romper com sua estrutura reducionista, que parecem ser capazes de desafiar e desconstruir o saber e a autoridade da psiquiatria. Pensar o modelo social da deficiência psicossocial, para a criação de sociedades mais inclusivas e solidárias, exige que prestemos atenção àquilo que as pessoas com deficiências, os especialistas por experiência, tem a nos dizer sobre suas estratégias de resistência, suas demandas e suas reivindicações.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, Carlos; BULIT GOÑI, Luis G. **Políticas sobre la discapacidad en la Argentina**. El desafío de hacer realidad los derechos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010.
- AMARAL, A. **A psiquiatria no divã**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- APA, American Psychiatric Association. **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-III**. Arlington, VA: APA, 1980.

- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Do modelo médico ao modelo intermediário: uma reflexão teórico-prática sobre a inclusão de pessoas com deficiência. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; VIVAS-TESÓN, Inmaculada (Orgs.). **Cruzando fronteiras: perspectivas transnacionais e interdisciplinares dos estudos de deficiência**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.
- BASAGLIA, F. **Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica**. São Paulo: Garamond, 2005.
- BRASIL. Lei Nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Brasília, DF: Presidenta da República, 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm. Acesso em 15 fev. 2022.
- BRZOWSKI, F.S.; CAPONI, S. Written media representations for the attention deficit hyperactivity disorder in Brazil (2010-2014). **Physis**, v. 27, n. 4, 2017.
- CAPONI, Sandra. Para una genealogía de la psiquiatría ampliada. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental/Brazilian Journal of Mental Health**, 2011, v. 3, n. 6, p. 106-125.
- CAPONI, Sandra. **Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada**. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2012.
- CAPONI, Sandra. Vigiar e medicar – O DSM-5 e os transtornos ubuescos na infância. In: CAPONI, S.; VASQUEZ VALENCIA, M. F.; VERDI, M. **Vigiar e medicar: estratégias de medicalização da infância**. 2016.
- CAPONI, Sandra. **Uma sala tranquila: neurolépticos para uma biopolítica da indiferença**. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- CAPONI, Sandra. O uso de antipsicóticos na infância e a deficiência psicossocial. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; VIVAS-TESÓN, Inmaculada (Orgs.). **Cruzando fronteiras: perspectivas transnacionais e interdisciplinares dos estudos de deficiência**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.
- CONVENÇÃO das Nações Unidas sobre os direitos das pessoas com deficiência. In: **BRASA (Brasil)**. Brasil Saúde e Ação - BRASA. [S. l.], 18 maio 2015. Disponível em: <https://brasa.org.br/convencao-das-nacoes-unidas-sobre-os-direitos-das-pessoas-com-deficiencia>. Acesso em: 3 fev. 2022.

COTTON, Henry Andrews. **The defective, delinquent, and insane**: The relation of focal infections to their causation, treatment, and prevention. Princeton: Princeton University Press, 1921.

COTTOLENC, Myriam. Discapacidad psicosocial: invisible em México. In: Dfensor, **Revista de derechos humanos**. Novembro 2010. Disponível em: https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2014/05/dfensor_11_2010.pdf. Acesso em: 15 fev. 2022.

DE PSIQUIATRÍA, Asociación Mundial. Declaración de Madrid sobre los requisitos Éticos de la Práctica de la Psiquiatría. **Actas Españolas de Psiquiatría**, 2003, v. 31, n. 3, p. 107-110.

DECKER, H. How Kraepelinian are the neo-kraepelinians? From Emil Kraepelin to the DSM-III. **History of Psychiatry**, v. 18, p. 337-61, 2007.

DINIZ, Débora. **O que é deficiência**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

DINIZ, Debora; BARBOSA, Livia; SANTOS, Wederson Rufino dos. Discapacidad, derechos humanos y justicia. Sur. **Revista Internacional de Derechos Humanos**, 2009, v. 6, p. 64-77.

ENDLER, Norman S. The origins of electroconvulsive therapy (ECT). **Convulsive therapy**, v. 4, n. 1, p. 5-23, 1988.

FOUCAULT, M. **Le pouvoir psychiatrique**. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FRANKENBURG, Frances R. History of the development of antipsychotic medication. **Psychiatric Clinics of North America**, 1994, v. 17, n. 3, p. 531-540.

GARCÍA, Carlos Egea; SÁNCHEZ, Alicia Sarabia. Clasificaciones de la OMS sobre discapacidad. **Boletín del RPD**, 2001, v. 50, p. 15-30.

GARRE, José Manuel Hernández; SÁNCHEZ, Baldomero de Maya. Antropología de la locura: de los paradigmas de exclusión e inclusión social al rearme neokraepeliano. **Mana**, 2020, v. 26.

- GOFFMAN, Erving. **Internados**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- GOFFMAN, E. Estigma: **Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de janeiro: LTC, 1988.
- GOFFMAN, E. Estigma. **La identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- GOTSZCHE, P. **Psicofármacos que matam y denegación organizada**. Barcelona: Los libros del lince, 2016.
- GUILLEN, Cecilia. Personas con discapacidad psicosocial: invisibles, pero discriminadas. In: **Bajo Lupa - Documenta**, 2019. Disponível em: <https://documenta.org.mx/blog-documenta/2018/08/08/personas-con-discapacidad-psicosocial-invisibles-pero-discriminadas/>. Acesso em 15 fev. 2022.
- HOBSON, John Allan. **The chemistry of conscious states**: How the brain changes its mind. Little, Brown, 1994.
- HUNT, Paul. **Letter to the Guardian**. The Guardian, 1972.
- HUNT, Judy. Classic review. **Disability & Society**, 2007, v. 22, n. 7, p. 795-799.
- INSEL, Thomas. Rethinking schizophrenia. **Nature**, v. 468, n. 7321, p. 187-193, 2010.
- LÓPEZ-MUÑOZ, Francisco; ÁLAMO, Cecilio; CUENCA, Eduardo. Aspectos históricos del descubrimiento y de la introducción clínica de la clorpromazina: medio siglo de psicofarmacología. Frenia. **Revista de Historia de la Psiquiatría**, 2002, l. 2, n. 1, p. 77-107.
- MENÁRGUEZ, Ana. Auge de adolescentes ingresados em psiquiatria. In: **El País**. Madrid, 10/02/2022. Disponível em: <https://elpais.com/sociedad/2022-02-10/auge-de-adolescentes-ingresados-en-psiquiatria-mi-hija-empezo-a-eliminar-alimentos-y-entro-en-estado-de-hibernacion-era-como-una-sombra.html>. Acesso em: 15 fev. 2022.
- MONCRIEFF, J.; COHEN, D. Rethinking models of psychotropic drug action. **Psychotherapy and Psychosomatics**, v. 74, n. 3, p. 145-153, 2005.
- MONCRIEFF, Joanna. **The Myth of the Chemical Cure**. London: Palgrave MacMillan, 2008.

MONCRIEFF, Joanna. Models of drug action. Novembro, 2013c. Disponível em: <https://joannamoncrieff.com/2013/11/21/models-of-drug-action/>. Acesso em: 26 maio 2022.

MONCRIEFF, J. Magic bullets for mental disorders: the emergence of the concept of an “antipsychotic” drug. **Journal of the History of the Neurosciences**, v. 22, n. 1, p. 30–46, 2013.

ONU - ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. [1948]. Disponível em: Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 10 jan. 2022.

OPS/OMS. Organización Panamericana de la Salud. Organización Mundial de la Salud. Plan Decenal de Salud para las Américas. In: Informe sobre la III Reunión Especial de Ministros de Salud de las Américas. OPS/OMS. Washington, 1973.

RÍOS, Eligio Nucette. Derechos Humanos y Psiquiatría. **Capítulo Criminológico**, 2004, v. 32, n. 2, p. 217–231.

ROSATO, Ana; ANGELINO, María Alfonsina (ed.). **Discapacidad e ideología de la normalidad**. Buenos Aires: Noveduc Libros, 2009

ROSENHAN, D. Being sane in isane place. **Science**, v. 179, n. 4070, p. 250–8, 1973.

RUEDA-WILLIAMSON, Roberto. La prevención del bocio endémico y el plan decenal de salud para las Américas. **Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana** (OSP), v. 77, n. 6, 1974

SADOCK, Benjamin; SADOCK, Virginia A.; SUSSMAN, Norman. **Kaplan & Sadock's pocket handbook of psychiatric drug treatment**. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2017

SZASZ, Thomas Stephen. **Ideología y enfermedad mental**. Amorrortu, 1976.

SZASZ, T. A **escravidão psiquiátrica**. Rio de janeiro: Nova Fronteira, 1977.

WHITAKER, R. **Anatomia de uma epidemia**: medicamentos psiquiátricos y el asombroso aumento de las enfermedades mentales. Madrid: Capitan Swing, 2015.

WHITAKER, Robert. Transformando crianças em pacientes psiquiátricos: fazendo mais mal do que bem. In: CAPONI, S.; VASQUEZ VALENCIA, M. F.; VERDI, M. **Vigiar e medicar**: estratégias de medicalização da infância. 2016.

WORLD HEALTH ORGANIZATION, et al. International classification of impairments, disabilities, and handicaps: a manual of classification relating to the consequences of disease, published in accordance with resolution WHA29. 35 of the Twenty-ninth World Health Assembly, May 1976. World Health Organization, 1980.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Mental health. Disponível em: https://www.who.int/health-topics/mental-health#tab=tab_1. Acesso em: 10 jan. 2022.

WORLD PSYCHIATRIC ASSOCIATION; BLOMQUIST, Clarence DD. **Declaration of Hawaii. Journal of medical ethics**, 1978, p. 71-73.

3

A CONSCIÊNCIA PERCEPTIVA E O PRELÚDIO À PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM SARTRE

Helton Lucas Romualdo ¹

INTRODUÇÃO

Desde o período clássico, a imaginação estava atrelada à percepção. Sartre se vê desafiado a mostrar que ambas se confundem por tratarem, muitas vezes, do mesmo objeto. Talvez o erro tenha sido não considerar que tanto a imaginação quanto a percepção visam ao objeto de maneiras diferentes. Mesmo que de maneira degradante, ambas são modos de se organizar da consciência, são sínteses, mas que se distinguem em suas intenções. Uma tem o seu objeto de uma só vez, torna-o espontâneo e criativo, a outra recebe-o de maneira passiva e lenta e o tem apenas como existente, não extrapola o real e o vê-lo como “carne e osso”.

Os textos sartreanos são desafiadores e, por isso, a nossa pretensão é problematizar o tema dessa pesquisa que está em germe, dessa investigação que está no seu momento de irresolução, de apontamentos e de levantamentos hipotéticos. Nossa proposta é levantar algumas hipóteses, apontar algumas críticas, questões, movimentando nos campos da possibilidade e da irresolução. Temos total compreensão da complexidade de nosso problema-objeto e, sobretudo da ambiguidade de algumas passagens que não foram esclarecidas por Sartre.

¹ Mestre em Filosofia Contemporânea, Professor Assistente I do Programa de Pós-graduação em Metodologias Ativas da PUC Minas. E-mail: helton.filosofia@gmail.com.

Nosso problema-objeto é compreender o que Sartre concebe por percepção. Para isso, fizemos alguns recortes em algumas de suas obras, a saber: *L'imagination*, *L'imaginaire*, *Anotações sobre os efeitos da mescalina* e *L'être et néant*. A questão é pontual. O que é a percepção para Sartre? Nossa escavação arqueológica nos levou, em um primeiro momento, para o que a percepção não é. Partiremos da crítica de Sartre a Hume para que, em um segundo momento, cheguemos a um caminho sintético, isto é, vejamos a percepção como síntese, aprendizado, passividade e modo de organizar da consciência.

Ainda, por outro lado, em outro momento, nossa escavação nos conduzirá a uma nova concepção de consciência perceptiva, ou seja, a uma consciência que se apresenta como espontaneidade, síntese ativa e negação (de ser objeto). Todo esse trabalho, quase que filológico e arqueológico nos apresentará, mesmo que aparente, uma contradição da consciência perceptiva como ativa e passiva. Mas explanemos a questão para melhor compreendê-la:

[1] Em *L'imagination*, Sartre (1936), ao distinguir imaginação de percepção, concebe essa segunda como uma síntese passiva e um modo de aprendizado lento, que perfila o objeto por ela intencionado. A percepção é um modo de organização da consciência que intenciona o seu objeto e o põe como existente, é passiva por intencionar seus objetos como associação temporal e que passa diante da atividade categorial. Tais teses se elaboram melhor em *L'imaginaire*, na qual Sartre (2016) vai descrever a percepção como o observar. Para Sartre, é próprio da consciência perceptiva perfilar seu objeto intencionado e fazer sínteses de todos esses perfis de aparições.

Isso constitui um aprendizado lento do objeto intencionado. Sua *anotação sobre o efeito de mescalina* (2016) apresenta-nos definições

claras do que seja a consciência perceptiva: uma operação sintética que confere sentido ao objeto e seu aprendizado se dá associativa, temporal, parcial e lentamente: vejo uma garrafa de água à minha frente, chamo-a de garrafa por empregar esse sentido a ela, ao percebê-la, a associo ao seu caráter espacial, a outras experiências *de garrafa* e a cada instante desse, ela se doa à consciência de maneira perfilada, cada lida dá-nos uma face de sua possibilidade; eis a lentidão do aprendizado. A garrafa percebida só ganha sua individualidade a cada processo de síntese que se faz nesse processo.

[2] Não obstante a percepção e/ou consciência perceptiva é, por outro lado, uma consciência de síntese ativa, uma negação e, sobretudo exclusiva de toda a materialidade que a *hylé* husserliana conferia ao vivido. A partir daí, toda consciência existe para além da passividade e como também todo movimento intencional da consciência se volta para fora de si, para o mundo e intenciona o objeto que se dirige neste ou naquele instante. Nessa perspectiva a consciência perceptiva nos transparece como uma contradição à definição anterior.

Nosso apontamento é compreender que se perceber é conferir sentido, significa que cada lida intencional da consciência é uma negação à medida que ela nega ser o objeto, mas tem consciência dele. Por outro lado, a consciência continua sendo passividade à medida que continua trabalhando de maneira associativa, espacial e, especialmente, sobre os perfis que são doados pelo objeto intencionado. Nesse sentido, é que nosso trabalho apresenta a seguinte problematização: se a consciência perceptiva em Sartre não é mais uma síntese passiva, mesmo assim continua sendo passividade noutro momento e ganha caráter ativo, espontâneo ao conferir sentido, e é negação ao negar-se em ser o objeto. Somos obrigados a compreender que há modos de operar da percepção

e de perceber o percebido. Mas isso seria o suficiente para conduzirmo-nos a uma proposta psíquica?

1. O APARATO PSICOLOGISTA

Para se compreender a percepção como descrevemos na introdução deste trabalho é preciso, em um primeiro momento, voltarmos àquilo que Husserl sempre nos alertou, “voltar às coisas mesmas” (HUSSERL 2001). Nesse sentido, voltar é compreender os movimentos epistêmicos da percepção, os quais Sartre rejeita. A visão moderna desenvolvida por David Hume é duramente criticada por Sartre. Segundo o existencialista (SARTRE, 1936), a concepção moderna ficou presa ao psicologismo e manteve a percepção apenas no sentido aparente. Isso quer dizer que a consciência (pensada como mente) não consegue organizar-se e/ou se reorganizar para conhecer, perceber ou conceber algo.

Para Hume (2009), as percepções da mente se reduzem a dois gêneros distintos, as impressões e as ideias. E o que as diferenciam são suas vivacidades ao atingirem a mente e penetrarem o pensamento. As percepções mais fortes, vivas e que, aqui, estão incluídas as paixões, as emoções etc. são o que Hume chama de impressões. As ideias, por outro lado, são imagens, sobretudo imagens pálidas das impressões. “As idéias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como idéias” (HUME, 2009, p. 26-27).

Esses dois gêneros (perceptivos) correspondem-se, mutuamente, pois as ideias que formo sobre meu escritório são representações exatas das impressões que antes tive sobre o meu escritório. Não obstante Hume antevendo-se que poderia se complicar com a exatidão das

representações de ideias acerca das impressões, contra-argumenta que nem todas as ideias contêm uma exatidão, frente às impressões. Com isso, Hume faz uma nova distinção “das percepções em *simples* e *complexas* para limitar a conclusão geral de que *todas as nossas ideias e impressões são semelhantes*” (HUME, 2009, p. 27, *itálico do autor*).

O que Hume quer nos dizer é que a ideia de um dragão branco de olhos azuis é o típico caso de que podemos ter ideias que não correspondem e não são semelhantes a nenhuma impressão. Mas também posso ter visto vários pontos da capital mineira e ter uma ideia semelhante à impressão que tive de Belo horizonte. Isto é, muitas ideias *complexas* que temos não têm nenhuma impressão correspondente e, consequentemente, não são copiadas de maneira fiel como ideias. Mas há, também, minha ideia de vermelho que mesmo diferente (em graus) da impressão que tenho do vermelho de um carro, ambas são da mesma natureza de vermelho. Isso é o que Hume chama de ideias *simples* e que leva à seguinte conclusão quando afirma que: “*todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (HUME, 2009, p. 28, *itálico do autor*), ou seja, é uma distinta conclusão das ideias complexas, visto que nem todas as ideias complexas correspondem a uma impressão e são por esta copiadas.

Por um lado, quanto mais tempo e espaço houver no que concerne à imagem, mais distância haverá entre o espírito e as impressões, resultando, nesse sentido, menos vivacidade na impressão, por quê? Porque as ideias que perdem a vivacidade e não são intermediárias entre a ideia-memória e as impressões, isto é, aquelas que não são ideias no sentido forte é o que Hume chama de imaginação e isso – a sua percepção fraca e lânguida – é o que permite seu ato criativo, via associação.

Parece evidente nesse sentido “*a liberdade que tem a imaginação de transportar e transformar suas ideias*” (HUME, 2009, p. 34, *itálico do autor*), uma vez que são fracas e não representam de maneira fiel a percepção de algo. Isso quer dizer que a criação literária, por exemplo, uma fábula ao transformar animais em seres falantes e com capacidades humanas, só poderia ser explicada pela imaginação. Somente ela [imaginação], como faculdade, pode unir e separar todas as suas ideias desde que sejam guiadas por alguns princípios universais que a permitam tais feitos. E tais princípios são os que permitem associar os animais às capacidades humanas e criar, a partir daí, uma fábula.

Por meio desses princípios universais que Hume nos apresenta, a associação das ideias é aquilo que permite a criatividade e a liberdade da imaginação, como dissemos acima. No entanto, de outro modo, se as ideias fossem desconexas e soltas, somente o acaso poderia uni-las. Contudo há um laço entre elas, uma qualidade associativa que permite uma ideia introduzir-se a outra. Essa qualidade é que permite a mente ir de uma ideia a outra e que dá origem a tal associação das ideias. Para Hume:

[...] além da causa e efeito, as relações de semelhança e contiguidade devem ser consideradas como princípios de associação do pensamento, e capazes de conduzir a imaginação de uma ideia a outra. (HUME, 2009, p. 137)

Enfim, a pergunta que ronda todo esse argumento é: quais são esses princípios ou essas qualidades e como estão relacionados à associação das ideias? Segundo Hume (2009, p. 137), são (i) *semelhança*, (ii) *contiguidade* – no tempo e no espaço – e (iii) *causa e efeito*. Ao elencá-los, Hume quer dizer que esses três princípios universais são responsáveis pela ligação que a mente faz de uma ideia a outra. O primeiro

princípio (i) é uma das qualidades associativas, pois é o vínculo da imaginação com a fantasia no curso do pensamento e na circulação das ideias, é pela imaginação que uma ideia passa pela outra desde que sejam semelhantes. E essa é a abertura que acreditamos haver para tornar a imaginação criativa, mesmo sendo uma espécie de representação. O segundo, (ii), outra qualidade importante da associação, age como os sentidos. Da mesma maneira que os sentidos agem de modo regular, tomando os objetos contiguamente – um objeto em relação a outro – assim também o faz a imaginação que percorre o espaço e o tempo para conceber seus objetos. Se preferirmos, trata-se de uma qualidade que diz respeito à extensão. E, por fim, (iii), a última qualidade e, sobretudo a mais complexa, o princípio de causalidade que de longe passa por questões metafísicas, mas que está diretamente ligado à psicologia. Para Hume, a causalidade diz respeito à mente humana, especificamente, sobre o seu funcionamento. A ideia de causa provoca a investigação à ideia de efeito e tal princípio une as ideias entrelaçando-as e desenvolvendo a conexão entre elas. Que em outras palavras significa que

[e]sse princípio associativo parte da impressão de um objeto ainda presente ao espírito, conferindo-lhe nova vivacidade. Essa transmissão de vivacidade torna possível a proximidade entre a impressão da causa e a ideia do efeito, criando assim a crença causal em relação aos objetos. (TEIXEIRA, 2012, p. 76, grifos nosso).

Nesse sentido, causa e efeito estão contíguos no espaço e no tempo, como também a causa tem de ser anterior ao efeito e entre ambas deve haver uma união constante. E como diz Hume, “[a] mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa” (HUME, 2009, p. 207). Assim, para Hume, essa é a fonte da maior

parte dos raciocínios e todo esse princípio de causalidade deriva da experiência.

Mas há outra faculdade que se serve da contiguidade, da causalidade etc.: a memória. Pois se serve do tempo e do espaço para preservar a ordem e a posição das impressões que tivera dos objetos, mas também da experiência. Esclarece Hume:

Embora a mente, em seus raciocínios partindo de causa ou efeitos, dirija sua atenção para além dos objetos que vê ou recorda, ela nunca deve perdê-los inteiramente de vista, nem raciocinar apenas com base em suas próprias ideias sem combiná-las com impressões ou ao menos com ideias da memória, que equivalem a impressões. Quando inferimos efeitos de causas devemos estabelecer a existência dessas causas. E só temos dois meios de fazê-los: por uma percepção imediata de nossa memória ou nossos sentidos, ou por uma inferência a partir de outras causas. Estas últimas, por sua vez, devem ser determinadas da mesma maneira, ou seja, por uma impressão presente ou por uma inferência baseada em suas causas; e assim por diante, até chegarmos a um objeto que vemos ou recordamos. (HUME, 2009, p. 111, *itálico do autor*)

Pois bem, o que a passagem quer dizer é que quando uma experiência está presente na mente, presentifica-se em forma de ideia. E se essa ideia conserva vivacidade em sua aparição na mente, Hume chama-a de memória. No entanto a memória parece ser a repetição das impressões sensoriais ou perceptivas. A memória surge na mente como uma espécie de consequência das impressões, preserva a originalidade dos objetos em sua posição espacial e seu lugar no tempo. A preservação da ordem temporal e a posição temporal é o que torna tal ideia em uma ideia-memória.

Tanto a imaginação quanto a memória têm uma base, a experiência. E, nesse sentido, as ideias gerais, abstratas etc. como pensara

Descartes são descartadas por não terem nenhuma relação experiencial, impressional e/ou causal. E Hume nos alerta dizendo que

a mente é incapaz de formar qualquer noção de quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus graus. [...] A ideia geral de uma linha, não obstante todas as nossas abstrações e depurações, aparece na mente com um grau preciso de quantidade e qualidade (HUME, 2009, p. 42-43, itálico do autor).

O empirismo, nesse sentido, descartando ideias gerais e abstratas encontra na causalidade a regularidade das experiências, o saber e o entendimento. A causalidade gera uma espécie de constrangimento nos sentidos e diminui a qualidade das ideias e o que permanece entre elas é a semelhança. No entanto a associação tanto de impressões quanto de ideias (como vimos), por meio dessa semelhança como também da contiguidade etc., transmuta a imaginação em entendimento (OLIVEIRA, 2009, p. 22-23). Hume deixa-nos claro que todas as impressões semelhantes conectam-se entre si (HUME, 2009, p. 317). Mas são os sentidos de maneira regular que fazem a passagem de uma ideia a outra, pois não têm como ter tido a ideia de algo (do sabor do abacaxi) sem, antes, ter tido a sensação desse algo – ter provado o abacaxi.

No que concerne à questão da imaginação, o que temos até aqui? Pelo que vimos as ideias são imagens das impressões, mas nem todas as impressões são causas de todas as ideias, pois nem todas as ideias complexas têm como causa as impressões. Mas, por outro lado, todas as ideias simples têm correspondências nas impressões simples. Tais ideias também produzem imagens de si mesmas em novas ideias, isto é, assim como ideias simples são imagens das impressões pode-se ter ainda ideias secundárias, ideias de si mesmas, ou melhor, ideias de

imagens em novas ideias. Mas como ideias simples são derivadas das impressões e por isso são fracas ou como nos disse Hume, pálidas, as ideias imagéticas das ideias, ainda assim permanecem correspondentes às impressões, contudo ainda mais enfraquecidas.

Parece que Hume não percebeu o enfraquecimento ainda maior que ele colocou na imagem, mas é evidente que ele usa desse argumento para nos mostrar a artificialidade das ideias e, sobretudo para dizer, como frisa Oliveira, que “na imaginação estão as ideias. É onde estas se associam, também como onde produzem outras ideias. Pela imaginação a ficção é realidade, produzindo uma natureza humana imprevisível, inconstante” (OLIVEIRA, 2009, p. 21, grifos nosso). Há, aqui, no que nos mostrou Oliveira, um caráter criativo da imaginação que se dá pela associação. Segundo Hume, a imaginação tem a capacidade de separar e de unir todas as ideias. Sejam elas pela representação, extensão e associação com outras ideias.

Como é possível notar, Hume ficou preso a um contexto próprio de sua época ao pensar a percepção única e exclusivamente como algo incorpóreo. Faltou-lhe a audácia de pensar a formação da imagem como ato criativo e de visualizar a percepção e a imaginação como um modo (mesmo que passivo) de a mente se organizar e apreender o mundo. Diferentemente, Hume, mesmo que tenha trazido notáveis considerações ao psicologismo clássico, continuou o mecanicismo moderno. Nesse contexto, Sartre dedicou críticas a Hume da mesma maneira que fizera com Descartes e com os atomistas da imagem².

² Sartre inclui, nesse grupo, autores como: Spaier, M. Meyerson, Ribot, Taine e James, que concebem a imagem como uma condição substantiva e móbil da consciência em suas habilidades psíquicas, nas quais a imagem é a ideia de continuidade e que se perdura por toda a vida psíquica. Sartre critica essa posição dizendo que a consciência não pode ter apenas um tipo de imagem. De outro modo, eles

A leitura de Sartre aproxima muito da leitura que Henri Bergson fez de Hume, o filósofo da vida, como era conhecido. Tal leitura apresenta uma crítica que segundo K. Oliveira é muito pertinente. Segundo Bergson (1999), o associacionismo é semelhante a um atomismo, visto que as ideias e impressões são conectadas a um conjunto de regras que resultam em um conhecimento. Nesse sentido, ressalta Bergson que, em vez de se dedicar a compreender o espírito humano e a vida em seus devires, Hume ficou preso aos átomos de ideias e impressões (BERGSON, 1999, p. 157). Nesse sentido, é que Sartre afirma que Hume tentou reduzir todo o pensamento ao sistema de imagens, caindo no que Bergson estava chamando de átomos de ideias e impressões.

Sartre diz que Hume toma emprestado do cartesianismo o mundo mecânico da imaginação. No entanto Hume toma-o de empréstimo para isolá-lo e mostrar o plano fisiológico como o único “terreno sobre o qual o espírito humano se move realmente” (SARTRE, 1936, p. 13, tradução nossa). Se Sartre está certo, Hume só considera o plano da experiência, ou seja, o aspecto perceptivo. E como mostramos acima, isso parece evidente, pois mesmo que Hume defenda uma certa criatividade na imaginação, esta se dá pela associação das ideias que se originam da experiência de algo. O que parece ocorrer é que essas ideias e impressões das experiências “se conservam no espírito por uma espécie de inércia” (SARTRE, 1936, p. 13, tradução nossa) e parece não haver mais nada no espírito do que essas impressões e ideias.

Se as impressões e as ideias não se diferem em natureza existencial, por virem da percepção, isso implica que a percepção não se distingue da imagem por estarem ligadas entre si por relações de

defendem que a imagem já é algo elaborado no pensamento e isso é uma limitação à medida que se constitui como um ato de fragmentação e recomposição: uma combinação de elementos materiais.

contiguidade e de semelhança. Impressões e ideias agem como forças dadas, isto é, são dadas pela percepção, formam-se como impressões e, conseqüentemente, como ideias dessas impressões e se correlacionam entre si. Para Sartre, toda a concepção de Hume ao problema não passa de um reducionismo e, sobretudo uma abertura do plano inconsciente, visto que

a existência da consciência se desvanece totalmente atrás de um mundo de objetos opacos que retiram, não se sabe de onde, uma espécie de fosforescência distribuída, aliás, caprichosamente e que não desempenha nenhum papel ativo (SARTRE, 1936, p. 14, tradução nossa).

Sartre está se referindo ao *pan-psicologismo* de Hume, aos fatos psíquicos que, além de serem individuados, se acham ligados entre si por relações externas, no entanto existentes no pensamento como objetos internos, materiais e presentes no espírito. Isso resulta em um conhecimento que nem sempre é consciente, pois o reducionismo supõe uma noção que não pode ser descartada, a de inconsciente.

Outro ponto destacado por Sartre é o do associacionismo que parece, antes de tudo, uma doutrina ontológica, mas não passa de um projeto fracassado por não conseguir afirmar a identidade dos modos existenciais senão como coisas, ou melhor, “nada existe, em suma, a não ser coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem, assim uma certa coleção que se chama consciência” (SARTRE, 1936, p. 17, tradução nossa). Hume não consegue designar a imagem senão como uma coisa, uma vez que mantém relações com outros tipos de coisas. Sartre vê a imagem como um ato e não como uma coisa. A imagem dá-se de uma vez, de maneira imediata, sem baldeações.

De modo que a imagem não pode se relacionar, advir da percepção ou ser como esta última. A imagem é de uma só vez. O erro de Hume, segundo Sartre, é guardar apenas a imagem sem o pensamento e fazer dela [imagem] o poder sintético do eu em produzir representações e associações. E, nesse sentido, Sartre diz que há uma semelhança entre Descartes e Hume, pois, para ambos, a imagem permanece uma coisa (SARTRE, 1936, p. 19); só muda a relação que o homem tem com o mundo, ou seja, cada um dos filósofos traça caminhos diferentes acerca da relação homem e mundo, no entanto caem no mesmo erro de ver a imagem como uma coisa e não como um ato criativo e desprendido da percepção.

Sartre prefere seguir adiante, pois não foi em Descartes, em Hume e na concepção atomista que ele conseguiu visualizar um método ou soluções que escapam da resultante de uma imagem-coisa. É preciso, então, localizar uma verdadeira renovação da imagem que escape ao determinismo e ao mecanicismo ou a uma

imagem que não é mais do que uma sensação renascente, isto é, em última análise 'um grupo de movimentos moleculares'. O que significa colocar a imagem como invariável inerte e, ao mesmo tempo, suprimir a imaginação (SARTRE, 1936, p. 26, tradução nossa, aspas do autor).

Sartre não quer pensar a imagem como uma sensação bruta que se reduz, ele não quer concebê-la como repetições espontâneas da sensação. A imagem para Sartre é algo de essencial importância à vida psíquica e para compreendê-la precisamos de desvencilhá-la de todo determinismo e reducionismo. Mas é em E. Husserl que Sartre tem o vislumbre de uma renovação à questão da imagem.

Depois de apresentar as teses metafísicas e atomistas da imaginação e consequentemente rejeitá-las, Sartre dedica-se ao último capítulo

de *A imaginação* à Husserl. Pois é em Husserl que Sartre diz haver uma nova consideração ao problema e uma base à questão que nenhum estudioso do problema pode negligenciar. Sartre diz que Husserl não se contentou em apresentar um método, mas, antes disso, ocupou-se em desenvolver as bases de uma teoria da imagem completamente nova (SARTRE, 1936, p. 143). Contudo em *Ideen I* Husserl não apresenta essa base senão de passagem³. Mesmo assim, com essas incontestáveis considerações inovadoras à questão da imagem, Sartre diz não estar de acordo com todos os pontos defendidos por Husserl, mas é de Husserl que Sartre parte e elabora sua psicologia fenomenológica.

2. O APARATO FENOMENOLÓGICO

É evidente que essas críticas destinadas a Hume estão sendo cunhadas por Sartre a partir da herança husserliana presente na filosofia sartreana. Em todo o intento de Sartre, Husserl sempre se fez presente. Desde a concepção basilar de que “toda consciência é consciência de algo [...]” (HUSSERL 2014, parágrafo 96, p. 220, grifos nosso) até – mesmo que de passagem – ao método progressivo-regressivo⁴. No que concerne ao

³ Embora Sartre tenha dito que Husserl não desenvolveu uma teoria completa acerca da imaginação, imagem etc., Husserl tem um extenso trabalho sobre a consciência de imagem, fantasia e memória. Essa obra está presente em um volume da coletânea Husserliana (HUA), em específico, no HUA XXIII – ao qual Sartre, provavelmente, não teve acesso. Essa afirmação de Sartre, escrita por volta de 1933, parece justificável, mesmo que tais manuscritos tenham sido escritos no período entre 1898 a 1925 – em conjunto com outras obras e conferências –, pois eles só foram publicados em 1980 pela editora Martinus Nijhoff como parte do *corpus* husserliano supracitado.

⁴ Husserl, segundo Castro e Gomes (2015), em *Da intencionalidade da consciência ao Método progressivo regressivo em Husserl*, mostra que: 1) o progressivo conduz à descrição pontual e exaustiva dos elementos estáticos e noemáticos da experiência; e, 2) o regressivo explora as origens, expectativas, potencialidades e falhas da atividade intencional. Em Sartre, parece haver algo, semelhante, como nos mostra Sass em *A Noção de compreensão na filosofia de Sartre* (2014) e em *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre* (2011) quando menciona que o método progressivo regressivo consiste na totalização de objetivação e subjetivação, isto é, uma ação, síntese de objetividade e subjetividade. No entanto sabemos que em Sartre o método progressivo e regressivo está endereçado à historicidade, à

nosso problema-objeto, precisamos de fazer um raso mergulho em *Ideias I* para compreender as definições de Husserl e observar o ponto de partida de Sartre. Pois, para Sartre (1936), Husserl passa pela questão da percepção e expõe que a percepção é a *intuição doadora* e é por ela que temos a experiência originária das coisas físicas. A percepção também pode ser compreendida como *intenção significativa* que opera por graus de adequação, no entanto ela opera pela ausência do percebido, vejamos:

a plenitude de sentido não basta, pois o modo de preenchimento também conta. O modo intuitivo é um modo de viver o sentido no qual o objeto visado como tal é trazido intuitivamente à consciência, e um caso eminente dele é aquele em que o modo intuitivo é justamente doador originário. O sentido na percepção de uma paisagem é preenchido perceptivamente, o objeto percebido é trazido à consciência no modo do ‘em carne e osso’ com suas cores, formas etc. (tão logo estas sejam chamativas para a percepção (HUSSERL, 2014, parágrafo 136, p. 304, grifo do autor).

Por outro lado, é na intenção intuitiva que o objeto percebido se faz presente e preenche os graus de adequações ou é efetivado pela intenção, “preenche-se aquela intenção a partir da presença que se faz diante do objeto, transformando-a, dessa maneira, em uma intenção intuitiva” (LIMA, 2013, p. 22). Grosso modo, a percepção em Husserl é fundamentalmente importante, pois é a partir dela que se tem diante de si o objeto em “carne e osso”. A percepção é o que vislumbra para nós o objeto tal como ele é ou como ele se dá em si mesmo. E como nos mostra Grzybowski, “ela é a porta de entrada para o conhecimento e também [para quem] dará sentido para a reflexão científica” (GRZIBOWSKI, 2016, p. 9,

grifos nossos). Em síntese, percepção é um segundo conceito de consciência que nasce da oposição entre a percepção dos objetos e a percepção imanente que a própria consciência tem de si. “Consciência é a percepção 'interna' que acompanha as vivências atualmente presentes [...] e que lhes deve estar referida enquanto elas são os seus objetos” (CESCON, 2009, não paginado).

3. SARTRE E A PERCEPÇÃO

Mesmo dizendo que “a fenomenologia, ciência da consciência pura transcendental, é uma disciplina radicalmente diferente das ciências psicológicas, que estudam a consciência do ser humano, indissolivelmente ligada a um corpo e em face de um mundo” (SARTRE, 1936, p. 139, tradução nossa), Sartre não se diz um exegeta de Husserl e tampouco se pode esperar dele uma leitura sistemática de Husserl. Em *L’imagination* Sartre (1936) inaugura a distinção entre percepção e imaginação, sendo este o lugar no qual muitas críticas surgem a Sartre no que concerne ao nosso problema-objeto.

Para Sartre a percepção é uma vivência intencional como a imaginação, no entanto ambas se diferem em suas intenções. Segundo Sartre (1936), Husserl não faz uma indicação do porquê da questão⁵, nesse sentido Sartre necessita abandoná-lo e seguir adiante por si mesmo. Sartre diz que a imagem externa, digo, fotos, quadros, pinturas etc. têm uma mesma matéria *impressionnal* que a percepção. Mas a imagem mental não tem nada de perceptual. Pois o duende fumante que imagino, neste

⁵ Embora Sartre diga que não, Husserl não trata a questão à maneira de Sartre, pois como nos fala M. E. Saraiva (2012), Husserl em *Meditações Cartesianas* trata a questão da imaginação e da percepção como síntese de *presentificação* passiva. Isto é, elas estão sob domínio da experiência antejudicativa e consequentemente uma associação temporal.

instante, não tem nada de real, nem contém uma matéria *impressional*, a qual percebi há pouco. O duende é um *nada* e não habita em lugar algum, fora de nós. A questão que Sartre se coloca é compreender a diferença entre imagens e percepções e, sobretudo compreender, mesmo depois da redução fenomenológica, como reencontrar um mundo real e um mundo imaginário. A percepção, por outro lado, em *L'imagination* toma um caráter degradante à medida que não consegue extrapolar o campo do existente. Há uma nítida diferença entre percepção e imaginação e Sartre mostra-nos qual é, dizendo que

a árvore pura e simples, a árvore na natureza não é nada menos que essa árvore-que-percebo-como-tal, que pertence como o-que-é-percebido ao sentido da percepção de uma forma alienável. A árvore pura e simples pode queimar, se dissolver em seus elementos químicos etc. mas o sentido – o sentido *desta* percepção aqui, um elemento que parece necessariamente ao seu sentido – não pode queimar, ele não tem elementos químicos, não tem forças, ele não tem propriedades reais. Então, onde está a diferença? Como que se explica que haja imagens e percepções? [...] Tudo vem, responder-se-á, pela intencionalidade, isto é, pelo ato noético (SARTRE, 1936, p. 154-155, tradução nossa, grifos do autor).

A questão está no campo sintético. Isto é, a imagem é uma síntese ativa, ela é uma modificação e se preferirmos ela é uma espontaneidade. Já a percepção é colocada por Sartre como uma síntese passiva, pois todo o domínio da experiência antepredicativa, tudo o que é tido como associação temporal e que passa diante da atividade categorial é síntese passiva. Compreendemos que a percepção sensível, como nos mostra Saraiva (2012, p. 164), é uma *presentificação* que pressupõe uma camada inferior e que recebe os objetos de maneira passiva. E isso torna a percepção um modo de organização da consciência degradante e distinto

da imagem. De outro modo, “a diferença entre imagem-ficção e percepção procederia, pois, da estrutura profunda das sínteses intencionais” (SARTRE, 1936, p. 158, tradução nossa). Esse ponto, Sartre desenvolve melhor em sua obra *L’imaginaire, de 1939*, na qual tal diferença com a imaginação torna mais explícita.

Sartre nos diz que a percepção é um modo da consciência e a cadeia que percebo à minha frente é um objeto para essa consciência. (SARTRE, 2016, p. 20). Para Sartre a consciência tem três maneiras de ser consciência dos objetos e uma dessas maneiras é a percepção, como também a imaginação e a concepção. No que concerne à percepção, o seu objeto transcendente dá-se por perfis e, nesse sentido, Sartre nos diz, “na percepção eu observo os objetos” (SARTRE, 2016, p. 23, tradução nossa). Para ele é próprio da percepção que seu objeto apareça sob uma série de perfis e o objeto, ele mesmo é uma síntese de toda essa série de aparições (SARTRE, 2016, p. 23). Não podemos, contudo, confundir *conhecer* com *perceber*, Sartre adverte-nos acerca disso, pois não se percebe um pensamento e não se pensa uma percepção. Pois pensar é conhecer a consciência que é posta no centro do objeto, e perceber é uma unidade sintética de uma multiplicidade de aparência que faz o “saber se constituir de maneira lenta” (SARTRE, 2016, p. 25, tradução nossa).

A percepção é o modo de a consciência se organizar e colocar o seu objeto como um existente. E isso faz dela uma passividade na medida em que os elementos propriamente representativos correspondem à passividade da consciência, pois os seus objetos são constituídos por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Isso, talvez, nos faz ecoar a tese husserliana de que a percepção parece-nos algo como sendo: [1] percepção própria e percepção externa; [2]

percepção sensível e percepção interna. O que isso quer dizer? Em [1], Husserl mostra-nos uma percepção do eu e de coisas externas. A percepção tem a sua importância na apreensão dos objetos, contudo não há uma evidência apodítica. Isso quer dizer que mesmo o objeto estando em frente à consciência que o intenciona, o objeto não pode ser, completamente, esgotado em si, pois ele possui uma abertura de indeterminadas possibilidades (HUSSERL, 2001, parágrafo 9, p. 40). Em [2], Husserl mostra-nos, por um lado, uma percepção que se apoia nos órgãos sensoriais e no movimento da consciência ao voltar à vivência – pensar, querer etc. (CURVELO, 2014, p. 2). Por outro lado, soa-nos que a percepção é o que acompanha as vivências atualmente presentes, isso quer dizer que essa percepção é que corresponde com as fases do ato intencional da temporalidade, ou seja, é uma percepção que trabalha com o objeto presente em *ipseidade* e esse objeto é captado naquilo que ele realmente é (HUSSERL, 2001, parágrafo 9, p. 40).

Sartre está de acordo com tais considerações de Husserl, para Sartre o objeto se apresenta como múltiplas possibilidades, a cada lida com ele há um aprendizado que depois de uma síntese chega-se ao saber-do-objeto, isso tudo ocorre com o objeto aí, como essa cadeira, aí, [*dasein*] à minha [sua] frente. (SARTRE, 2016, p. 23). O modo de a consciência conhecer o objeto, para Sartre é, como nos mostra Souza, “é a observação, na qual ele é dado de um lado de cada vez, por perfis e ângulos – o que faz com que não seja possível apreendê-lo de uma única vez” (SOUZA, 2008, p. 86). É, nesse sentido, que o movimento perceptual constitui-se e as múltiplas possibilidades aparecem à percepção, mesmo assim, o objeto está ali e sempre afirmado com um existente. O objeto está preso às determinações do tempo e do espaço. Isso nos mostra a preocupação de Sartre em querer distanciar-se do idealismo husserliano e compreender

que “o mundo real escapa ao conteúdo *noemático* que lhe possamos atribuir e que tem existência autônoma, ainda, que só nos pareça através das intenções da nossa subjetividade” (PERDIGÃO, 1995, p. 67, *itálico nosso*). Isso quer dizer que para Sartre o mundo já está dado e que tais objetos que o compõem estão determinados sob o tempo e o espaço. O agir da consciência (intencional) capta os objetos nessa determinação, pois o objeto é contemplado no espaço exterior. Noutras palavras, o objeto que é dado à consciência não depende dela para existir, pois ele é um *ser-em-si*, determinado, preso e condenado a ser o que é, como essa cadeira à frente: imóvel, determinada e condicionada à consciência que a intenciona. Como afirma Perdigão,

na percepção, a consciência retira o seu saber do objeto, o que é sempre capaz de revelar o que ignoramos, ou ainda de nos enganar e nos surpreender, porque não fomos nós que o criamos. Por isso, nosso saber vai se formando lentamente: só podemos perceber o objeto de um certo ângulo, e precisamos multiplicar os nossos pontos-de-vista para tirar uma síntese (PERDIGÃO, 1995, p. 66).

Só percebemos o encosto, o assento e algumas de suas pernas. Isso não nos apresenta a totalidade da cadeira. A cada lida com ela apreendo mais e desse aprendizado estabeleço sínteses desse conhecer. E, nesta reflexão, temos uma notória distinção da percepção e da imaginação. Pois, ambas visam ao objeto de maneiras diferentes. Na imaginação a consciência se organiza em visar a um *nada (rien)* e na percepção a consciência visa a um ser concreto, um ser ali, presente e estático como essa cadeira à minha frente. O perceber é uma unidade sintética de múltiplas aparências, como nos mostra Souza (2008, p. 86) e dessa organização é que emerge o aprendizado.

Todo o intento apresentado permanece preso à estrutura e ao modo de operação da consciência perceptiva. Precisamos de nos atentar para a sua principal questão que é levantada por Sartre. Precisamos de nos concentrar em compreender o processo de aprendizado, isto é, o processo dialético que há entre o *percebido* e *aquele que percebe*. O percebido é um ser que exige um outro ser que não seja a si mesmo, mas um ser que escape às leis da aparição. O percebido está reportando-se acerca daquele que o percebe. Se tomarmos a percepção como um modo cognoscente da consciência, estamos abandonando a primazia do conhecimento para, como Sartre nos diz, fundamentá-lo. Segundo Sartre, “a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si” (SARTRE, 2011, p. 22). O que Sartre está nos dizendo é que os objetos têm uma opacidade e isso exigiria um processo infinito de listagem de seus conteúdos como objetos. E substancializar a consciência e/ou introduzir essa opacidade na consciência é o mesmo que negar todo o movimento intencional da consciência ser consciência de algo.

Nesse sentido, o primeiro passo para fundamentar o conhecimento é seguir o alerta de Sartre em “expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (SARTRE, 2011, p. 22). Isso quer dizer que toda consciência posicional é intenção e esgota-se sendo intenção de um objeto à medida que “tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam à mesa e nela se absorvem” (SARTRE, 2011, p. 22, *itálico do autor*). Em linhas gerais, o que nos desafiamos a mostrar é que para que a consciência cognoscente seja

conhecimento de algo é necessário que ela seja consciência de si como sendo conhecimento. Isso quer dizer que o processo de conhecimento perceptivo está na própria consciência perceptiva que é consciência de ser consciência de algo, pois a consciência é quem constata esse algo e daí tem-se consciência desse algo.

Então, ao abandonar a primazia do conhecimento para depois afirmá-lo é o mesmo que dizer que “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão” (SARTRE, 2011, p. 24) e com isso tal consciência ir-refletida é o que poderíamos chamar de vivido e/ou não posicional. Pois tal consciência não conhece minha percepção, tal consciência é uma consciência imediata de perceber e que não permite juízos e vontades. A questão é que toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. Isso remete-nos à conclusão de que a consciência que tenho ao andar e ao passar por várias pessoas em um bosque é não posicional, mas ao intencionar e me direcionar àqueles diversos rostos que passam por mim enquanto caminho pelo bosque é a consciência perceptiva posicionando-se e tornando-se consciência perceptiva dessas diversas pessoas, contudo não posicional de si mesma, pois toda existência consciente existe como consciência de existir, mesmo que não reflexivamente. Isso é o que Sartre (1966), diz acerca do conhecimento, como procuramos apresentar, dizendo que a consciência precisa ser consciência de si, mesmo que *não teticamente*, como conhecimento de algo. Mas conceber a consciência perceptiva nesses moldes leva-nos a interpretá-la como espontaneidade e não passividade, mas isso não é um dos pontos que a distingue da consciência de imagem ou imaginante?

Para Sartre (2011), todo fenômeno aparece a uma consciência. O fenômeno abstrai-se de ser coisa e mesmo passível de ser desvelado ele

não se reduz às múltiplas manifestações. Sua essência não se fixa às suas costas ou *ser-em-si*, mas ela é o próprio sentido do objeto como fenômeno e a razão das aparições que o desvela. Contudo, o modo de ser do percebido é passivo. O ser do fenômeno que habita no percebido é, em si mesmo, passividade. Em outras palavras, é reduzir o ser do fenômeno em percebido. A consciência perceptiva, nesse sentido, põe seu objeto em uma direta relação com o mundo e se distingue dele ao negá-lo. A consciência não é o objeto, ela é consciência do objeto. Mas o que isso quer dizer? Que a consciência perceptiva, nesse sentido, é espontaneidade, uma vez que toda a *hylé* husserliana que conferia materialidade ao vivido foi removida por Sartre e, a partir daí, toda consciência existe para além da passividade. Mesmo frente ao objeto e sendo diante dele espontaneidade, a consciência opera sobre o objeto diversos graus de negação distintos. E o que distinguiria a percepção da imaginação, nesta reflexão, em *O ser e o nada* seria as negações que há no movimento intencional da consciência de intencionar os seus objetos. Isto é, “a consciência perceptiva já contém uma negação que a impede de se identificar totalmente com seu objeto. Mesmo no nível mais imediato da consciência não há passividade” (CASTRO, 2016, p. 59). E a imaginação é a *nadificação* do campo perceptivo, do objeto de imagem e de si mesma.

CONCLUSÃO

As nossas conclusões não poderiam ser senão parciais, acreditamos que o principal movimento fora feito, compreender as críticas de Sartre a Hume e compreender as rupturas que Sartre estabelece com o pensamento moderno. Por outro lado, tivemos a oportunidade de escavar os textos sartreanos, sobretudo algumas das obras que estão datadas

entre o período de 1936 a 1943, bem como de compreender o que Sartre está possivelmente compreendendo por percepção.

Partimos de *L'imagination* e identificamos a tese de Sartre em distinguir imaginação e percepção, essa tese de que a percepção e a imaginação se distinguem pelo modo intencional com que elas, apresentadas como modos de consciência intenciona seu objeto, pelos materiais impressionais distintos e, sobretudo pelo caráter de atividade que a imaginação tem e o de passividade que a percepção possui. Tentamos mostrar que “toda percepção implica uma operação sintética que confere sentido ao objeto. Perceber essa caneta é perceber um objeto brilhante e preto com a ponta amarela que tem o significado de caneta” (SARTRE, 2016, p. 52). Sartre tanto em *L'imagination* quanto em *L'imaginaire* é firme ao dizer que a percepção é uma síntese puramente passiva e o que difere a percepção da imaginação seria a estrutura da síntese intencional. Dando sequência ao seu projeto em *L'imaginaire*, Sartre reforça a ideia de que “a percepção tem um aprendizado lento e sempre se projeta em perfis; ela se caracteriza pela passividade das sínteses passivas” (CASTRO, 2016, p. 48-49).

Em *O ser e o nada* a consciência perceptiva toma outros rumos e nos leva a uma nova possibilidade de ser pensada. Sartre, ao desenvolver acerca do percebido (*percipi*) e aquele que percebe (*percipens*), apresenta uma nova maneira de se pensar a consciência perceptiva. Sartre apresenta-nos a consciência como sendo aquela que percebe e o objeto como percebido. O percebido tem como estrutura de seu ser o fenômeno que contém como essência o próprio sentido do objeto, enquanto fenômeno que é aparição e se desvela, porém o modo de ser do percebido é passivo. E o ser do fenômeno que habita no percebido é passividade. Mas como isso é possível? Depois de retirar toda a materialidade do vivido que

advinha da *hylé* husserliana, Sartre concebe a consciência perceptiva como o que está além da passividade, ou seja,

significa que a consciência não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de suas possibilidades (SARTRE, 2011, p. 26).

Essa criação e essa ordenação sintética é a espontaneidade de toda consciência e, nesse sentido, o que fora apresentado nas obras precedentes ao *O ser e o nada* parece contradizer-se nesta conclusão. Sim e não. Sim, porque o modo como Sartre propunha a consciência perceptiva realmente mudou, ele a colocou no campo da espontaneidade e a distingue da imaginação apenas pela negação que a consciência perceptiva opera sobre o seu objeto intencionado – rompendo com todo psicologismo moderno. Por outro lado, não, visto que o percebido é, assim, um modo de se pensar a percepção que, ainda, permanece passivo, pois o percebido é o que aparece e não existe somente enquanto aparece, mas enquanto é o próprio objeto do mundo.

Em assim sendo, em vez de afirmarmos sobre essa possível contradição aparente no interior da obra sartreana, não deveríamos nos questionar se é possível conceber em Sartre modos perceptivos de operar e de perceber o percebido? Se positiva a resposta, então não teríamos que nos ocupar em desenvolver uma ontologia da consciência perceptiva ou, ao menos, somar as investigações resultantes desta investigação com o que outros trabalhos acerca da consciência imaginativa e conceptiva em Sartre nos trouxeram para, a partir daí, ocupar-nos em descrever fatos psíquicos e em fundar uma psicologia fenomenológica?

Para tanto, será necessário explicitar o que são os fatos psíquicos. Eis o nosso futuro intento.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. **An introduction to metaphysics**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.
- CASTRO, Thiago Gomes de; GOMES, Willian Barbosa. Da intencionalidade da consciência ao Método progressivo regressivo em Husserl. **Psicologia USP**, São Paulo, v.26, n.1, p. 90-99, 2015.
- CASTRO, Fábio Caprio Leite de. **A ética de Sartre**. São Paulo: Ed. Loyola, 2016.
- CESCON, Everaldo. A doutrina husserliana da consciência. Um estudo a partir das Investigações Lógicas (V^a) e das Meditações Cartesianas (V^a). **Dialegesthai**, p. 1-21, 2009.
- CURVELO, Flávio, Vieira. As críticas de Husserl à teoria das percepções interna e externa em Brentano. **Scientiarum Historia VII**. Rio de Janeiro, 2014.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Intuição e percepção em Husserl: leituras de Emmanuel Levinás. **Revista do NUFEN**, Belém, v. 8, n. 2, p. 65-76, 2016.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo, Unesp, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. 5. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- _____. **Meditações cartesianas, introdução à fenomenologia**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. (1980). **Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives**. Textes posthumes (1898-1925), tr. fr. par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau. Grenoble: Millon, 2002.

LIMA, Polyelton de Oliveira. **A noção fenomenológica de ego transcendente em Jean-Paul Sartre**. Orientadora: Martina Korelc. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

OLIVEIRA, Karina Gaspar de. **Hume, as ficções e os artifícios**. 7letras, 2009.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência & liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L & PM, 1995.

SARAIVA, Maria Manuela. **L'imagination selon Husserl**. Springer Science & Business Media, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. Anotações sobre os efeitos da mescalina. Trad. André Telles. **Serrote**, São Paulo, n. 23, p. 46-63, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. **La transcendance de l'Ego**. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Imaginaire. psychologie phénoménologique de l'imagination**. 48. ed. Paris: Librairie Gallimard, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Imagination**. 1 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1936.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada, ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. 20. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

SASS, Simeão Donizeti. A Noção de compreensão na filosofia de Sartre. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.5, n. 10, p. 223-240, 2014.

SOUZA, Thana Mara de. **Sartre e a literatura engajada**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TEIXEIRA, Miguel Henrique Benetti. A formação do conceito de causalidade em David Hume. **UNAR**, Araras, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 73-80, 2012.

4

LEI DO STALKING: PARANOIA GENERALIZADA?

*Teresa da Costa*¹

INTRODUÇÃO

A inspiração para redigir este artigo foi suscitada pelo atendimento clínico psicanalítico de falantes para os quais questões relativas a práticas de *stalking* se colocam, e ainda por desdobramentos de sua apresentação e debate por ocasião da 2ª Mesa Redonda sobre Deficiências, Psicanálise e Fenomenologia, organizada em 2021 pela Faculdade Nacional de Direito, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Para introduzir este tema de investigação vale lembrar que, no ano de 2006, foi promulgada pela Organização das Nações Unidas a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiências (CDPcD), da qual o Brasil é um dos signatários. A importância desta Convenção se dimensiona pelo fato de o Brasil ter-lhe concedido status de emenda constitucional. Em decorrência, promoveu-se a alteração de dezenas de outros diplomas essenciais do ordenamento jurídico brasileiro, tais como o Código Civil, o Código de Processo Civil, Código Eleitoral; o Código de Defesa do Consumidor, Código de Trânsito, Planos de Benefícios da Previdência Social, Lei de Organização da Assistência

¹ Doutora em Sociologia e Direito (PPGSD/UFF). Psicanalista, membro da Escola Letra Freudiana, sustenta atendimentos clínicos em consultório e no Centro Psiquiátrico Rio de Janeiro (SES/RJ). Coordenadora do Coletivo Fortaleza do Núcleo de Investigação Clínica as Psicoses e Autismo (ELF, Ceará). Coordenadora Adjunta e docente do Curso de Especialização Integrado em Saúde Mental na Modalidade Residência Integrada e Multiprofissional em Saúde Mental (SES-RJ/UERJ). Docente do Curso de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UNILEÃO, Ceará).

Social², etc., além de terem sido promulgados decretos³ correlatos e, posteriormente, a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência⁴.

Ressalto duas inovações da CDPcD que representam uma verdadeira mudança de paradigma tanto no campo do Direito, quanto para a cultura em sentido amplo. Em primeiro lugar a definição de deficiência ali postulada caracteriza-se por condições existenciais a que quaisquer pessoas estão sujeitas e que envolvem uma ou mais modalidades de “impedimento físico, mental, intelectual ou sensorial, de longo prazo que, em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir a participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas” (ONU, 2006).

Esta definição de deficiência remete ao parâmetro biopsicossocial, ao qual é de suma importância atentar, visto que este referencial abala diretamente a aliança histórica existente no Brasil entre o Direito e a Medicina, campos de conhecimento científico cuja produção muitas vezes se utiliza com fins indevidos que servem antes a interesses de Estado economicamente determinados que aos cidadãos. A partir da promulgação da Lei Brasileira de Inclusão, a avaliação biopsicossocial das deficiências torna-se responsabilidade de técnicos que compõem as equipes multidisciplinares de cuidados em saúde (médicos, psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros, terapeutas ocupacionais, fisioterapeutas, etc.), fato que contribui para uma apreciação mais próxima,

² Código Civil (lei n. 10.406/2002), Código de Processo Civil (lei n. 13.105/2015), Código Eleitoral (lei n. 4.737/1965), Código de Defesa do Consumidor (lei n. 8.078/1990), Código de Trânsito (lei n. 9.503/1997), Planos de Benefícios da Previdência Social (lei n. 8.213/1991), Lei de Organização da Assistência Social (lei n. 8.742/1993), etc. Disponível em: <http://planalto.gov.br>. Acesso em: 27 fev. 2021.

³ A CDPcD e seu Protocolo Facultativo foram assinados em Nova York, em 30/03/2007. Ambos foram ratificados pelo Brasil pelo decreto n. 186/2008 e promulgados pelo decreto n. 6.949/2009. Disponível em: <http://planalto.gov.br>. Acesso em: 27 fev. 2021.

⁴ Lei n. 13.146/2015. Disponível em <http://www.planalto.com.br>. Acesso em: 20 mar. 2021.

fidedigna e complexa das habilidades, talentos, disponibilidade para contatos sociais e necessidades de suporte dos usuários dos serviços de saúde física e mental. Como se dá o encontro entre os traços distintivos de uma pessoa e a sociedade? A sociedade a reconhece, lhe dá vez e voz sendo ela como é, seja lá do jeito que for? Ou a sociedade ergue barreiras à sua inclusão, em virtude de dogmas e de preconceitos arraigados quanto à condição existencial de cada um? De quais medidas assistivas cada um precisa para se incluir, considerando que em casos de deficiência psicossocial o principal suporte tange a outras pessoas? Estes são alguns dos fatores que só uma avaliação biopsicossocial feita por técnicos gabaritados e implicados no trabalho de modo desejante pode mensurar e construir a cada caso.

Até onde posso escutar, o ponto fulcral da definição de deficiência contida na CDPcD reside nas palavras [...] em interação com uma ou mais barreiras [...]. Sassaki (2011) especifica que barreiras físicas, programáticas, atitudinais operam isoladamente ou em combinações diversas para obstruir a participação social de algumas pessoas em igualdade de condições com as demais. Acrescento, a despeito da ordem de barreira que afeta cada pessoa com deficiência (PcD), que isto se dá de um modo próprio, em maior ou menor escala, conforme tempo, lugar, momento da vida, recursos psíquicos, materiais e suportes à disposição e, assim, requerem estratégias diversas de enfrentamento conforme estas e outras variáveis. Nas palavras grifadas da definição acima mencionada encontra-se o cerne do corte epistemológico que a CDPcD promove, à medida que permitem interrogar a sociedade quanto à sua criatividade, prontidão e políticas públicas para incluir cada um de seus componentes, segundo sua singularidade. A torsão a que me refiro diz respeito a uma elaboração necessariamente de mão dupla, em

que cada ator do pacto simbólico responde por sua parte. Por um lado, se faz migrar o impedimento do indivíduo para a sociedade e suas modalidades de inclusão. Por outro lado, cabe a cada indivíduo, a seus familiares ou representantes cavar seu lugar no social restrito e ampliado; usufruir ou padecer dos efeitos de inclusão/exclusão e de como isto acontece.

Destaco uma segunda inovação da CDPcD, em razão de que esta tange diretamente a questões sobre a paranoia que movem este artigo, porquanto concerne à inclusão da deficiência mental ou psicossocial no rol das demais deficiências. Quiçá este aspecto, a ser lido como decorrente da inovação anterior, explicita a radicalidade e a abrangência da Convenção, ao superar a dissonância factual existente entre movimentos sociais representativos de segmentos historicamente auto/hétero reconhecidos como “deficientes” (físicos, visuais, auditivos, intelectuais (cujas habilidades são comprometidas por fatores orgânicos) e a luta antimanicomial (cujas habilidades são comprometidas por fatores mentais). Cada uma das manifestações do que hoje é atestado como deficiência reúne aqueles a quem as sociedades e o capitalismo tardio que domina a economia globalizada marginalizam e anseiam por invisibilizar. Isto justifica aproximá-las no intuito de proporcionar igualdade, ao menos na letra das leis do Direito. Aqueles que no referencial médico são diagnosticados como doentes mentais e no referencial legal são denominados portadores de transtornos mentais ou pessoas em sofrimento mental⁵, no marco biopsicossocial que orienta a legislação vigente são qualificados como PcD, e encontram amparo jurídico

⁵ Considerando que a iniciativa eufemística implícita a estas denominações mal elide o estigma, o capacitismo, a exclusão e a anticidade atinente aos segmentos sociais que designa.

principalmente na Lei Paulo Delgado⁶, na Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência⁷ e em outros decretos e portarias.

O problema que justificou participar do evento acima mencionado e redigir este artigo tange à transformação de atos de *stalking* em crime. Em que pese a recepção alvissareira da lei do *stalking* por parte de grupos feministas e por quem diz já ter sido alvo destas práticas, devido a pressuposto de segurança que pode daí dimanar, é da ordem do necessário um tempo para questionar e problematizar a transformação de ato em crime, se levarmos em conta que este equivale a uma construção histórico-discursiva de um Estado e de uma sociedade, em um lugar e um tempo⁸ determinados. Neste sentido, o que se apresenta como um marco civilizatório degrada-se já a princípio por pouco ultrapassar a estratégia de caráter positivista, semelhante àquela também utilizada pela medicina. Este campo de conhecimento, patrocinado por recursos da indústria farmacêutica, em suas classificações nosológicas e condutas terapêuticas, acentua cada vez mais a distância de qualquer ideal de saúde, democratiza doenças, ao patologizar o cotidiano quanto à dieta, o regime de sono, o estabelecimento de contatos sociais, a tristeza, o medo, a velhice, etc., inflando-os com sinais e sintomas, para todos, com fins coercitivos e financeiramente lucrativos.

Como interpretar as práticas de *stalking*, presentemente puníveis⁹ no Brasil, conforme legislação recém-promulgada? Acaso considera-se

⁶ Ou Lei da Saúde Mental, n. 10.216/2001. Disponível em <http://www.planalto.com.br>. Acesso em: 21 mar. 2021.

⁷ Vide nota 2.

⁸ Não deixa de ser curioso que a promulgação da lei do *stalking* no Brasil coincida com um momento em que predominam ideologias misóginas e os ataques a meninas e mulheres sob formas diversas estão em pauta.

⁹ Surpreende punir práticas de *stalking* com reclusão, ainda que de prazo relativamente curto. O sistema prisional brasileiro, inchado por usuários de substâncias psicoativas apreendidos com pequenas doses

que estas se fundamentam em conflitos psíquicos de quaisquer falantes, e não apenas daqueles que fazem parte do segmento das pessoas com deficiências psicossociais (PcDPsi)? Em que medida a psicanálise e o Direito podem avançar em sua interlocução e perspectiva de trabalho intersetorial quanto à reflexão e o manejo sobre este tema, cuja complexidade se incrementou na contemporaneidade?

1. STALKING: DEFINIÇÃO DO FENÔMENO E LEGISLAÇÃO

Segundo Matos et al. (2011), as práticas *stalking*¹⁰ (perseguição ou assédio insistentes) compreendem ações de assediar, perseguir, monitorar, tentar controlar, ameaçar de forma reiterada e persistente, executadas por um agente – o *stalker* –, e direcionadas a quem este elege como pessoa-alvo.

A presença física ou virtual do *stalker*, sua aparição súbita em locais inesperados onde a pessoa-alvo se encontra; o envio de mensagens escritas, fotografadas, gravadas, filmadas, postadas através do correio

para consumo próprio, provavelmente será ainda mais sobrecarregado ao ter que absorver os que reagem persecutoriamente às dores do amor.

¹⁰ Embora o Código de Processo Penal, o decreto-lei n. 3.689, de 03/10/1941 e a lei n. 14. 132, de 31/03/2021 refiram-se à *perseguição*, neste artigo utilizarei os significantes *stalking*, *stalker*, no original da língua inglesa, uma vez que estes comparecem assim no idioma português falado no Brasil, além do neologismo verbal “stalkear” e seus correlatos. Em inglês, o verbo *to stalk* significa perseguir, caçar e conota a particularidade do comportamento biologicamente pré-determinado, fixo e comum a algumas espécies animais. Este sentido refere-se, portanto, à ordem do instinto que determina os atos do predador (*stalker*) que compreendem espreitar, seguir, aproximar-se sorrateiramente de sua presa a fim de dominá-la e/ou abatê-la, com um bote certo. Na origem, *stalking* e sua linhagem semântica envolvem irracionalidade e violência física, típicas dos animais. por força de sua posição na cadeia alimentar e das necessidades de reprodução, conservação e seleção das espécies que vigoram na natureza. Por outro lado, a expressão “ir à caça” embute a potência do pulsional, segundo a formulação de Freud (1905a). A ocorrência de práticas de *stalking* dentre seres falantes inclui ainda possibilidades de violência verbal, psicológica, moral e patrimonial que devem de conflitos psíquicos e sociais, acirrados de cada tempo e lugar, mais ou menos marcadas por ditames de um moralismo tão severo quanto duvidoso, vinculado a certas ideologias e práticas religiosas. Por ocasião da pesquisa bibliográfica que fundamentou a redação deste escrito, o termo *stalker* e uma descrição fenomenológica da prática de *stalking* foram encontrados no Dicionário Online de Português. Estes verbetes não constam ainda dos dicionários online Houaiss, Michaelis, Priberam.

convencional ou por meios eletrônicos; a entrega de presentes, regalias, facilidades de quaisquer ordens; sua devoção emocionada; um mix aparente de preocupação e certa dose de ciúme, a princípio chegam a causar boa impressão num relacionamento, como sinais de gentileza, generosidade e mesmo a prestar-se como táticas de sedução.

Em um ritmo de marchas e contramarchas, sem que se possa situar com precisão, nem explicar como ou porque, estas mesmas ações assumem um caráter crescentemente intimidatório, que amedrontam e acuam a pessoa-alvo, provocam-lhe mal-estar físico e psíquico e geram, em alguns casos, evitação de contato direto, através de alterações de rotina e de planos comuns para o futuro; de números de celular, de e-mail, de emprego, domicílio, e até de cidade; bloqueio nas redes sociais; companhias permanentes de terceiros e solicitação de medidas protetivas policiais. Cria-se ou amplia-se o descompasso entre o *stalker* e a pessoa-alvo. Enquanto o desamparo inerente à condição de falante constrange-o e a sua existência a depender “absoluta e constantemente” do/da eleita, não há reciprocidade exceto em sua imaginação. Em verdade, é o *stalker* quem vive aprisionado nas armadilhas que busca construir para capturar a pessoa-alvo.

De Fazio (2009); Cupach, Spitzberg (2004) qualificam o *stalking* como uma prática ‘relacional’ que se passa entre dois falantes que se conhecem e mantêm ou mantiveram algum laço afetivo; dentre as quais tenha havido um contato único, esporádico, circunstancial, superficial – a exemplo de vizinhos, certos frequentadores de locais de ensino, trabalho, comércio, tratamentos, instituições religiosas, usuários do transporte público, atendentes diversos, etc. –, ou entre um agente e uma pessoa-alvo dotada de algum destaque público, sem qualquer contato ou ligação direta com o primeiro, de quem alguma marca indelével

se alça ao status de signo que decreta a ocorrência de intensa identificação imaginária por parte do *stalker*.

Práticas de *stalking* atravessam tempos e culturas. Em que pese sua condição de fenômeno inerente à constituição do sujeito do desejo, ao qual se articulam conceitos fundamentais da psicanálise, tais como a pulsão e a repetição, bem como ao endereçamento desmedido de sentimentos simultâneos de amor e de ódio a alguém, no final do século XX, o debate acerca do *stalking* cresceu, associado a um efeito deletério da disseminação do uso das redes sociais (*cyberstalking*); pelos efeitos do registro imaginário exacerbados neste meio e pelo ao anonimato que abriga seus usuários. Frequentemente referido ao “mundo das celebridades” como *star stalking* – as figuras *pop* da hora que passam a merecer a atenção de *tutti quanti* devido a algum fato admirável ou banal que lhes confere notoriedade e que passam, desde então, a apoiar a si e suas carreiras em uma superexposição de assuntos particulares na mídia e nas redes sociais, ao preço do assédio de fãs e *papparazzi*, o que conduziu a desfechos trágicos em alguns casos –, de fato, o fenômeno não poupa cidadãos comuns.

Conquanto se associe frequentemente o agente do *stalking* ao sexo masculino e a pessoa-alvo ao sexo feminino, o que se corrobora por levantamentos estatísticos¹¹, é necessário assinalar que, de acordo com os aportes teóricos da psicanálise (LACAN, 1972), a determinação das práticas de *stalking* vincula-se antes a modos de gozo (feminino não-todo fálico e do Outro, isto é, se o significante fálico que marca a diferença entre os sexos se inscreveu no psiquismo ou não e como se inscreveu

¹¹ Após a promulgação da lei do *stalking* (31/03/2021) foram registradas 242 ocorrências no Distrito Federal (média de três ao dia). Deste total, 85% das vítimas são mulheres e 56% dos casos estão vinculados a casos de violência doméstica. Disponível em g1.globo.com/df (aplicativo g1). Acesso em: 29 dez. 2021.

para em cada falante, do que à anatomia dos corpos). As práticas de *stalking* vinculam-se também ao narcisismo donde advém a instância do eu...

Em 2021, o *stalking* passa a ser postulado como um fenômeno social tipificável pela legislação penal, assim como em diversos países¹², com vista à tutela dos direitos fundamentais (vida, liberdade, igualdade, segurança, propriedade) e da privacidade da pessoa-alvo e à repressão deste fenômeno, por repercutir de forma gravosa sobre a ordem pública, uma vez que comporta riscos à integridade corporal, à saúde física e mental, aos bens materiais dos envolvidos, independentemente de existir ou não elo afetivo progresso entre o *stalker* e seu/sua eleito/a.

No Brasil, a lei n. 14.132 pune práticas de *stalking* com penas de reclusão de seis meses a dois anos e multa, aumentadas na metade do tempo se perpetradas contra criança, adolescente, idoso e mulher devido à condição de sexo feminino (conforme o § 2º-A do art. 121 do mesmo diploma); através do concurso de duas ou mais pessoas, ou com o emprego de arma. Por efeito da promulgação desta lei, acrescentou-se o artigo 147-A ao Código de Processo Penal.

A tipificação do *stalking* como crime envolve necessariamente reiteração das ações de assédio, perseguição, monitoramento, controle e ameaça, tomadas em seu viés real de *automaton* (LACAN, 1988), como repetição do mesmo, pujança da pulsão de morte que se impõe ao *stalker* como o traumático, para além de sua vontade consciente, e “responde por essa opacidade constitutiva do sujeito, aquilo que resiste e realiza sua existência fora da representação e do saber” (VIDAL, 1993, p. 211).

¹² Austrália, Canadá, China, Estados Unidos da América, Índia, Inglaterra, Itália, Japão (ROSA, 2012), tendo sido a Bélgica (1912) a precursora a legislar sobre a matéria.

2. ATO E ESTRUTURA

Desde os primórdios da teoria psicanalítica, o agir fez questão, tendo sido abordado na obra de Freud e no ensino de Lacan em múltiplas acepções. Sem a pretensão de esgotar o tema, menciono alguns dos significados conferidos por Freud ao ato. No artigo “Sobre a psicopatologia da vida cotidiana” (1901) é postulado o ato falho – uma formação de compromisso entre o recalcado e as defesas do eu que perfaz uma série com o sonho, o sintoma e o chiste como formações do Inconsciente pelas quais o desejo dribla a censura e se manifesta. Os atos falhos compreendem lapsos cometidos na fala, na escrita, na leitura, esquecimentos de nomes, datas, etc. que, muitas vezes, passam despercebidos a quem os enuncia. Sua ocorrência se dá quando a intenção consciente vai em uma direção, mas a súbita suspensão do recalque como um flash, à revelia do propósito de quem fala, revela algo da verdade de ficção vigente no sistema Inconsciente, e leva o sujeito em outra direção, a dizer coisas sem aparente conexão com o que era dito.

Em “Fragmentos da análise de um caso de histeria”, Freud (1976; 1905b) propõe o ato sintomático e o exemplifica através do girar de um anel posto em um dos dedos da paciente de Dora, durante as sessões de análise. Esse gesto banal, que em outras circunstâncias talvez não fosse notado pelo autor ou por seus circunstantes; ou o frêmito que move os pés, etc. de que tampouco se sacaria significado, chamam a atenção de Freud por acontecerem em momentos específicos – quando o tom de voz, ritmo da respiração variam, a fala se interrompe, como sinais da transferência em seu viés de resistência –, o que lhes confere, no contexto do dispositivo analítico, valor de mensagem cifrada, dirigida ao analista.

Em “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1976; 1907), Freud se debruça sobre a semelhança entre cerimoniais instituídos para conter pensamentos, ideias e impulsos obsessivos que atormentam alguns falantes por sua insistência e práticas devocionais de crentes fervorosos. Embora estejam em jogo quanto aos primeiros certas variações e proibições de atos cotidianos, hábitos de higiene, etc., é condição *sine qua non* que tal liturgia seja executada; obedeça a regras estritas que seguem a sequência de sua realização, a não interrupção e a exclusão da presença de terceiros, sob pena de seus agentes serem compelidos a reiniciar todo o processo incontáveis vezes, com vistas a buscar remediar paroxismos de angústia. Enquanto os rituais religiosos são públicos, menos diversos e dotados de um simbolismo compartilhado por diversas comunidades que professam sua fé de determinado modo, os atos obsessivos são praticados em sigilo e privativos de cada seguidor. Assim,

a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular, mas é justamente essa diferença decisiva entre o cerimonial neurótico e o religioso que desaparece quando penetramos, com auxílio da técnica psicanalítica de investigação, no verdadeiro significado dos atos obsessivos. (FREUD, 1976; 1907, p. 123)

Falho ou sintomático, na histeria e na neurose obsessiva, verifica-se na experiência analítica que estes atos, enquanto fenômenos, têm função estrutural, sentido e são passíveis de interpretação tanto pelo analisante, quanto pelo analista posto que articuláveis por meio de palavras ao nexos associativo do que se diz na sessão em curso ou em sessões anteriores. E isto redundará em reorganização da economia

psíquica, em favor da autorização e da implicação do sujeito na causa do desejo.

Em “Totem e Tabu”, encontra-se a versão psicanalítica do mito moderno sobre a entrada na civilização, travessia da horda patriarcal rumo a um clã fraterno, celebrada no banquete totêmico, cujo marco se situa em “um ato que deu àqueles que o cometeram o conceito de ‘crime’” (FREUD, 1976; 1913[1912-13], p. 188). Perpetrado pelos irmãos anteriormente expulsos do clã, o assassinato do pai primevo e a introdução de partes de sua carne dará origem civilização, à organização social e aos preceitos religiosos. Se em vida o macho alfa detentor do gozo absoluto que dominava o bando era temido, invejado e mesmo odiado, sua morte traz o inesperado sob a forma de remorso e amor. Versões deste que teria sido o mais antigo festival da humanidade e sua simbologia – ocasião em que rompem-se as proibições, permitem-se excessos, abate-se e consome-se o animal totem, um substituto do pai pranteado, como forma de introjetar sua força, seus poderes e de confirmar o pacto feito pelos irmãos de submeterem-se à Lei simbólica da castração que veta o incesto –, repetem-se ao longo dos tempos, em diferentes coletividades e individualmente em falantes posicionados na estrutura de linguagem na neurose. Para estes, a prevalência da realidade psíquica inibe, relativamente, a realização de atos malignos, pois o pensamento substitui o agir. A seu turno, o homem primitivo do mito e, acrescento, a criança que ainda não renunciou à satisfação pulsional imediata e falantes psicóticos que a esta jamais renunciarão, primam pela realidade concreta, pelo curto circuito entre pensar e agir. Freud encerra o artigo preferido de todos os que escreveu com uma citação de Goethe: “no princípio foi o Ato”. Ato simbólico fundacional da cultura que agrega seus participantes e se articula ao real do ato parricida.

O artigo “Recordar, repetir e elaborar” (1914) contém outra aceção de ato: o *agieren* ou *acting-out*¹³ que anuncia um ponto de torsão determinante da posterior formulação da segunda teoria pulsional. A clínica ensina a Freud duas lições fundamentais: a diferença entre recordar, falar sobre as recordações e repetir. Na posição neurótica na estrutura de linguagem, recordar não exime repetir sob a forma de atuação. Mas no dispositivo analítico, em transferência, a repetição em ato permitirá ao sujeito elaborar.

Na recordação, traços mnêmicos das experiências de satisfação percebidas sofrem os efeitos do recalque e se inscrevem no sistema Inconsciente¹⁴, onde permanecerão atemporalmente ativos. Como a *rentrée* destas representações (FREUD, 1976; 1900) ou significantes (LACAN, 1998; 1957) a descoberto na consciência é barrada por remeterem a prazeres correlatos da satisfação pulsional a que a cultura exige renunciar, valer-se-ão de representação/significante ligados a fatos anódinos do passado recente para, disfarçados, retornarem como

¹³ Neste artigo, Freud se refere a *repetir em ato* pelo termo *agieren* que, em alemão significa agir, atuar. Alix e James Stratchey, tradutores para o idioma inglês da *Edição Standard das Obras Completas de S. Freud*, substituíram vários dos termos do linguajar comum usados pelo autor por outros mais eruditos. Esta iniciativa mereceu críticas pelo tom tecnicista, pelo reducionismo biopsicológico que denegam a genialidade e a ousadia de Freud de inventar um saber inédito e tornar-se um pensador da cultura, para além de sua formação em medicina. Assim, o *agieren* freudiano de 1914 tornou-se *acting-out*, que aponta a algo de dramático, teatral que estaria em jogo nesta aceção de ato. No Brasil, a tradução manteve o veio inglês. Até hoje, usa-se *acting-out* ou atuação em referência a esta modalidade do agir.

¹⁴ Na obra de Freud (1976; 1900) o termo inconsciente nomeia uma qualidade de uma representação, o que lhe confere um caráter descritivo, e também na Primeira Tópica um dos sistemas regido por princípio e *modus operandi* próprio (Inconsciente/*Unbewusst*), que compõe o psiquismo - além dos sistemas pré-consciente (*Vorbewusst*) e consciente (*Bewusst*), regidos por outro princípio e funcionamento. Ao articular a psicanálise à linguística, segundo sua proposta de retorno a Freud dado o excesso de imaginização e suas consequências deletérias promovidos pelos analistas pós-freudianos na teoria e na prática, Lacan (1985; 1955-1956) postula: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*. Assim, a noção de representação de que Freud se serve, cede lugar à noção de significante que pode ser desvinculado de significado(s). Mais tarde, Lacan (1998/1964) diz “o inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que se opera para constituir o sujeito. O inconsciente não é uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem o atributo (ou a virtude) da consciência.” (LACAN, 1998; 1964, p. 844, grifo na tradução).

formações do Inconsciente. Dito de outro modo, o que se inscreveu como palavra, reaparecerá como ato de palavra, indício de desejo, ainda que de forma cifrada.

Já a repetição consiste em reviver em ato, atuar uma fração do que se experimentou mas que, por não ter sido recalcado, consigna o peso de triplo fracasso: pela não inscrição de traços da experiência; porque o que não se inscreve tem caráter traumático, de erro, perda, acidente, dano cujo luto não se alcançou fazer e que gera sofrimento intenso; além de ferir o coração da ideia de temporalidade por reduzi-la a um presente contínuo, desatrelado do passado e sem perspectiva de futuro, o que a aproxima do fenômeno da alucinação.

O trabalho analítico consiste em elaborar os conflitos que se manifestam por ambas as vias. Se quanto à recordação o analisante neurótico, por ter-se apropriado da palavra que mata a Coisa, diz, e o analista está no lugar que lhe compete de *semblant* de objeto causa de desejo; na repetição em ato o sujeito clama para que o analista deixe de resistir e proponha-lhe construções em análise. Quanto à atuação, Lacan

indica a importância de preservar seu lugar na direção da cura. Trata-se mais de uma questão ética do que de uma solução técnica. Estes atos são mensagens que informam sobre a função do desejo do analista e sobre a responsabilidade que lhe cabe pelo fato de ocupar esse lugar na transferência. (VIDAL, 1993, p. 212)

Um fragmento clínico de Freud (1920), que passou à história como “o caso da jovem homossexual”, continha ainda outra acepção do agir não recebeu uma designação específica naquele contexto e foi, durante longo tempo, confundida por psicanalistas pós-freudianos com o

acting-out. No excerto a que me refiro se lê que, para desgosto de seus pais, que não conseguiam detê-la apesar de proibições e vigilância, esta filha de dezoito anos deixou de lado os estudos e manteve apenas atividades que a auxiliavam nas investidas para conquistar uma dama da sociedade vienense, de mais idade e tumultuada vida bissexual. Ainda que costumassem se exibir juntas em público, e que ela não escondesse da família seu desinteresse por rapazes e homens, ao cruzar com o olhar irado do genitor na rua, quando em na companhia da dama, a jovem correu, pulou um muro e precipitou-se na linha férrea, razão pela qual, meses depois levada a analisar-se com Freud. No campo da psiquiatria, este modo de agir abrupto, imotivado, insensato e exicial, que ceifa ou arrisca seriamente a própria vida ou a de terceiros, denomina-se *passagem ao ato*.

Nos anos 1920 do século XX, a psiquiatria clássica francesa associa a passagem ao ato à criminologia. Graduado em medicina neste período, mas já atravessado pela psicanálise, Lacan (1987; 1933, 1932) redigiu um artigo sobre o crime cometido pelas irmãs Papin¹⁵ e baseou sua tese de doutoramento no estudo de caso de uma paciente em que fenômenos de *stalking* e passagem ao ato ocorreram, ao qual retornarei no tópico 4 deste artigo.

Ao longo de seu ensino, Lacan precisa a demarcação que distingue o *acting-out* da passagem ao ato. No escrito “A direção da cura e os

¹⁵ Em 02/02/1933, na cidade de Les Mans (França), as irmãs Christine e Lea Papin, empregadas domésticas na casa da família Lancellin, assassinaram a patroa e sua filha caçula a golpes de martelo. Ao chegar à casa para buscá-las para jantar fora, o desembargador Lancellin estranhou o silêncio e a escuridão. Chamou a polícia, que arrombou o quarto das serviçais e as encontrou despidas, deitadas no mesmo leito, de mãos dadas, ao lado de um martelo ensanguentado. Ambas confessaram, sem justificar as razões do crime, à época explicado por intelectuais como consequência da luta de classes. Lacan (1987; 1933) imputa esta passagem ao ato ao delírio a dois, próprio da psicose paranoica, em um quadro de intensa desestabilização durante um episódio de crise subjetiva.

princípios de seu poder” (Lacan, 1998; 1958), coerente à concepção da época sobre a prevalência do registro simbólico sobre o imaginário e o real¹⁶, o *acting-out* é situado no registro simbólico, enquanto demanda ao analista como Outro.

No Seminário 10, “A angústia”, Lacan (2005; 1962-1963) elabora o conceito de objeto, causa de desejo, conceito que considera a sua contri-buição à teoria psicanalítica. Este passo permite-lhe refinar a diferença entre o *acting-out* e a passagem ao ato no que tange à estrutura de lin-guagem. A leitura destas duas modalidades de ato nas quais há uma “presentificação” do objeto – o que é sinalizado pela angústia, afeto que não engana –, aponta a soluções para tramitar impasses entre o sujeito e o Outro.

O *acting-out*, fenômeno por excelência em sua “[...] função de ‘mos-tra-ção’” (VIDAL, 1993, p. 217), representa uma saída para o sujeito do intolerável de estar esmagado pela angústia, inibido, impedido de dese-jar. Como o lugar do Outro da linguagem está preservado e há transferência, é possível convocá-lo a situar seu desejo como causa, ao invés de portar-se com mestria. Para tanto, no *acting-out* o sujeito sobe ao palco (Lacan, 2005; 1962-1963) com selvageria. Dá-se a ver como ob-jeto no viés agalmático¹⁷ na aposta de relançar a dimensão do desejo e,

¹⁶ Lacan formula três registros articulados da experiência do ser falante: o *real* se define como o impossível, de dizer, de pensar, de apreender por qualquer via; o *simbólico* se define como a ordem das palavras, significantes e letra que envolve a função da fala e o campo da linguagem e regula parcialmente o agir. O *imaginário* se define como o registro do eu, advindo da identificação especular com a imagem indicada por quem cuida do infans.

¹⁷ Lacan (1992/1960-1961) toma o significante agalma (no idioma grego *ágalma*, que significa enfeite, oferenda requintada aos deuses, estátua) do livro *O banquete*, de Platão, a que se refere em seu Seminário 8, *A transferência*, para embasar a função do amor e da beleza na instauração da transferência analítica. A obra platônica retrata um bródio de que participam Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Diótima, Agatão e Sócrates. Alcebiades entra depois, sem ter sido convidado. Trajado a rigor, inconveniente por seu estado etílico, subverte o equilíbrio de forças entre os convivas, propondo que em lugar de cada um tecer elogios ao amor em abstrato como até então, declare-o em ato, explicitamente, ao comensal à sua direita. Sócrates mantém em reserva seu desejo por Alcebiades,

assim, poder desejar e ser reconhecido como desejante. Trata-se, neste caso, de “uma transferência que precisa ser domesticada, colocando cada um dos elementos em questão em seu lugar: desfazer esse laço agalmático entre o sujeito e o objeto e situar o Outro em seu campo” (CALAZANS; BASTOS, 2010, p. 251).

Em termos freudianos, a passagem ao ato é definida como um deixar-se cair, “o largar de mão [*laisser tomber*], o *niederkommen lassen*” (LACAN, 2005;1962-1963, p. 129)¹⁸ que ocorre quando o sujeito soluciona o ápice do embaraço – dificuldade somada à emoção que descontrola seu movimento –, através da ruptura do laço que teceu com o Outro na fantasia fundamental nas neuroses ou da inexistência deste recurso psíquico nas psicoses. A passagem ao ato “indica que esta estrutura de ficção não se sustenta mais por haver um curto-circuito entre o sujeito e o objeto. A passagem ao ato é uma solução a este curto-circuito” (CALAZANS; BASTOS, 2010, p. 250). Nesta contingência, a delimitação entre o sujeito, o objeto e o Outro se perde. Em tal confusão enlouquecedora, equiparado ao objeto em sua versão dejetivo, o sujeito se evade da cena como resto. Suicídio, homicídio, violência, acidentes graves expressam a gravidade do que esta noção nomeia.

Cabe ainda observar que o agir concernente ao *acting-out* e à passagem ao ato podem ocorrer no percurso de uma análise ou fora deste. No marco do dispositivo analítico, sinalizam a necessidade premente de

embora este o intua. A seu turno, Alcebiades que deseja Agatão, declara-se a Sócrates, alçando-o ao status de agalma – invólucro do objeto mais precioso –, por analogia à sua beleza interior apenas encoberta sob aparência pouco atraente, além de louvar o fascínio que as palavras do filósofo lhe despertam. Este não cede. O enigma do agalma – cujo brilho Sócrates encarnaria, o que leva Lacan a associá-lo à função do analista –, consiste em tornar o sujeito desejante. Em produzir no analisante, através de pontuações e de cortes em sua fala, a interrogação ‘o que queres?’ dirigida ao analista, como o paradigma da transferência psicanalítica.

¹⁸ Freud utiliza estes significantes para referir-se ao ato no caso da jovem homossexual de atirar-se na linha do trem. Em alemão, este sintagma significa deixar descer, vir abaixo, parir.

reposicionamento do analista e alterações no manejo da transferência de cada analisante. Devido a características intrínsecas às posições na estrutura de linguagem, nas neuroses verificam-se *acting-out* e passagem ao ato; enquanto nas psicoses, somente ocorre passagem ao ato – distinção crucial para definir o status das práticas de *stalking* em um caso.

3. SOBRE A PARANOIA

Freud (1976; 1900) nos ensinou que psiquicamente não há acesso à coisa em si, à essência das coisas. O que há no psiquismo é um interjogo entre representações de coisas e representações de palavras. Pensar consciente ou inconscientemente se faz com palavras.

Lacan (1998; 1957) prossegue nesta senda e afirma que o modo pelo qual se é falado antes mesmo de ser gerado, a partir do nascimento; o modo pelo qual se toma a palavra para dizer, para comunicar, para tecer laços sociais ou não determina uma das três posições – neurose, psicose ou perversão – que cada falante “escolhe” ocupar na estrutura de linguagem, num momento muito precoce de sua vida, conforme tramite a falta estrutural de objeto de completude entre os falantes. De acordo com esta concepção, abre-se mão no campo da psicanálise de uma dimensão patológica dos três termos psiquiátricos acima mencionados m favor de posições na linguagem.

O sexual comporta um enigma ao qual cada falante terá que responder associando significantes transmitidos por quem primeiro o falou (pais, parentes, babás, creches, trabalhadores de saúde, etc.), enquanto representantes do Outro, à apropriação destes significantes, quando o sujeito passa a falar em seu nome. A impossibilidade lógica de

desvendar este enigma em definitivo determina o caráter de parcialidade e de precariedade das respostas que lhe são dadas. O amor faz suplência ao impossível. Ama-se por não haver completude possível no âmbito do sexual.

A paranoia consiste em um dos modos de tramitar o enigma do sexual. Sua particularidade concerne ao paradoxo de que Eros, em lugar de agregar e vivificar, não passa de um amor morto, tão mortificante quanto mortífero, que o eu projeta em um outro sem reconhecer como seu e à prevalência do ódio tampouco simbolizado que, na tentativa de separar, destrói por repetir somente o mesmo. Enquanto expressão da psicose, a paranoia revela a estratégia de forclusão na operação simbólica fundamental que preside a constituição de sujeito.

Ante ao conflito “como posso amar pessoas do mesmo sexo biológico que o meu?”, que martiriza os falantes que se posicionam na estrutura de linguagem como psicóticos paranoicos, independentemente de sua anatomia, coloca-se sempre necessariamente uma destas quatro respostas sob a forma de ideação delirante, cujo status de cisma, certeza irrefutável que não admite dialética, nem relativização:

- 1 - não sou eu quem o/a ama. Ele/ela me odeia e por isso me persegue;
- 2 - não sou eu quem o/a ama. Ele/ela me ama e por isso não tira o olho de mim;
- 3 - não sou eu quem o/a ama. Ele/ela não me ama e por isso me trai;
- 4 - não sou eu quem o/a ama. Porque EU não amo ninguém.

O agir do paranoico enquanto expressão da posição psicótica na estrutura de linguagem é determinado pela impossibilidade de se separar simbolicamente destes modos de pensar. E, por extensão, de se separar do Outro da linguagem que vocifera (MOTTA, 2017, p. 71) e do outro

semelhante que no passado teve absoluta importância afetiva para o paranoico, mas que, ao menor indício de diferença, torna-se perseguidor, amante enlouquecido, traidor ou indiferente. A rigidez e a inafastabilidade de qualquer das quatro interpretações acima mencionadas, prevalentes em sujeitos paranoicos, caso a caso, eventualmente culminam em passagem ao ato homicida ou homicida-suicida, com função de estabilização da crise.

4. UMA VINHETA CLÍNICA

Embora se possa supor que apenas em período recente o *stalking* tenha se tornado objeto de investigação pela comunidade científica, associado às razões já enunciadas, vale retornar a certos detalhes do caso Aimée, que fundamenta a tese de doutorado de Lacan (1932; 1987). Os fenômenos de que trato neste artigo tiveram lugar neste caso clínico como elementos inerentes à sistematização do saber delirante que essa paciente inventou, em busca que consumir alguma descontinuidade entre os registros real, simbólico e imaginário, homogeneizados em virtude da paranoia.

Com vistas a tornar-se uma romancista de sucesso, agarrando-se com tenacidade aos significantes que se inscreveram em seu psiquismo ainda que de modo errático, ela pediu transferência de emprego e mudou-se para Paris. Para trás restaram o esposo; um filho pequeno, a quem até então dedicara-se por inteiro e outros familiares. A recusa de algumas editoras quanto a publicar sua produção escrita potencializou o antigo temor de que fizessem mal a seu filho e a ela própria¹⁹ e serviu

¹⁹ A indeterminação do sujeito da frase grifada aponta à metonímia dos supostos agentes desta maldade entre familiares, colegas de trabalho, um escritor, atrizes. Enfim, “vemos, a partir daí, o valor, mais

para nutrir a ideação delirante interpretativa e as marcas de hostilidade, fechamento e suspicácia que já havia em sua personalidade.

Ao longo de cinco anos, Aimée experimentou modos diversos de proteger-se do acosso que a linguagem lhe infligia, depreendido de trechos de falas de colegas de trabalho, de notícias de jornais e de fatos cotidianos que não lhe diziam respeito, mas que ela interpretava de forma autorreferente, sem nenhum benefício da dúvida, como acontece nas psicoses paranoicas. Dentre as táticas de reação empreendidas resalto que, na certeza delirante de ser amada pelo príncipe de Gales, ela decorou o quarto que ocupava com fotos de sua alteza. Na sequência passou a *stalkeá-lo*²⁰, através do envio de numerosos poemas de sua autoria e cartas anônimas. Ante outra recusa de seus romances por parte de mais uma editora, a crise subjetiva de Aimée agudizou-se. Com o que o endereçamento ao príncipe passou a ser feito por meio de cartas assinadas como prova de sua identidade e pela remessa a ele de seus escritos finamente encadernados. Entretanto, antes de receber resposta, a desorganização psíquica da paciente arremeteu-a a uma passagem ao ato sob a forma de uma tentativa de homicídio por esfaqueamento de uma famosa atriz na porta do teatro onde esta se apresentava em uma peça em cartaz. Quando a crise cedeu pouco tempo depois, ela comentou: “no estado em que me encontrava então, [...] eu teria atacado qualquer um dos meus perseguidores, se eu os pudesse atingir ou me encontrasse com eles por acaso”. (LACAN, 1932; 1987, p. 149)

representativo que pessoal, da perseguidora que a doente reconheceu. Ela é o tipo da mulher célebre, adulada pelo público, bem sucedida, vivendo no luxo.” (LACAN, 1932/1987, p. 161).

²⁰ Cabe esclarecer um ponto relevante acerca deste ponto. Invadir a privacidade alheia com presença física ou virtual, escritos, presentes, etc., antes expressa erotomania por parte de quem assim age, oferecendo-se impositivamente como objeto de gozo a outrem, do que perseguir. Neste sentido, perseguição é o efeito gerado sobre quem é o destinatário do agir excessivo do *stalker*.

Neste caso, o *stalking* indicava a progressão da ideação delirante de matiz persecutório. Ademais, enfatizo que *stalking* não se reduz a práticas exclusivas das psicoses. Como Freud (1976; 1924b) afirmou, neuróticos e psicóticos perdem a realidade psíquica, mas esta perda tem conotação²¹ e modos específicos de ser tramitada em cada uma das posições na estrutura. Cabendo situar, caso a caso, a posição de cada *stalker* na linguagem e quanto ao gozo, pois estas implicam manejos diversos tanto no *setting* analítico, quanto no *setting* jurídico.

CONCLUSÃO

Sem dúvida, a apresentação do tema do *stalking* pelo viés do fenômeno e pelo viés da estrutura abrange diversos outros aspectos, para além dos que foram recortados neste artigo. Em princípio, teria sido pontuado nestas linhas o essencial para fornecer ao leitor elementos para distinguir uma abordagem de herança filosófico-fenomenológica – o visível –, de uma abordagem psicanalítica – o invisível, passível de escuta.

A primeira das abordagens mencionadas, por comportar um método que institui o eu como um modelo ideal, universal, normativo, dotado de racionalidade, consciência e vontade para determinar o seu agir, possui clara afinidade com a lógica do Direito. A segunda, teoria e prática y *compris*, comporta um método que privilegia a singularidade de cada falante, os efeitos de sujeito (*je*), seja nas neuroses; seja nas psicoses. Neste enfoque, o eu (*moi*) compõe-se de elementos conscientes e inconscientes. Não só é um outro (LACAN, 1978; 1954-1955), o que

²¹ Nas neuroses, práticas de *stalking* poderiam ser lidos como *acting-out*, o que fala em favor de um diagnóstico de estrutura neurótica.

comporta um traço paranoico em sua origem (eu ideal), com o que jamais está à altura dos ideais pelos quais se mensura (Ideal do eu), como tampouco “é o senhor da sua própria casa” (FREUD, 1976; 1917, p. 178). Se nestes aspectos a sintonia entre o Direito e a psicanálise é menos explícita, isto não a torna, em muitas circunstâncias, dispensável.

Neste sentido, certas questões se mantêm no horizonte quanto à promulgação da lei do *stalking*. A saber, até onde alcança a função e a eficácia do Estado ao intervir nas coisas do (des)amor, através de punição? A lei não menciona transtorno mental, deficiência psicossocial, muito menos posição na estrutura de linguagem. Ou seja, não diferencia neurose de psicose. Neste sentido, aplicá-la indistintamente a qualquer cidadão produziria a generalização da paranoia. O operador do Direito não tem por obrigação a competência técnica de ler o agir sob a forma de *stalking* como *acting-out* ou como passagem ao ato, mas de aplicar a legislação, na medida do possível, de forma a promover acesso à justiça. Este é o impasse.

Ratificar a legitimidade do marco civil da Internet e coibir abusos das redes sociais e de aplicativos de relacionamento extrairia substância da cultura de ódio e de cancelamento que obriga a gozar, reduzindo a capilaridade das práticas de *stalking* por outro viés?

REFERÊNCIAS

- CALAZANS, Roberto; BASTOS, Angélica. Passagem ao ato e *acting-out*: duas respostas subjetivas. In: **Fractal Rev. Psicol.** v. 22, n. 2, Rio de Janeiro, May/Aug, 2010, pp. 245-256.
- CUPACH, William; SPITZBERG, Brian. The state of the art of stalking: taking stock of the emerging literature. **Aggression and Violent Behaviour**, v. 12, n.1, pp. 64-86, 2007.

FREUD, Sigmund. (1900) A interpretação dos sonhos (segunda parte). Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. V. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1901) Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1905a) Três ensaios para uma teoria sexual. Tradução de Paulo D. Corrêa. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1905b) Fragmento da análise de um caso de histeria. Tradução de Christiano M. Oiticica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. Tradução de Maria Aparecida M. Rego. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1911) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*Dementia Paranoides*). Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1913[1912-13]) Totem e Tabu. Tradução de Orizon C. Muniz. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1914) Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, Sigmund. (1915) Repressão. Tradução de Themira de O. Brito *et alii*. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

- FREUD, Sigmund. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Tradução de Eudoro A. M. de Souza. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio de prazer. Tradução de Themira de O. Brito *et alii*. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1920) A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. Tradução de Themira de O. Brito *et alii*. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1924) Neurose e Psicose. Tradução de José O. de A. Abreu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. Tradução de José O. de A. Abreu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- FREUD, Sigmund. (1930) O mal-estar na civilização. Tradução de Themira de O. Brito *et alii*. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade**. Tradução de Aluísio Menezes *et alii*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987.
- LACAN, Jacques. (1955-1956) O seminário, livro 3. **As psicoses**. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- LACAN, Jacques. (1957) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. (1958) A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. (1962-1963) O seminário, livro 10. **A angústia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1964) O seminário, livro 11. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

MATOS, Marlene; GRANGEIA, Helena; FERREIRA, Célia; AZEVEDO, Vanessa. *Stalking: Boas práticas no apoio à vítima*. In: **Manual para profissionais sobre violência de Género**. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2011.

MOTTA, Manoel B. **O crime à luz da psicanálise lacaniana**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência**. New York, 2006. Disponível em: <https://www.un.org/>. Acesso em: 20 fev. 2021.

ROSA, Alexandre M. da. *Stalking e a Criminalização do Cotidiano*. **R. EMERJ**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 60, p. 72-79, out.-dez. 2012.

SASSAKI, Romeu K. Deficiência psicossocial – a nova categoria de deficiência. **Jusbrasil**, 2011. Disponível em: <https://oab-rj.jusbrasil.com.br/noticias/2748813/> Acesso em: 21 fev. 2021.

VESCOVI, Renata C. **A Lei em tempos sombrios**. Rio de Janeiro: Cia de Freud; Vitória, ES: ELPV, 2009.

VIDAL, Eduardo. Passagem ao ato e *acting-out*. In: **1, 2, 3, 4, Número, transferência, Fantasma, direção da cura**. Escola Letra Freudiana, Ano XII, n. 14. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1993.

5

DO ECOFEMINISMO À ECOFENOMENOLOGIA: UMA DISCUSSÃO SOBRE A EUTANÁSIA DE ANIMAIS NÃO HUMANOS A PARTIR DO CUIDADO E DA COMUNICAÇÃO INTERESPÉCIES

*Anna Caramuru Pessoa Aubert*¹

Para Caju.

INTRODUÇÃO

Quando um ser humano decide morrer por qualquer motivo que seja, a crença na santidade da vida humana (ou sua versão secular da sacralidade da vida) torna o debate em torno da permissão para a morte extremamente complexo e controvertido.

Questões relacionadas à eutanásia passiva, ativa, e ao suicídio assistido são, nessa medida, cuidadosamente pensadas pelos conselhos de bioética nos hospitais, pelos membros do Poder Legislativo, do Poder Judiciário, das cortes constitucionais, e pelos próprios pacientes, familiares e cuidadores. Quando se entende pela possibilidade de que a morte seja antecipada, são, no mais, muitos os requisitos a serem atendidos que procuram assegurar que a autonomia e o melhor interesse do indivíduo estejam sendo, na maior medida possível, respeitados.

¹ Doutoranda em direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e graduada em direito na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora associada ao Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) da UFRJ e ao grupo de pesquisa e extensão de Biodireito e Direitos Humanos da Universidade Federal de Uberlândia. Diretora acadêmica do Centro de Estudos Animalistas (CEA). Diretora administrativa da Associação Nacional de Advogados Animalistas (ANAA).

Em locais em que a morte assistida é permitida, a recomendação é que primeiro se recorra ao próprio paciente para que ele comunique sua vontade. Na dúvida – i.e., quando o paciente seja incapaz ou esteja inconsciente, sem que seja possível aferir qual teria sido sua vontade –, contudo, costumamos presumir que a manutenção da vida, salvo em casos extremos, deve ser o caminho a ser seguido, em razão, como dissemos, da noção de que a vida humana possui um valor especial, e que não deve ser desperdiçado.

Com animais não humanos, contudo, a situação é bastante diversa, seja porque a vida destes indivíduos é tida como menos valiosa, sendo seu fim considerado um mal menor; seja porque animais não possuem o mesmo tipo de “linguagem racional” que humanos, o que faz com que nos permitamos decidir em nome deles sem maiores problemas. Essas decisões são motivadas, por vezes, pelo próprio bem-estar animal – quando se considera que aquele indivíduo está sofrendo em razão de condição incurável –, pelo custo que aquele tratamento vai representar para o tutor ou responsável por aquele animal, ou, também, porque entende-se que aquele ser representa um risco à saúde de outros animais, inclusive humanos.

Não obstante, no presente artigo, buscaremos argumentar que a única hipótese possível de eutanásia para animais não humanos deve ser aquela em que, efetivamente, o sujeito demonstre, de modo intencional, que viver é, para ele, pior do que morrer. E cabe aos seres humanos encarregados do cuidado daquele animal procederem de modo empático, praticando a escuta ativa, e buscando verificar, caso a caso, o que melhor atente aos interesses daquele indivíduo que comunica suas vontades à sua própria maneira, com um tipo de autonomia que difere

daquela que tradicionalmente buscamos aferir no caso da morte de seres humanos, mas que ainda assim merece consideração.

Para este fim, adotaremos metodologia hipotético-dedutiva, argumentando, a partir do ecofeminismo e da ecofenomenologia, que é possível pensarmos, de modo interdisciplinar – já que trabalharemos nos campos jurídico e filosófico – e interseccional – adotando abordagens críticas no âmbito dos estudos da deficiência e do ecofeminismo, para além da linha filosófica da ecofenomenologia – em uma ética do cuidado e num dever de escuta empática para com animais não humanos, mesmo (ou especialmente) quando estes sejam idosos, estejam doentes, ou tenham alguma deficiência.

Na primeira parte do artigo, nos concentraremos na crítica que o ecofeminismo tece às teorias animalistas tradicionais e na sua abertura à ecofenomenologia; na segunda parte, apresentaremos o recorte teórico fenomenológico e procederemos à análise de narrativas de animais não humanos que, embora mais velhos, possuidores de deficiência, ou adoecidos, são cuidados e têm a oportunidade de viver suas vidas plenamente, em vez de simplesmente “sacrificados”, construindo vínculos de afeto, cuidado e interdependência inesperados com seus humanos. Finalmente, na terceira e última parte, apresentaremos o atual panorama legislativo no que diz respeito à eutanásia de animais não humanos, e como ele merece ser interpretado à luz da Constituição Federal.

1. A CRÍTICA FEMINISTA AOS DIREITOS ANIMAIS: POR UMA ÉTICA DO CUIDADO ANIMAL

1.1. LIBERDADE COMO AUTONOMIA INDIVIDUAL

Quando falamos em eutanásia, ou seja, no direito de escolher sobre a própria morte, ao menos no caso de seres humanos, a autonomia é dos direitos que ganha maior relevância.

Segundo Lynn Hunt (2009), passou a haver, a partir da revolução no pensamento político do século XVII iniciada por Hugo Grotius e John Locke, uma significativa ênfase na autonomia individual. Para esses autores, o acordo social de um homem autônomo com outros indivíduos também autônomos era o único fundamento possível da autoridade política legítima.

Nesse cenário, os romances no século XVIII passaram a refletir uma preocupação cultural mais profunda com esse valor, e os filósofos do Iluminismo acreditavam firmemente que tinham sido pioneiros nessa área, identificando o direito à liberdade com a autonomia individual, quer fosse para expressar opiniões, para praticar a religião escolhida, ou no que diz respeito à independência ensinada aos meninos em idade escolar (HUNT, 2009).

A narrativa iluminista da conquista da autonomia atingiu o seu ápice, segundo Hunt (2009), no ensaio de 1784 de Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”?* (“*Aufklärung*”), no qual ele definiu o Iluminismo como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100). A imaturidade, ele continua, “é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1985, p. 100). Outrossim, o Iluminismo, para Kant, dizia respeito, especialmente, à autonomia intelectual e à

capacidade de pensar por si mesmo. Em Kant (1980), ainda, a autonomia e a dignidade humanas estão profundamente interconectadas, pois se o indivíduo não tiver a possibilidade de escolher o próprio destino, ele será coisificado, tratado como meio, e não como um fim em si mesmo.

O que acontece também no início do Iluminismo, segundo Keith Thomas (1988, p. 49), é uma tentativa de se traçar uma linha divisória sólida entre homens e animais, para se justificar moralmente hábitos de domesticação, alimentação, caça, e de experimentação em animais por meio da vivissecção, prática tornada corrente na ciência do fim do século XVII². A visão humanista tradicional sobre animais é, em linhas gerais, fruto da necessidade de se apresentar limites suficientemente rígidos entre animais e seres humanos (FUDGE, 2000) e sua consolidação é atribuída, com frequência, a René Descartes (2006), o qual percebe estes seres como máquinas (DERRIDA, 2008), sem o intelecto humano (THOMAS, 1988, p. 39), algo que, segundo Hans Jonas, “não é capaz de convencer nenhum observador racional; pode ser ridicularizado por todos os donos de cães” (JONAS, 2006, p. 149-150).

Sônia T. Felipe (2021) nos ensina, no mais, que na filosofia moral tradicional é possível verificar um padrão no modo de se configurar o status moral de seres humanos frente aos demais animais não humanos sencientes. Outrossim, em decorrência de atributos como um certo tipo de racionalidade, liberdade, vontade, autonomia e responsabilidade, seres humanos são percebidos como pessoas ou sujeitos morais agentes, ao passo que animais, em razão de uma vulnerabilidade originada pela presumida ausência de racionalidade, liberdade e responsabilidade, são tratados como sujeitos morais pacientes objetos de preferências

² Cf. DERBY (1768).

humanas, de modo que podem ser escolhidos para serem amados e cuidados, como é o caso de cães e gatos; para serem comidos, como é o caso de bovinos e aves; ou para serem usados de modos diversos pela indústria do entretenimento, em experimentações científicas, etc. “Da nobreza à vileza. É nos animais que acabam por desdobrar-se e ressoarem as consequências das escolhas deliberadas (diet)éticas humanas” (FELIPE, 2021, p. 2).

1.2. AS BASES SOBRE AS QUAIS A AUTONOMIA DO HOMEM MODERNO SE CONSTRÓI: MULHERES E ANIMAIS NÃO HUMANOS

Importante destacarmos, nesse ponto, que o que constitui uma pessoa, a partir do Iluminismo, são atributos relacionados à liberdade e à autonomia. Mas que seres humanos gozavam efetivamente desses direitos, e a que custo?

Homens brancos europeus, fosse no âmbito doméstico, espiritual, científico, político, econômico ou social, podiam se dar ao luxo de perseguir vocações individuais e sua realização pessoal porque, como destacam as feministas, havia, desde seu nascimento – com suas mães –, até sua morte – com suas filhas, irmãs e esposas –, um trabalho assistencial e um cuidado permanentes levados à cabo pelas mulheres, para as quais a liberdade de buscar sua autorrealização ou qualquer coisa do tipo não era uma realidade (FELIPE, 2021; DINIZ; VÉLEZ, 1997). Sobre a força de trabalho doméstico e do cuidado feminino, nasce e se desenvolve o homem iluminista.

E é sobre esse quadro que as ecofeministas apresentam sua crítica ao movimento dos direitos animais, já que essa corrente crítica quer ver o cuidado e tudo que ele engloba contemplado pelas propostas éticas animalistas. O ecofeminismo acusa, pois, os homens de construírem

seus direitos de liberdade não somente às custas do trabalho feminino, como do trabalho animal. Nas palavras de Felipe, enquanto homens elaboram conceitos de liberdade, autonomia, propriedade, individualidade e independência, outros animais e mulheres humanas tornam-se “peças do cenário natural do *oikos* andromórfico, partes do conjunto de bens apropriados pelos homens para garantir sua posição supremacista” (FELIPE, 2021, p. 8, *itálico da autora*), de modo que

conceitos como os de autonomia, liberdade, igualdade, dignidade, personalidade, independência e justiça, são androgênicos e carregam marcos androcêntricos. Talvez resida nessa marca o interesse dos liberais por tais conceitos (FELIPE, 2021, p. 8).

São, em outras palavras, categorias criadas por homens para servir a homens, e ter que

abrir mão do serviço das mulheres e da escravização de animais representa a ruína da moldura sem a qual os homens aparecem na mesma estatura e vulnerabilidade das mulheres, dos demais animais e dos ecossistemas naturais (FELIPE, 2021, p. 8).

A autonomia moral masculina depende de modo estrutural, pois, dos cuidados prestados por mulheres, já que sem tais cuidados, homens perderiam a possibilidade de realização individual nos mais diversos âmbitos da vida (ADAMS, 2010).

1.3. DO ECOFEMINISMO À ECOFENOMENOLOGIA: EMOÇÃO, EMPATIA E CUIDADO

A crítica ecofeminista vai além e questiona a predileção, por parte de autores animalistas tradicionais como Peter Singer e Tom Regan, por

argumentos de ordem puramente racional, objetiva, e universal – que se encaixam, também, no quadro humanista iluminista cartesiano que hipervaloriza o racionalismo –, em detrimento do uso de ferramentas ligadas à emoção, à empatia, ao reconhecimento de vulnerabilidade, etc., tipicamente atribuídos ao universo feminino e à sua fraqueza e fragilidade (ADAMS, 2010; DONOVAN, 2017; FELIPE, 2021).

É preciso reconhecermos, contudo, que no ser humano, em sua complexidade, figuram como elementos relevantes tanto emoções como a racionalidade, e essas duas chaves devem ser consideradas quando do estabelecimento de obrigações morais para animais não humanos, afastando-se, de um lado, a presunção de que emoções careceriam de valor ou significado e, de outro, a vinculação do campo do cuidado a ideias pertencentes ao frágil universo feminino, alheio à academia ou à ciência (SZTYBEL, 2011). É preciso rejeitarmos, então, a falácia de que considerações de cunho emocional carecem de valor ou significado, afastando-se preconceitos que associam o campo do cuidado e dos sentimentos a ideias femininas frágeis e insuficientemente acadêmicas, científicas ou convincentes.

Principalmente, como ensina Josephine Donovan (2017), à revelia do que faz a maior parte das teorias éticas contemporâneas animalistas, é preciso considerar o ponto de vista dos *próprios* animais não humanos quando da construção de teorias morais, pois o seu ponto de vista deve estar no cerne de qualquer teorização sobre seu tratamento. É preciso que escutemos o que os diferentes animais têm a dizer e formulemos nossas respostas éticas de acordo com suas experiências e intenções.

1.4. FALAR EM NOME DAQUELES QUE [NÃO?] PODEM FALAR POR SI MESMOS

Adams (2010) alerta para o fato de que a estrutura patriarcal torna mulheres e animais não humanos “referentes ausentes” – ausentes como sujeitos – resultando numa opressão sobreposta destes dois grupos. E, como nos lembra Sunaura Taylor (2017), mesmo entre ativistas animalistas, não é raro escutamos frases como “precisamos falar em nome daqueles que não podem falar por si mesmos”. Essa afirmação, apesar de dotada de boas intenções, traduz o modo como percebemos estes indivíduos: do mesmo modo que mulheres, animais não humanos são seres passivos e sem agência. O melhor, para a autora, seria adotarmos a posição de Arundhati Roy, que enfatiza que animais não humanos não são incapazes de comunicação; diversamente, são “preferivelmente não ouvidos”, e “deliberadamente silenciados” (ROY, 2004, não paginado).

O que está posto em questão, aqui, é: será que o fato de estes indivíduos não possuírem a linguagem e a racionalidade consideradas típicas de seres humanos – pelo simples fato de pertencerem a outras espécies – implica uma incapacidade de comunicação?

São muitos os relatos registrados de animais explorados por seres humanos que fogem de seus cativeiros comunicando, do modo mais direto possível, sua vontade de viver livremente. Apenas para citar alguns exemplos, temos a galinha Cora, que fugiu, já depenada e debicada, de um *wet market*; a cabra Albie, que fugiu de um mercado do mesmo tipo; o boi Herbie, que, aos quatro meses de idade, conseguiu se libertar quando estava sendo transportado pelas ruas de Nova York; a vaca Kayli, que conseguiu escapar quando estava sendo levada para um dos

mercados citados (BROWN, 2012); o orangotango Mango, que escapou do Zoológico de Houston; o orangotango Ken, que na primeira tentativa de escape ficou preso numa cerca elétrica e passou, após, um tempo se recuperando, até que, um dia, se deu conta de que a cerca estava desligada e fugiu novamente; e o chimpanzé Moe, que era utilizado pela indústria cinematográfica de Hollywood e, após inúmeras tentativas de fuga, acabou sendo bem-sucedido, mas terminou em um zoológico, do qual também fugiu, passando a viver nas montanhas de San Bernardino (HRIBAL, 2010).

A teoria do cuidado feminista afirma, nesse sentido, que somos eticamente *obrigados* a ouvir o que os diversos animais não humanos têm a dizer e moldar nossas ações de acordo. O motivo pelo qual não devemos feri-los, matá-los, comê-los, torturá-los ou explorá-los passa a ser justificado pelo *desejo* desses indivíduos – como afirma Donovan (2017), etologistas cognitivos contemporâneos vêm fornecendo evidências que sustentam a agência de animais não humanos, que são sujeitos conscientes e aptos a comunicarem seus desejos – de não serem assim tratados. Nosso papel, nessa medida, é ouvi-los. Contudo, como escutar aqueles que são *incapazes* de falar? Nas palavras de Donovan:

É verdade que os humanos se comunicam em parte por meio de formas simbólicas – isto é, a linguagem, mas uma quantidade surpreendente de comunicação humana é não-verbal. Os bebês não se comunicam por meio da linguagem; ainda assim, não assumimos, por essa razão, que eles não têm mente, não têm subjetividade ou consciência, ou não comunicam seus desejos de maneiras que possamos compreender prontamente. Expressão facial, gestos, tom de voz, movimentos corporais, toque: tudo isso transmite informações essenciais entre humanos, e práticas semelhantes estão disponíveis e são usadas por não-humanos para transmitir seus significados (DONOVAN, 2017, p. 212).

Em outras palavras, critica-se o fato de que a maioria das teorias contemporâneas de ética animal deixam de considerar o ponto de vista dos próprios animais não humanos em suas análises. Em contraste, a teoria ética do cuidado levada a cabo por Josephine Donovan (2017) afirma que somos eticamente *obrigados* a ouvir o que tais seres têm a dizer, e moldar nossas ações de acordo. O motivo pelo qual não devemos feri-los, matá-los, comê-los, torturá-los ou explorá-los passa a ser justificado pelo *desejo* desses indivíduos. Nesse sentido, etologistas cognitivos – a autora trabalha, por exemplo, com Jakob von Uexküll, com o qual também trabalharemos no presente artigo – vêm fornecendo evidências que sustentam a agência de animais não humanos, que são sujeitos conscientes e aptos a comunicarem seus desejos de não serem assim tratados. E aqui surge, acreditamos, uma abertura possível para a aplicação da fenomenologia.

Ecofeministas sustentam que a teoria moral tradicional não é apenas tendenciosa em favor de suposições antropocêntricas, como em favor de diversas suposições metafísicas e epistemológicas resultantes do valor dado a dualismos hierárquicos que privilegiam razão em detrimento de emoção; objetividade em detrimento de subjetividade; o universal em detrimento do particular; o ser humano em detrimento do animal não humano; e o homem em detrimento da mulher. Ao romperem com essa visão antropocêntrica e androcêntrica, as ecofeministas abrem espaço para a descrição fenomenológica da intencionalidade inerente aos animais não humanos (BROWN; TOADVINE, 2003).

1.4.1. CAPACITISMO

Finalmente, cumpre mencionar que escutar o que os animais têm a nos dizer é de fundamental importância, inclusive para que questionemos práticas capacitistas e presunções acerca da qualidade de vida de alguém – humano ou não humano – com deficiência.

Apenas para ilustrar nosso argumento, Taylor (2020) nos conta a história de uma raposa que canadense com artrogripose congênita – a deficiência com a qual a própria Taylor nasceu – e que foi morta a tiros por um residente da região porque, segundo ele, ela estaria doente e andando de modo anormal. Não obstante, ao abrirem o corpo da raposa, verificou-se que seu estômago continha uma quantidade significativa de alimentos digeridos, sugerindo que ela era perfeitamente capaz de se alimentar, e sua massa muscular era normal, a despeito do formato particular do seu corpo.

A morte dessa raposa parece ter sido levada a cabo por pena ou por medo, presumindo-se (i) que ela, por ter uma deficiência, estaria em sofrimento, e (ii) que sua condição poderia ser contagiosa, sendo mais *seguro* matá-la. No final, essa raposa foi morta pelo capacitismo humano (TAYLOR, 2020).

2. ANIMAIS DA FAMÍLIA: UM OLHAR FENOMENOLÓGICO SOBRE AS RELAÇÕES INTERESPÉCIES NO ÂMBITO DOMÉSTICO

O quadro acima descrito traz consequências das mais diversas, mas, aqui, vamos nos concentrar em uma consequência específica, que é a eutanásia realizada em animais não humanos que estejam doentes, sejam idosos ou tenham alguma deficiência.

Como não verificamos nestes seres a mesma possibilidade de realizar escolhas autônomas racionais que verificamos em seres humanos considerados típicos, temos a tendência de acreditar que tais indivíduos não possuem vontade, agência, e que a escolha sobre seu destino deve recair inteiramente sobre nós. Rejeitaremos essa ideia, e o faremos por meio da (i) apresentação do recorte ecofenomenológico; e (ii) da reunião de narrativas de cuidado interespecies que revelem como laços de amizade, vulnerabilidade e interdependência podem ser forjados com animais de outras espécies.

2.1. A ECOFENOMENOLOGIA

A ecofenomenologia, na medida em que se volta para a consciência e para a intencionalidade de animais não humanos, apresenta uma alternativa à percepção naturalista e mecanicista da natureza, e ao que Charles S. Brown e Ted Toadvine (2003) chamam de uma obsessão do ocidente com a objetividade, com percepções antropocêntricas de valor, e com o dualismo cartesiano de um modo geral.

Ensina Donovan (2017) que os etologistas contemporâneos cognitivos têm nos fornecido evidências que sustentam a agência de animais não humanos, retratando-os como sujeitos conscientes capazes de comunicar seus desejos. A abordagem fenomenológica, como esperamos revelar em nosso artigo, pode nos ajudar não apenas a tratar os animais não humanos de maneiras mais respeitosas, mas também de maneiras menos redutivas e antropocêntricas. Essa mudança de perspectiva pode ter consequências importantes, e é isso que esperamos transmitir ao analisar o caso específico da eutanásia de animais.

Thomas Nagel, em seu famoso ensaio *What Is It Like to Be a Bat?* ([1974]), ao discutir o problema mente-corpo e empregar o método fenomenológico, nos leva a refletir sobre o fato de que nós não temos as ferramentas necessárias para efetivamente conhecer a experiência de outro animal, especialmente quando ele seja de outra espécie, e que sempre existe o risco de projetarmos em nossa análise nossas próprias experiências, inclusive caindo no próprio antropocentrismo do qual desejamos escapar.

Donovan (2017), no entanto, sugere que o método fenomenológico, que está preparado para observar e interpretar os fenômenos, pode ser muito útil quando se trata de animais não humanos, pois muitas vezes fazemos suposições reducionistas sobre o valor e a qualidade da vida de tais indivíduos, e isso pode ter consequências importantes.

Nesse contexto, a ecofenomenologia, ramo da fenomenologia que se volta para a natureza e para os animais, surge como uma proposta filosófica interessante para enfrentar os desafios contemporâneos postos pelos modos como tradicionalmente nos relacionamos interespecies (BROWN; TOADVINE, 2003).

2.2. A AUTONOMIA DE ANIMAIS NÃO HUMANOS EM JAKOB VON UEXKÜLL

A obra do biólogo Jakob von Uexküll é fundamental para a construção da linha filosófica da ecofenomenologia.

Uexküll constatou, já no início do século XX, que não haveria um mundo objetivamente considerado, como costumamos concebê-lo, mas mundos diversos e incontáveis, construídos de modos diversos pelos diferentes sujeitos que os experimentam, interpretam e constroem. Esses diversos mundos fenomenais e universos subjetivos variam de acordo

com os animais que os vivenciam, e traduzem a ideia de *Umwelt*, termo que significa, literalmente, “mundo ao redor” ou “ambiente” (BUCHANAN, 2008).

Em Uexküll, animais têm, ainda, autonomia. Mas não estamos aqui tratando da autonomia iluminista vista na primeira parte do artigo. Diversamente, trata-se da capacidade de cada animal de responder a estímulos externos a ele de modo literalmente autônomo, é dizer, por meio do autogoverno, seguindo seus próprios princípios, e não as regras de outrem. Nesse sentido, animais de todos os níveis, de microrganismos a animais humanos, são capazes de discernir o significado de pistas ambientais que transcendem a uma reação puramente instintiva. Não há, ainda, uma realidade objetiva exterior, mas apenas experiências individualmente subjetivas que criam um mundo significativo. Em outras palavras, mesmo uma ameba, em toda simplicidade de seu organismo, é capaz de *escolher* se movimentar para uma ou outra direção, antecipando e interpretando as pistas em seu *Umwelt* como significativas, com intencionalidade (HOFFMEYER, 1996). Outrossim, em Uexküll, todas as criaturas possuem intenções, sendo capazes de diferenciar os fenômenos ao seu redor e selecionar o modo como reagirão a eles, optando por alguns estímulos em detrimento de outros (BUCHANAN, 2008).

Importante notar que, quando falamos em intencionalidade no campo da fenomenologia, fugimos do campo do senso comum e afirmamos, diversamente, que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que vivemos, é intencional: é essencialmente “consciência de” algo ou de outrem. Toda nossa consciência está direcionada a objetos:

A doutrina nuclear em fenomenologia é o ensinamento de que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou uma ‘experiência de’ algo ou de outrem. Toda nossa consciência está direcionada a objetos. Se nós vemos, vemos algum objeto visual, tal como uma árvore ou um lago; se nós imaginamos, nossa imaginação apresenta-nos um objeto imaginário, tal como um carro que visualizamos descendo a estrada; se nós estamos envolvidos em uma recordação, recordamos um objeto passado; se nós tomamos parte num julgamento, projetamos uma situação ou um fato. Cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto. Cada intenção tem seu objeto intencionado (SOKOLOWSKI, 2012, p. 17).

Ou, como explica Merleau-Ponty, se estou em uma “sala escura e um foco luminoso aparece na parede e começa a deslocar-se, direi que ele ‘atraiu’ minha atenção, que voltei os olhos ‘para’ ele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 5). Assim, o comportamento é apreendido do interior e já aparece como orientado, “dotado de uma intenção e de um sentimento” (idem).

A consciência passa a ser, portanto, essa intencionalidade, essa consciência “de”, consciência de algo, não dizendo respeito à interioridade, e se efetivando, desde logo, pelo *algo* visado por ela. Ela se atualiza nesse algo que ela intenciona, a que visa. Trata-se de atributo não exclusivo de seres humanos, constatação que vai de encontro com muitas crenças comuns egocêntricas e cartesianas, com as quais a fenomenologia acaba, invariavelmente, por romper.

Um exemplo concreto é o da água viva, que, em Husserl (1973), mesmo sendo um ser considerado inferior, ainda assim tem uma subjetividade e se relaciona, de algum modo, com um mundo externo, havendo uma transcendência entre a mente e o mundo, por meio da consciência intencional. Então, as ações de um animal, como caminhar

em direção a uma meta ou contornar um obstáculo, já manifestam um direcionamento e uma motivação. A autonomia, no âmbito da fenomenologia, está ligada, pois, ao direcionamento do corpo animal intencional (BROWN; TOADVINE, 2003).

2.3. NARRATIVAS DE CUIDADO, AMIZADE, VULNERABILIDADES E INTERDEPENDÊNCIA

O mundo de hoje, segundo Melanie Challenger (2021), é pensado e dominado por um animal que não acredita ser um animal e que, acima de tudo, não *quer* ser um animal. E esse ser, apesar de sua revelia, não é nada mais que um “primata sem pelos” (CHALLENGER, 2021, p. 1) que pensa haver algo que o torna especial e único.

Atributos relacionados à alma – para sociedades religiosas – ou à presunção da presença de uma racionalidade ou consciência especiais – para humanistas seculares – fazem com que seja comum a crença de que vidas não humanas são menos importantes. E mesmo no último caso, é importante notar que o que existe são, paradoxalmente, crenças e superstições que pregam, sem fundamento científico ou racional, a existência de um valor especial aos seres humanos apenas pelo seu pertencimento à espécie, cujos limites implicam algo como uma fronteira mágica que, quando cruzada, torna uma vida especial: “A maioria de nós age de acordo com intuições ou princípios de que as necessidades humanas superam as de qualquer outro ser vivo” (CHALLENGER, 2021, p. 2).

E é por isso, acreditamos, que a decisão de matar animais não humanos por meio da eutanásia é tomada de modo tão leviano, ignorando-se a agência e a vontade do sujeito cuja vida é tirada. As narrativas a seguir, não obstante, revelam como é limitada essa visão, e nos

apresentam outros modos de nos relacionarmos para além das fronteiras de espécie.

2.3.1. SUNAURA TAYLOR E BAILEY

Sunaura Taylor (2017) é uma artista plástica e acadêmica que possui uma condição conhecida por “artrogripose congênita”, que faz com que ela precise de uma cadeira de rodas para se locomover, e torna difícil o uso de seus braços para realizar tarefas como pegar objetos, comer, etc. Por este motivo, Taylor precisava de um cão que a auxiliasse em suas tarefas diárias, mas, como ativista animalista, recusou-se a comprar um cachorro de uma raça tradicionalmente treinada para realizar essa função – o pastor alemão – e preferiu resgatar Bailey, um cãozinho que estava abandonado em um abrigo e que seria, no dia seguinte, eutanasiado.

Bailey não possuía o fenótipo típico de um cão de assistência, já que pesava cerca de 10 quilos, ou seja, era um cão pequeno, e lembrava um *daschshund*, com as pernas muito curtas e o corpo desproporcionalmente longo. Era fisicamente impossível que ele fosse capaz, portanto, de realizar as tarefas com as quais Taylor precisava de auxílio, como ligar e desligar interruptores, pegar coisas, etc. Ainda assim, com o tempo, ela foi capaz ensiná-lo a ajudá-la e, de uma maneira ou de outra, eles desenvolveram uma longa e profunda relação de cuidado, afeto e interdependência (TAYLOR, 2017).

Sobre a comunicação que se estabeleceu entre Taylor e Bailey, a autora diz o seguinte:

Eu estaria mentindo se dissesse que treinar Bailey veio naturalmente para mim. Na verdade, aprendi com Bailey que a comunicação entre espécies,

mesmo entre seres compatíveis como caninos e humanos, não é uma tarefa simples. [...] Parte do desafio era que Bailey tinha muitos anos de traumas desconhecidos para superar – o pior dos quais se manifestava como uma forte ansiedade de separação. Como a maioria dos cães de abrigo, as origens de Bailey são um mistério. [...] Foi difícil o suficiente ensiná-lo a confiar que não seria abandonado novamente, que dirá treiná-lo a pegar minhas chaves do chão (TAYLOR, 2017, p. 219-223, tradução nossa).

O primeiro desafio que se colocou entre os dois não parece ter sido, portanto, superar a fronteira entre espécies, mas, sim, os traumas decorrentes das experiências de Bailey de anos de abandono e sofrimento desconhecidos por Taylor. Mas, apesar da dificuldade de ensiná-lo a realizar as tarefas que se espera que um cão de assistência seja capaz de executar, Bailey, segundo conta a autora, acabou lhe fornecendo um auxílio inesperado, tornando-se um mediador entre ela e o mundo exterior:

Paradoxalmente, quando Bailey e eu viajavamos pelo mundo juntos, de repente eu me sentiria surpreendentemente sozinha. Bailey atraía grande parte da atenção que costumava ser dirigida a mim – as miradas, os olhares desconfortáveis, as perguntas embaraçosas. Quando a atenção foi redirecionada para ele, o desconforto se transformou em afeto. [...] um dos serviços mais poderosos que os animais podem fornecer é um certo tipo de bem-estar social, conectando seus companheiros humanos a um mundo capaz. (TAYLOR, 2017, p. 219-223, tradução nossa)

Com o passar do tempo, Taylor conta que ela, Bailey e David, seu marido, conseguiram, finalmente, estabelecer uma comunicação:

Ele sabe como ler as emoções de seu humano, aparecendo a qualquer momento se David ou eu estivermos com raiva ou preocupados, lambendo nossas mãos e inclinando seu corpo contra o nosso. E sabemos como ler suas

emoções também – a maneira como ele mantém a cauda rígida e se ergue quando está tentando ser dominante de forma não convincente, a maneira como ele olha para mim e faz o seu melhor para enrolar todo o seu corpo para caber nos apoios para os pés da minha cadeira de rodas quando ele está nervoso, ou a maneira como ele olha para trás preocupado e se apoia na calçada se um de seus humanos fica para trás quando nossa família sai para dar um passeio (TAYLOR, 2017, p. 219-223, tradução nossa).

Mais tarde, Bailey desenvolveu, ele próprio, uma hérnia de disco e, após, perdeu o movimento das patas traseiras, algo comum em raças como Lhasa Apsos e Dachshunds, em razão de anos de intervenção humana no contexto da reprodução e venda desses animais. Com isso, Taylor e David tornaram-se seus humanos de assistência, responsáveis por observar e interpretar seus sentimentos, invertendo-se as relações ou, melhor, completando-se um ciclo de cuidado e dependência mútuos (TAYLOR, 2017):

[...] há uma sensação de algo apropriado – bonito na verdade – em ser um humano com deficiência, dependente, ineficiente, incapaz, sendo apoiado e sustentado por meu cachorro ineficiente, dependente e com deficiência. Dois seres vulneráveis e interdependentes de espécies diferentes aprendendo a entender o que o outro precisa. De maneira estranha e imperfeita, cuidamos um do outro (TAYLOR, 2017, p. 219-223, tradução nossa).

Taylor passou a ser responsável, então, por interpretar os sinais de Bailey, para saber como tratá-lo, como ajudá-lo, e como amenizar seu sofrimento:

Muitas pessoas que nunca viram Bailey com dor perguntam como posso saber que ele está sofrendo, mas é impossível não reconhecer sua dor. Seu corpo responde da mesma forma que o meu se eu estivesse com dores fortes: seus músculos contraem, ele fica o mais imóvel possível, ele chora, não

consegue ficar confortável e não quer que ninguém o toque (TAYLOR, 2017, p. 219-223, tradução nossa).

A relação entre Taylor e Bailey é, pois, integrada por dois sujeitos vulneráveis, interdependentes, e que se cuidam de modo recíproco e bilateral.

2.3.2. BARBARA SMUTS E SAFI

No comentário que escreve ao livro “A vida dos animais” de J.M. Coetzee (1999), Barbara Smuts (2002) questiona, inicialmente, o fato de que a personagem do livro Elizabeth Costello, uma acadêmica que dá uma palestra para criticar o modo como exploramos os animais, deixa de questionar a afirmação de Tomás de Aquino que nega a possibilidade de uma relação de amizade interespecies. Para Smuts, esse tipo de amizade não só é possível, como já foi experimentado por ela, e pode ser experimentado por qualquer pessoa que tenha membros da família de outras espécies (cães e gatos, por exemplo).

Smuts (2002) verifica, inicialmente, que Costello, no livro, afasta diversos dos argumentos levantados contra sua tese protetiva de animais. Não obstante, deixa de afastar a referida afirmação tomista, quando poderia, por exemplo, ter contado sobre sua relação com seus gatos. Talvez pelo tabu acadêmico contra referências à experiência pessoal e a quaisquer aspectos que envolvam emoção, afeto e empatia, ela – ou Coetzee – tenha deixado de fazê-lo. Smuts procura, então, preencher essa lacuna.

Inicialmente, a autora narra sua experiência convivendo com babuínos. Como primatologista, passou anos vivendo entre eles, até o ponto de, segundo conta, conseguir participar do “ser de um babuíno,

porque os outros babuínos [...] [a] tratavam como um deles” (SMUTS, 2002, p. 132) e, depois de meses imersa nessa sociedade, relata ter parado de pensar tanto nas suas ações, passando a se render ao instinto, “não enquanto ação impensada ou reflexa, mas como ação baseada em alguma antiga herança primata de comportamento corpóreo” (SMUTS, 2002, p. 132). Com isso, ela aprendeu a se comunicar com esses animais, e descobriu, por exemplo, que não deveria recuar, mas virar o rosto para um macho que a atacasse, pois isso o faria interromper o ataque no último momento; ainda, que para recusar os avanços sexuais de machos mais novos, era preciso virar as costas “docemente, mas com firmeza [...], demonstrando, como outras fêmeas mais velhas, que, embora os achasse atraentes, tinha coisas mais importantes a fazer” (SMUTS, 2002, p. 132).

E se é verdade que viver com babuínos é algo que a maior parte de nós não terá a oportunidade de fazer, o mesmo não pode ser dito com relação às famílias multiespécies, integradas por seres humanos e “animais de companhia”.

Nesse contexto, Smuts passa a tratar de sua relação com Safi, uma cachorrinha com a qual ela experimentou, tal qual com os babuínos, uma “alegre intersubjetividade que transcende as fronteiras entre espécies” (SMUTS, 2002, p. 137):

Retirei Safi, aos oito meses de idade, de um abrigo para animais onde havia sido levada como vira-lata, sem coleira, nem história. [...] Desde o primeiro instante de nosso encontro, eu a senti como um animal selvagem dotado da sabedoria instintiva próxima à dos meus babuínos. Como tinha muito respeito por sua inteligência, não achei necessário ‘treiná-la’. Em vez disso, discutia questões importantes com ela, em inglês, repetindo muitas vezes algumas frases, em circunstâncias especiais, para facilitar seu aprendizado

de minha língua. Ela entende (no sentido de reagir adequadamente a) muitas frases em inglês e ela, por sua vez, me ensinou pacientemente a entender sua linguagem de gestos e posturas (ela raramente usa comunicação vocal). Alguns cães latem quando querem sair; Safi olha para a porta, mesmo estando longe, depois olha para mim (leveí algum tempo para perceber isso). Se estamos passeando e fico absorta demais em meus pensamentos ou estou conversando com alguém, ela chama minha atenção tocando levemente o ponto sensível na parte de trás do meu joelho com o focinho. Enquanto estou aqui escrevendo isto, ela saiu do lugar onde estava descansando durante a última hora e tocou levemente meu cotovelo com o focinho, mostrando seu desejo de estabelecer contato. [...] Encontros desse tipo me fizeram desenvolver um profundo reconhecimento pela sutileza e doçura de sua comunicação, e tentei corresponder, mantendo minha voz baixa e meu toque suave, mesmo em situações de grande intensidade emocional para ela, para mim, ou para ambas (SMUTS, 2002, p. 138-139).

Retomando a questão da amizade interespécies, Smuts (2002) acredita que, na medida em que ela percebe Safi como uma pessoa, e Safi a percebe, também, como pessoa, elas podem ser amigas. E a base da sua amizade é o respeito mútuo e a reciprocidade. Apesar de existir uma dependência entre elas – Safi depende de Smuts para se alimentar, tomar água, etc. –, essa dependência não é inerente à relação delas, pois decorre do contexto no qual elas vivem, um mundo dominado por seres humanos, e não por cachorros selvagens. Assim, Smuts escolhe não tratar Safi nem como sua filha, nem como serva, nem como um “animal de companhia”), mas como um ser para o qual ela deseja a máxima liberdade de expressão (aqui podemos pensar na autonomia do ponto de vista fenomenológico discutida acima), e o máximo de bem-estar. Por exemplo, é ela que, solta, escolhe para onde elas irão caminhar durante os passeios: “Safi goza de considerável autonomia, escolhe livremente muitos aspectos de seu relacionamento comigo” (SMUTS, 2002, p. 143).

Safi, ainda, não é uma cachorra que gosta particularmente de contato físico, mas quando Smuts (2002) está deprimida, ela se deita ao seu lado, e mantém o corpo colado ao seu.

Nesse ponto, se não estou deitada, eu me deito (Safi me ensinou isso). Assim que estou de costas, ela apoia o queixo no meu peito, bem em cima do meu coração e fixa os olhos nos meus até meu estado de espírito mudar (SMUTS, 2002, p. 144).

A conclusão a que chega a autora (2002) é a de que os limites que encontramos nas nossas relações com outros animais refletem, na verdade, a visão estreita pela qual os enxergamos, e pela qual presumimos que tipos de relações podemos construir com eles. Smuts e Safi são, acima de tudo, amigas.

2.3.3. RITA LEHRER E ZORA

A última relação interespecies que traremos neste artigo é a da artista plástica Riva Lerher com Zora.

Lehrer possui uma condição conhecida por espinha bífida e Zora, por sua vez, é uma cachorra idosa e cega de um olho.

Tal qual vimos como Taylor, Zora começou como uma cachorra de assistência para Lehrer e, ao se tornar cega, Lehrer se tornou sua humana de assistência. Nas imagens a seguir, a amizade entre as duas transcende as barreiras da espécie, e seus corpos parecem estar em paz um com o outro, confiando um no outro.



Figura 1. Riva Lehrer. Zora: How I Understand. 2009, Pastel, colored pencil and collage on Mylar, 40" x 50".



Figura 2. Riva Lehrer. Zora. 2000, Graphite on board, 12" x 20".

Na primeira imagem, Lehrer parece tentar se unir completamente à Zora, nua, vulnerável. Ela se entrega totalmente à sua parceira, a quem serve, de quem cuida, depois de já ter sido servida, de já ter sido cuidada.

Ela parece abraçar Zora com força, com apego. Talvez Lehrer tema perdê-la.

Na segunda imagem, as duas parecem estar em paz uma com a outra, numa relação de total confiança, conforto e familiaridade, e seus corpos animais se unem num abraço afetuoso. Lehrer assume uma postura maternal, recostando seu rosto sobre a cabeça de Zora, e segurando sua cabeça com ternura e cuidado. Os dois corpos parecem se encaixar perfeitamente, exceto por um olho, que está no canto superior direito da imagem, e que pode ser o olho de Zora.



Figura 3. Riva Lehrer. *If Body: Riva and Zora in Middle Age*. 2006, gouache on paper, 36" x 24".

Na terceira imagem, por fim, Lehrer está cobrindo sua face. Ela parece triste, cansada, mas Zora parece feliz. Seu corpo e seu rosto dão essa impressão. O nome da pintura é simbólico: “if body”, ou “se corpo”. Como aponta Lauren Berlant (2021), não existe verbo, não existe ação no título. Há um “se”, uma tendência proposicional. Berlant interpreta essa imagem, ainda, sustentando que Riva cobre seu rosto para poder ser cega como Zora, mas “ela não é cega, apenas terna, tentando ficar em

sincronia” (BERLANT, 2021, não paginado, tradução nossa). Sobre a expressão do título “idade média”, Berlant escreve: “Se for corpo, há Riva e Zora [...]. Se for corpo, há sempre um espaço no meio, mesmo quando há toque. Riva está dividida ao meio – espinha bífida” (BERLANT, 2021, não paginado, tradução nossa). Mas sustenta, a seguir, que “média”, na verdade, quer se referir à média de idades entre a idade humana de Riva e não humana de Zora, pois com o rápido envelhecimento desta última, Lehrer irá, invariavelmente, perdê-la em algum momento próximo. Talvez a tristeza que ela aparenta sentir na imagem (será que ela cobre os olhos, ou está chorando?) venha daí. Zora envelhecerá muito mais rápido do que Lehrer, de modo desproporcional.

Berlant verifica, ainda, que Zora e Riva aparentam estar em paz com o ser corporal uma da outra, demonstrando “companheirismo, reciprocidade, cuidado e proteção” (BERLANT, 2021, não paginado, tradução nossa). Com isso, surgem novas possibilidades, ainda que limitadas:

Os corpos tornam-se um pouco mais possíveis: mas não podem fazer tudo. Minha visão não pode dar a você a sua visão, minha cegueira performativa pode nem mesmo ser empatia, e minha mistura de habilidade e deficiência não afeta muito a sua. O que temos juntas, no meio dessa coisa, é um toque de solidariedade, e isso é real (BERLANT, 2021, não paginado, tradução nossa).

Se é verdade que a inevitabilidade da morte e a vulnerabilidade fazem parte dessa imagem, também é fato que, para além do medo da perda e da vontade de tirar o sofrimento daquele que amamos, existe o companheirismo, a cumplicidade e um amor que transcende espécies.

3. O ATUAL QUADRO LEGAL DA EUTANÁSIA EM ANIMAIS

Atualmente, no Brasil, temos uma resolução emitida pelo Conselho Federal de Medicina Veterinária que “dispõe sobre procedimentos e métodos de eutanásia em animais e dá outras providências”. Trata-se da resolução de n. 1000, de 10 de maio de 2012.

Em seu artigo 3º, inciso I, temos uma hipótese de permissão da eutanásia que não difere significativamente da morte que é levada a cabo em seres humanos nos locais em que a prática é autorizada, senão vejamos: “[se] o bem-estar do animal estiver comprometido de forma irreversível, sendo um meio de eliminar a dor ou o sofrimento dos animais, os quais não podem ser controlados por meio de analgésicos, de sedativos ou de outros tratamentos”. Existe, no caso, uma preocupação com um sofrimento que não pode ser aplacado de nenhum outro modo, de modo que a morte é praticada em prol dos interesses do animal em questão.

Os incisos II e III são, por outro lado, problemáticos, já que permitem a morte quando haja risco à saúde pública, ou quando aquele animal constitua risco à fauna nativa ou ao meio ambiente. Ironicamente, o animal que mais constitui risco à fauna e ao meio ambiente é o ser humano, mas sua eliminação não é – como não deveria ser – considerada uma opção. Com animais não humanos, o mesmo não acontece.

O inciso IV, por sua vez, permite a morte do animal usado em atividades científicas. No caso, então, após serem realizados experimentos em animais – prática que também só é possível em razão de a vida de animais de outras espécies não ter, para nós, um valor intrínseco –, o ser em questão é descartado, ainda quando ele não esteja em sofrimento ou de qualquer forma adoecido.

Finalmente, o inciso V traz o cenário mais dramático, já que permite que o animal seja morto quando ele represente custos incompatíveis com a atividade produtiva a que se destina, ou com os recursos financeiros do proprietário. Para além dos problemas óbvios dessa redação que trata animais como bens, propriedade, e como objetos de uma atividade produtiva, fica aberta a possibilidade de tutores matarem seus cães e gatos quando não quiserem/puderem arcar com seus custos de tratamento. E aqui eu falo apenas em cães e gatos porque, no mundo carnista em que vivemos, animais de produção não têm qualquer direito à vida, já que são mortos ao bel prazer da indústria para servirem de alimento, couro, etc., de modo que, na prática, como esses animais são tratados como propriedade e mortos segundo interesses econômicos, qualquer discussão em torno da sua eutanásia parece secundária.

Recentemente, contudo, foi aprovada a Lei n. 14.228/2021, com previsão de vigência para o dia 18 de fevereiro de 2022, nos termos do artigo 8º, §1º, da Lei Complementar n. 95/1998, que veda a eutanásia de cães e gatos pelos órgãos de controle de zoonoses, canis públicos ou outros estabelecimentos oficiais deste tipo, exceto “nos casos de males, doenças graves ou enfermidades infectocontagiosas incuráveis que coloquem em risco a saúde humana e a de outros animais”.

Desde início, então, fica claro que caso um animal possua uma doença que seja contagiosa e que não possa ser curada, colocando a vida de outros animais humanos ou não humanos em risco, ele deve ser morto. E se de um lado essa pode parecer uma justificativa razoável – a saúde coletiva – de outro, não a aceitaríamos se trocássemos a expressão “cães e gatos” por “pessoas humanas”. Reputamos à vida humana, como já disse, um valor único e especial, que não permitiria que ela fosse ceifada, ainda que em prol da saúde de terceiros.

De todo modo, com essa lei, fica vedada a morte de cães contaminados, por exemplo, com leishmaniose visceral, ou gatos com esporotricose, já que apesar de serem doenças contagiosas para seres humanos e outros animais, elas possuem tratamento (ATAÍDE; FIGUEIREDO, 2021).

Um importante avanço na proteção de animais não humanos veio, ainda, por meio da positivação do crime de maus-tratos pela Lei Federal n. 14.064/20, que alterou a Lei n. 9.605/1998 (lei de crimes ambientais), aumentando a pena de detenção para até cinco anos quando as vítimas sejam cães ou gatos (de modo que o fato deixa de ser processado pela vara especial, passando à vara criminal, nos termos do artigo 61 da Lei n. 9.099/95), inserindo-se na lógica da proteção à dignidade de animais não humanos, assegurada pelo inciso VII do § 1º do art. 225, que impõe a obrigação de se “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que *submetam os animais à crueldade*.” (grifamos)

Segundo Vicente de Paula Ataíde Júnior (2020, p. 119), podemos constatar, a partir da leitura do referido dispositivo, que animais não humanos não são, em nosso ordenamento jurídico constitucional, apenas parte integrante do coletivo indeterminado “fauna”, mas sujeitos em si mesmos, capazes de experimentar a crueldade, ou seja, capazes de sofrer e, nessa medida, devem ser protegidos não só como membros representativos de espécie, mas como seres sencientes. Nas palavras do autor:

O fato senciência [...] está implicitamente reconhecido pela Constituição. Assim, ainda que, filosoficamente, se possa discutir qual seria o melhor fundamento para direitos animais, é certo que, no Brasil, o Direito Animal se fundamenta na senciência animal. Ao valorar positivamente a senciência animal, proibindo as práticas cruéis, a Constituição brasileira considera os

animais não-humanos como seres importantes por si próprios, os considera como fins em si mesmos, ou seja, reconhece, implicitamente, a dignidade animal. (ATAÍDE JÚNIOR, 2020, p. 115).

Não foi outro o posicionamento adotado pelo Supremo Tribunal Federal quando do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4983 (ADI da vaquejada), no final de 2016, em que o Ministro Luís Roberto Barroso determinou, em seu voto, que:

A vedação da crueldade contra animais na Constituição Federal deve ser considerada uma norma autônoma, de modo que sua proteção não se dê unicamente em razão de uma função ecológica ou preservacionista, e a fim de que os *animais não sejam reduzidos à mera condição de elementos do meio ambiente*. Só assim reconheceremos a essa vedação o valor eminentemente moral que o constituinte lhe conferiu ao propô-la em benefício dos *animais sencientes*. Esse valor moral está na declaração de que *o sofrimento animal importa por si só*, independentemente do equilíbrio do meio ambiente, da sua função ecológica ou de sua importância para a preservação de sua espécie (grifamos).

É preciso, portanto, que a Resolução n. 1000/2012 do CFMV acima citada e a recente Lei n. 14.228/2021 sejam interpretadas conforme a Constituição, que protege a dignidade animal. Assim como não podemos eliminar vidas humanas em prol da saúde pública, por motivos financeiros, ou após experimentarmos cientificamente com tais vidas, não podemos eliminar vidas de animais não humanos, não importa o que leis hierarquicamente inferiores ao texto constitucional disponham.

CONCLUSÃO

Apesar de não termos o hábito de conceder a vidas não humanas o mesmo peso e valor cedidos a vidas humanas, o fato é que o nosso texto

constitucional protege a dignidade de animais não humanos, e isso não pode ser ignorado. Não há, pois, qualquer dúvida de que “sacrificar” animais porque seus tutores não podem pagar seu tratamento (e porque o Estado não fornece os meios para suprir essa impossibilidade), porque possuem alguma condição de saúde incurável e transmissível, ou porque foram vítimas de experimentações científicas – as quais, em si, sequer deveriam ser permitidas pelos mesmos motivos –, é totalmente incompatível com nosso ordenamento jurídico constitucional.

Para além disso, é preciso que repensemos os modos como enxergamos animais de outras espécies, afastando preconceitos e presunções com relação à falta de consciência e autonomia destes seres, que possuem agência e intencionalidade.

Se um animal sob nosso cuidado estiver demonstrando sofrer, é nosso papel socorrê-lo, buscando ajudá-lo e procurando entender o que *ele* quer, o que ele *sente*, moldando nossas atitudes de acordo. É nosso dever moral praticar a escuta ativa, ainda que, para isso, precisemos superar os desafios impostos pela comunicação interespecies.

De outra maneira, ainda que a lei permita apenas a eutanásia de animais que estejam em sofrimento, muitas vidas serão retiradas injustamente, porque nós, de fora, presumimos que existe, ali, um sofrimento, ainda quando este não implique um desejo de morrer. Tais presunções, como visto, podem decorrer, inclusive, de um capacitismo que presume que uma vida com deficiência tem menor qualidade, valor ou plenitude. É o que se verifica no caso contado por Taylor sobre a raposa que foi morta apenas por ter uma deficiência verificando-se, posteriormente, que ela possuía uma massa muscular significativa e, ao ser aberto seu estômago, que ele estava cheio de alimentos, demonstrando sua capacidade de alimentação e de levar uma vida plena.

Se o sofrimento for irremediável e o animal demonstrar que viver já não é melhor do que morrer, a eutanásia pode, sim, ser uma saída. Mas essa saída deve ser levada a sério, sendo fruto de uma profunda reflexão, e de um diálogo que se estabeleça entre enfermo e cuidador. A proposta fenomenológica e a ética do cuidado feminista podem servir, aí, como ferramentas para repensarmos o modo como enxergamos animais de outras espécies, afastando nossas concepções sobre eles, e efetivamente permitindo uma abertura para que os observemos e os compreendamos a partir de suas próprias perspectivas, na maior medida possível.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Carol J. **The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory**. New York: Continuum, 2010.
- ATAÍDE JÚNIOR, Vicente de Paula; FIGUEIREDO, Francisco José Garcia. Considerações sobre a Lei nº 14.228/2021. **Conjur**, [s.l.], out. 2021. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2021-out-25/ataide-jr-figueiredo-consideracoes-lei-142282021>. Acesso em: 22 dez. 2021.
- ATAÍDE JÚNIOR, Vicente de Paula. Princípios do direito animal brasileiro, **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA**, v. 30, n. 1, p.106-136, jan.-jun. 2020.
- BERLANT, Lauren. Undefeated Mutual Attachment. **Asia Art Archive**, [s.l.], july 2021. Disponível em: <https://aaa.org.hk/en/ideas/ideas/undefeated-mutual-attachment>. Acesso em: 22 dez. 2021.
- BROWN, Charles S.; TOADVINE, Ted. Eco-Phenomenology: An Introduction. In: BROWN, Charles S.; TOADVINE, Ted (ed.). **Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself**. Albany: State University of New York Press, 2003. p. ix-xxi.
- BROWN, Jenny. **The Lucky Ones: My Passionate Fight for Farmed Animals**. New York: Penguin Group, 2012.

BUCHANAN, Brett. **Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze**. Albany: State University of New York Press, 2008.

CHALLENGER, Melanie. **How to be animal: A New History of What It Means to Be Human**. New York: Penguin Books, 2021.

COETZEE, John Maxwell. **The Lives of Animals**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

DERBY, Joseph Wright of. **An Experiment on a Bird in the Air Pump**. 1768. Pintura a óleo sobre tela, 183 × 244 cm. Disponível em: <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/joseph-wright-of-derby-an-experiment-on-a-bird-in-the-air-pump>. Acesso: 14 jul. 2021.

DERRIDA, Jacques. **The Animal That Therefore I Am**. New York: Fordham University Press, 2008.

DESCARTES, René. **A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences**. Trad. Ian Maclean. New York: Oxford University Press, 2006.

DINIZ, Débora; VÉLEZ, Ana Cristina González. Bioética feminista: a emergência da diferença. **Revista de Ciências Sociais**, IUPERJ, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, 1997, não paginado.

DONOVAN, Josephine. Interspecies Dialogue and Animal Ethics: The Feminist Care Perspective. In: KALOF, Linda (ed.). **The Oxford Handbook of Animal Studies**. New York: Oxford University Press, 2017.

FELIPE, Sônia T. Os animais no campo da ética: do androcentrismo ao ginocentrismo? Reflexões sobre o alcance e os limites da ética animalista. In: Praxis Seminar: Research Colloquium in Practical Philosophy 2020/2021, Session 13, apr. 2021. Disponível em: <https://cful.letras.ulisboa.pt/praxis/praxis-seminar-2020-21-s13/?fbclid=IwAR35tH-nLTysNkK3GVsNsInGDyynz6-nymz8vjwdpX0sKdjK0BwI2p2FVBc>. Acesso: 09 jun. 2021.

FUDGE, Erica. **Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture**. Champagne: University of Illinois Press, 2000.

- JONAS, Hans. **O Princípio da Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto - editora PUC-RIO, 2006.
- HOFFMEYER, Jasper. **Signs of Meaning in the Universe**. Trad. Barbara J. Haveland. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- HRIBAL, Jason. **Fear of the Animal Planet**: The Hidden History of Animal Resistance. Oakland: AK Press, 2010. (Coleção CounterPunch).
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**: Texte aus dem Nachlass - Zweiter Teil. 1921-1928. Hague: Martinus Nijhof, 1973.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: CHAUI, Marilena de Souza (coord.). **Os pensadores**: Kant II. Trad. Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LERHER, Riva. **If Body**: Riva and Zora in Middle Age. 2006. Gouache on paper, 36" x 24". Disponível em: <https://www.rivalehrerart.com/riva-and-zora-in-middle-age>. Acesso em: 22 dez. 2021. (Figura 3).
- LERHER, Riva. **Zora**: How I Understand. 2009. Pastel, colored pencil and collage on Mylar, 40" x 50". Disponível em: <https://www.rivalehrerart.com/zora-how-i-understand>. Acesso em: 22 dez. 2021. (Figura 1).
- LERHER, Riva. **Zora**. 2000. Graphite on board, 12" x 20". Disponível em: <https://www.rivalehrerart.com/zora-1>. Acesso em: 22 dez. 2021. (Figura 2).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, [s.l.], [v. 83, n. 4], p. 435-450, [1974]. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2183914>. Acesso em: 14 maio 2022.

ROY, Arundhati. The 2004 Sydney Peace Prize lecture delivered by Arundhati Roy, at the Seymour Theatre Centre, University of Sydney: Peace & The New Corporate Liberation Theology. **The Sydney Morning Herald**, [s.l.], nov. 2004. Disponível em: <https://www.smh.com.au/national/roys-full-speech-20041104-gdk1qn.html>.

Acesso em: 14 maio 2022.

SMUTS, Barbara. Reflexões. In: COETZEE, John Maxwell. **A Vida dos Animais**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SZTYBEL, David. Being Careful About Caring: Feminism and Animal Ethics. **Journal of Animal Ethics**, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 215-225, 2011.

TAYLOR, Sunaura. **Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation**. New York: New Press, 2017. *E-book* Kindle.

TAYLOR, Sunaura. Animal crips. In: JENKINS, Stephanie; MONTOFORD, Struthers; TAYLOR, Chloë (ed.). **Disability and animality: crip perspectives and critical animal studies**. Oxon: Routledge, 2020. p. 13-34.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800**. Trad. João Roberto Marins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

6

NOTAS SOBRE A FUNÇÃO SIMBÓLICA SEGUNDO MAURICE MERLEAU-PONTY

Leandro Neves Cardim¹

A função simbólica na obra do filósofo Maurice Merleau-Ponty não é abordada do ponto de vista da antropologia ou da psicanálise, mas da neurologia. Trata-se aqui apenas de apresentar e discutir a função simbólica tal como ela aparece em suas duas primeiras obras e no seu período intermediário, pois é neste período que suas primeiras ideias já recebem uma retificação motivada ainda pelos trabalhos da neurologia. Assim, vale a pena partir do problema que Merleau-Ponty enfrenta no início de sua carreira para que se possa compreender que sua primeira filosofia é marcada por um gesto teórico de retorno ao mundo da percepção que implica em dois pontos de vista diferentes que não podem jamais ser renunciados, e isto, sob pena de abstração. Esses pontos de vistas são aqueles desenvolvidos em suas duas teses de doutorado: a tese complementar publicada em 1942, *A estrutura do comportamento*, e a tese de estado publicada em 1945, *Fenomenologia da percepção*.

No livro em que as estruturas do comportamento são estudadas é assumido o ponto de vista do espectador estrangeiro, ou seja, o ponto de vista em que a pessoa que investiga e questiona se situa fora do sujeito perceptivo. No livro que estuda a fenomenologia da percepção ou a experiência perceptiva, o ponto de vista é o do próprio sujeito

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

perceptivo, ou melhor, o ponto de vista de quem se situa dentro da pessoa que percebe, pensa e é livre. Por um lado, ele quer saber como se relacionam a consciência e os conhecimentos objetivos que se podem obter relativamente ao mundo orgânico, psicológico e social sem cair nas antíteses tradicionais. Por outro, ele recua para uma dimensão pré-objeta da experiência e ao mesmo tempo descreve e elabora uma teoria do sujeito e do mundo perceptivo em que os conhecimentos objetivos encontram um lugar no todo da experiência, mas desde então o conhecimento objeto não é nem único nem o mais importante meio de conhecimento. Esse é o sentido geral das teses que procuram responder uma questão colocada e deixada em aberto pela tradição cartesiana: como conciliar a visão que o homem tem de si do interior ao refletir e suas motivações, determinações, condições exteriores? No registro da crise engendrada por essa tradição só é possível uma resposta: é preciso escolher ou uma ou outra, ou a reflexão ou as determinações, o ser humano não pode ser ao mesmo tempo livre e determinado. Tudo se passa como se do ponto de vista tradicional fosse impossível entender as duas coisas ao mesmo tempo. Como afirmar simultaneamente a liberdade e a necessidade em uma relação que não seja de antinomia?

As teses podem ser lidas como uma resposta a esta questão. No limite, elas apontam para uma relação entre as ciências e a filosofia que não é de exterioridade nem de excomunhão recíproca. Merleau-Ponty defende que o ser humano não é livre a despeito de suas amarras corporais, sociais e históricas, mas graças a essas determinações. Importa não renunciar àqueles dois pontos de vista e empreender uma revisão das categorias que a tradição disponibiliza através de sua interpretação da experiência. Para realizar esta tarefa, Merleau-Ponty pretende reconhecer o direito relativo das ciências e colocá-las em seu lugar em

relação ao conjunto da experiência. Mas não é só isto, pois se trata ainda de retornar ao mundo da experiência vivida e compreender não só como funciona o circuito formado pelo sujeito corporal, o mundo e as outras pessoas, como também elaborar uma teoria do tempo sem a qual é impossível compreender a percepção, o pensamento e a liberdade. Vale a pena retomar trechos dos dois livros no que diz respeito à função simbólica e, a partir daí, situar as aquisições merleau-pontianas.

No livro *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty se situa, inicialmente, ao nível do pensamento científico e fala a linguagem científica. E aos poucos ele desenvolve uma filosofia da estrutura em que o comportamento do ser humano possui uma unidade própria e indecomponível se comparado ao comportamento do animal. Mesmo o comportamento da pessoa normal não pode ser decomposto e possui uma unidade própria se comparado ao comportamento da pessoa acometida de enfermidades físicas ou psíquicas. No trecho do livro que trata dos animais há uma clara diferenciação entre as formas sincréticas, as formas amovíveis e as formas simbólicas. No primeiro nível (nível das formas sincréticas em que os animais se relacionam com o mundo exterior de uma forma global) o animal está preso no quadro de suas condições naturais e suas situações novas são apenas alusões às situações vitais. Não há uma conduta em direção a um objeto isolado e a própria conduta do animal é sempre dependente das condições exteriores. O comportamento neste nível não responde a nenhum traço essencial da situação, mas apenas a um complexo de estímulos. Mesmo assim, há referências que certos animais fazem a situações concretas em que eles mesmos estão ligados. O nível das formas amovíveis está acima desse comportamento apenas instintivo ou sincrético. As formas amovíveis são capazes de fazer desvios, se afastar e se colocarem à parte

de uma determinada situação. É aqui que aparece o uso do signo entre os animais. É verdade que o chimpanzé não usa um signo como um símbolo, mas é verdade, também, que para ele o signo já é um sinal. Na verdade, ele só usa o signo como sinal e jamais como símbolo. O sinal já é uma conduta que possui uma configuração e que é relativamente independente do material no qual se realiza. Mas a adaptação do animal à estrutura do sinal é limitada e onde o macaco fracassa a criança é bem-sucedida. A criança tem aptidão de libertar-se das estruturas elementares e materiais e assim abrir-se para estruturas mais complexas. Falta ao chimpanzé a capacidade de criar relações que expressem e simbolizem seus comportamentos. O animal não se coloca no lugar dos objetos, ele não vê a si mesmo como um objeto, ele não muda de ponto de vista. Além disso, para o animal o objeto tem sempre o mesmo sentido e seu comportamento é adaptado ao imediato e não ao virtual, seu comportamento é adaptado a valores funcionais e não às coisas.

Em certas experiências que Wolfgang Köhler fez com chimpanzés foi possível perceber um sentido de equilíbrio com relação ao próprio corpo do animal (o macaco sabe restabelecer a posição vertical de seu corpo através dos movimentos apropriados), mas quando o chimpanzé tem a tarefa de manter uma construção perpendicular com relação ao solo, o equilíbrio é perdido. Isto acontece porque para se estabelecer este equilíbrio é preciso que o animal estabeleça uma correspondência termo a termo entre certas relações espaciais dos estímulos visuais e certas atitudes do corpo, mas ele não trata esses estímulos como representativos uns dos outros. Para Merleau-Ponty isto acontece porque “falta ao animal o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante do seu próprio corpo como um

objeto entre os objetos” (MERLEAU-PONTY, 2013, p.185, tradução nossa). O filósofo interpreta isto não como uma debilidade visual do animal, mas como uma insuficiência das relações recíprocas ou do comportamento simbólico. O chimpanzé se comporta assim porque ele não tem as condições que permitem uma percepção adequada ao tipo de problema posto pelo experimentador. Por isto Merleau-Ponty conclui:

A visão só é imperfeita porque ela é o sentido do virtual. [...] Devemos admitir, acima das formas ‘amovíveis’ de que dispõe o chimpanzé, um nível de conduta original em que as estruturas estejam ainda mais disponíveis, transferíveis de um sentido para o outro. É o comportamento simbólico, no qual se torna possível a estrutura coisa (Id., Ibid., p. 181-182, tradução nossa).

Quando o animal entra em contato com uma coisa ou com uma unidade concreta ele se perde em uma multiplicidade de relações, ele não se relaciona com as coisas como uma pessoa. Para Merleau-Ponty, esta capacidade falta no animal, mas ela é o que caracteriza não apenas a visão humana, mas também todo e qualquer comportamento simbólico. Não é por acaso que este tipo de comportamento sempre conduz a análises de objetos criados pelo homem: “o comportamento simbólico é a condição de toda criação e de toda novidade na ordem dos ‘fins’ da conduta. Não é de se espantar que ele se manifeste inicialmente na adaptação à objetos que não existe na natureza” (Id., Ibid., p. 184, tradução nossa). Assim, qualquer conduta com fim prático é dependente do comportamento simbólico. Não se trata de negar certo tipo de percepção ao animal, mas apenas de frisar o sentido da especificidade humana.

O livro deixa claro não só o que faz a diferença entre o homem e o animal, mas também o que diferencia o comportamento normal do

patológico: no animal é a ausência, na pessoa doente é a desorganização da função simbólica que nada mais é do que a capacidade de se orientar com relação ao possível, ao mediato, e não apenas ao meio limitado, atual e imediato. É verdade que a percepção humana está ligada ao atual e ao imediato, mas é verdade, também, que é apenas em situações-limites em que o comportamento não está mais adaptado ao virtual. A função simbólica e o símbolo estão inscritos na percepção humana e a relação com o ausente é a característica específica da humanidade, afinal, é esta relação que fastos os aspectos parciais e imediatos. Desse ponto de vista não há como descrever a percepção humana sem passar pela função simbólica e pelo símbolo; também não é possível negar a importância do funcionamento integrado dos diferentes níveis da vida; não é possível, enfim, recusar a dificuldade imposta aos pensamentos e aos sentimentos em situações como as doenças, os acidentes, a fome e a sede. Por isto nunca haverá integração absoluta e, além disto, a integração sempre fracassa, em um “nível mais alto no escritor, mais baixo no afásico” (Id., Ibid., p. 318, tradução nossa). Sobre a diferença entre o ser humano e o animal, vale frisar que aquilo que falta a um quando comparado a outro é a possibilidade de assumir vários pontos de vista diferentes. É isto que introduz a conduta a perceptiva, cognitiva e livre, é isto que possibilita a substituição dos diferentes pontos de vista. A inversão dos papéis implica um novo tipo de relação. Não basta dizer que o comportamento humano tem uma significação, deve-se dizer que ele é uma significação. O macaco adere ao mundo atual e por isto sua maneira de existir é curta e pesada (os temas e os meios do chimpanzé são fixados pelo a priori da espécie). Com as formas simbólicas, as condutas estão abertas à verdade e ao valor próprio das coisas que, como diz

Merleau-Ponty, “tende à adequação do significante e do significado, da intenção e do que ela visa” (Id., Ibid., p. 187, tradução nossa).

É nesse mesmo contexto que se compreende o caso discutido pelos neurologistas Adhemar Gelb e Kurt Goldstein: um determinado paciente não tem mais uma intuição dos números, não compreende analogias, não percebe mais conjuntos simultâneos, faltam-lhe densidade e amplitude vital. Esses autores defendem o caráter estrutural desses distúrbios decorrentes de uma lesão no córtex e com isto justificam uma comparação entre diferentes doenças cerebrais. Eles trabalham amplamente o caso Schneider (ferido de guerra com uma única lesão ocasionada por um estilhaço de obus que o feriu na região occipital): a lesão deste paciente afetou ao mesmo tempo a percepção, o reconhecimento, a lembrança visual, os dados táteis, a motricidade, a memória, a inteligência, o sentimento, a ação, a vontade, a linguagem e a sexualidade. Para Merleau-Ponty, trata-se de um distúrbio de estrutura que foi determinado por uma lesão circunscrita. Schneider não consegue ao mesmo tempo apreender conjuntos e evidenciar detalhes significativos como faz uma pessoa cuja percepção está organizada de maneira normal, ele está limitado à experiência concreta e imediata do meio concreto, seu comportamento não tem nenhuma gratuidade ou espontaneidade, ele não consegue apreender a característica fundamental de um processo, ele é incapaz de fazer um conjunto aparecer como uma figura sobre um fundo indiferente. Em casos como este é preciso reconhecer a “deficiência de uma função fundamental que Gelb e Goldstein chamam de “expressão simbólica”, Head de poder de “expressão simbólica”, Woerkom de “função de mediatização” (Id., Ibid., p. 96, tradução nossa). Há neste paciente a deficiência de uma função fundamental: faltando a função simbólica seu comportamento se torna menos

diferenciado, menos organizado, mais global e amorfo. É em contraste com este tipo de raciocínio que Merleau-Ponty defende que é ao nível da conduta simbólica que se compreende o fato de que as pessoas normais estão ordenadas relativamente a um mundo verdadeiro.

Como alguém pode transformar suas determinações orgânicas, psicológicas e sociais em uma percepção para mais de uma pessoa? Merleau-Ponty analisa o caso do pintor El Greco que se supunha possuir uma anomalia da visão. Como entender as figuras longilíneas e curvilíneas deste pintor? Ele não pinta desta forma porque é astigmático e esquizóide. É o contrário disto: é porque pinta figuras longilíneas e curvilíneas que ele é astigmático e esquizóide. Isto significa que El Greco integra suas particularidades corporais irremediáveis ao conjunto de sua existência, as particularidades deixam de ter uma dignidade de causas isoladas. Graças à mediação do artista as anomalias do pintor receberam uma significação universal. El Greco deu um sentido novo aos acontecimentos corporais. Ao invés de serem causa de escravidão essas particularidades são ocasião para uma maior liberdade.

Os acidentes de nossa constituição corporal podem desempenhar esse papel de reveladores, contato que, em vez de serem sofridos como fatos puros que nos dominam, eles se tornarem, pela consciência que tomamos deles, um meio de estender nosso conhecimento. No limite, o suposto distúrbio de El Greco foi conquistado por ele e tão profundamente integrado com sua maneira de pensar e de ser que se mostra, finalmente, muito mais como a expressão necessária de seu ser que como uma particularidade imposta de fora (Id., *Ibid.*, p. 309, tradução nossa).

A ordem humana se confunde com a ordem do tempo, da linguagem, do trabalho, do desejo, do possível e da história; para usar a linguagem merleau-pontiana: a ordem humana com a vida da

consciência perceptiva. Neste livro a humanidade se caracteriza por uma ação que é ao mesmo tempo corporal e simbólica. E tudo se passa como se a estrutura simbólica oferecesse uma lógica da expressão em que a relação com o ausente e com o possível fosse o parâmetro para compreender a capacidade de dar um sentido novo e inédito às condições dadas de fato. A sequência do raciocínio exige a passagem para o ponto de vista do sujeito da percepção, o corpo.

Para compreender a função simbólica, a *Fenomenologia da percepção* inverte o ponto de vista. Em *A estrutura do comportamento*, o mundo perceptivo se revela habitado por comportamentos que possuem diferentes graus de interioridade que se relacionam diferencialmente e sempre através de uma retomada e de uma reestruturação do nível anterior, e isto a tal ponto que a humanidade acaba se realizando na dimensão psíquica e simbólica. Na tese de estado é certa relação originária do corpo com o mundo que faz a função de fundamento, é graças a esta relação originária que faz as vezes de fundamento que, doravante, “a função simbólica repousa sobre a visão como em um solo”; para o argumento de Merleau-Ponty é absolutamente indispensável acrescentar que ainda assim a função simbólica precisa da visão para se encarnar e para ser (Id., 2004, p. 159), tradução nossa. Em suma: entre a função simbólica e a visão há um tipo de relação que Edmund Husserl chamou de fundação.

Para compreender qual é esta região em que a função simbólica repousa e que vale como fundamento, é interessante lançar mão do argumento do membro fantasma. A pessoa amputada experimenta sensações desagradáveis ou dolorosas que parecem residir na parte do corpo que foi perdida ou amputada, ela sente o membro e este a acompanha por todo lado. O argumento visa a estabelecer uma comunicação

entre as duas dimensões da experiência – a liberdade e a necessidade – que encontram suas raízes em um saber pré-consciente que o próprio corpo tem de si e de sua relação com o mundo e com as outras pessoas. O membro fantasma não pode ser explicado inteiramente nem pela fisiologia, nem pela psicologia, nem por uma teoria mista que faria justaposições das duas anteriores. Merleau-Ponty põe em relevo uma terceira dimensão que é precisamente o meio de articular o psicológico e o fisiológico. É essa dimensão a condição das duas camadas distintas do corpo: o corpo atual (corpo que a pessoa tem e no qual os gestos de manejo dos objetos desaparecem como o membro amputado) e o corpo habitual (corpo que a pessoa é e ainda sente o antigo membro e no qual os gestos ainda figuram de maneira latente). Essas duas camadas do corpo – a presença e a ausência – são articuladas graças à interpretação do corpo como veículo de uma relação originária que não é da ordem do conhecimento e sim da ordem prática. Na pessoa normal estas duas dimensões trocam continuamente a função de figura e de fundo (o corpo pode variar essas funções), na pessoa acometida por enfermidades há o estreitamento ou a perda de possibilidades e flexibilidades. Assim, o argumento patológico revela negativamente aquilo que Merleau-Ponty está perseguindo, a saber, uma dimensão fundamental de constituição do sentido, a ordem do “eu posso” em contraste com a ordem do “eu penso”. A patologia mostra como as coisas funcionam quando falha a constituição do sentido, já a psicologia da criança, por exemplo, mostra como opera a constituição do sentido quando as coisas são bem-sucedidas. É em contraste com esta dimensão originária do corpo próprio e através da intencionalidade originária do corpo ou da motricidade que o símbolo e a função simbólica se tornam abstratos, segundos e derivados. Merleau-Ponty diz:

A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma ‘praktognosia’ que deve ser reconhecida como original e talvez como originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’ (Id., Ibid., p. 175, tradução nossa).

A maneira com que o corpo tem acesso ao mundo e ao objeto é original e talvez originária se comparada com o modo objetivante, simbólico e representativo de dar acesso ao mundo. Em distúrbios que impossibilitam a execução de movimentos coordenados sem afecção da motricidade e da sensibilidade (apraxia) não é a função simbólica ou significativa que é atingida, mas sim uma função mais originária e de característica motora. O caso Schneider mostra que seus distúrbios motores são acompanhados por uma acentuada deficiência do conhecimento visual. Como interpretar essa cegueira psíquica? Nele faltam a consciência do espaço corporal e o movimento abstrato que visa o espaço virtual. Todas as vezes que ele age com relação às demandas de seu médico é preciso fazer movimentos preparatórios que desenham um fundo de movimento em que ele consegue marcar a posição de seu corpo e assim efetuar o movimento exigido, mas esse fundo de movimento é fugidio e não fornece, como o fundo visual normal, a possibilidade de reconstrução do objeto em movimento em relação a seu trajeto: o fundo do movimento “é desarranjado pelo próprio movimento e precisa ser reconstruído após a cada fase do movimento”:

Eis por que, diremos nós, em Schneider os movimentos abstratos perderam seu ritmo melódico, porque eles são feitos de fragmentos postos lado a lado, e porque frequentemente eles ‘descarrilam a caminho’. O campo prático que

falta a Schneider não é outro senão o campo visual” (Id., Ibid., p. 147, tradução nossa).

Quando o doente não consegue apontar um ponto do corpo tocado pelo médico isto se dá porque ele não é mais um sujeito diante de um mundo objetivo no qual ele poderia assumir uma atitude abstrata.

[O movimento abstrato] é habitado por uma potência de objetivação, por uma ‘função simbólica’ [Head], uma ‘função representativa’ [Bouman/Grünbaum], uma potência de ‘projeção’ [Woerkm] que, aliás, já opera na constituição das ‘coisas’ e que consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, todos em conjunto, de um eidos [essência], que consiste em dar-lhes um sentido, em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; em suma, em dispor atrás do fluxo das impressões um invariante fixo que dê razão dele, e em ordenar a matéria da experiência. Ora, não se pode dizer que a consciência tem esse poder; ela é esse próprio poder (Id., Ibid., p. 153, tradução nossa).

Merleau-Ponty quer enraizar a função simbólica na existência. Em sua análise da patologia ele atribui um fundo existencial à função simbólica que, agora, repousa sobre o solo do mundo percebido. Neste ponto ele está de acordo com Ernest Cassirer que defende que não há faculdade simbólica em geral. Além disto, Merleau-Ponty defende que há uma estrutura comum a diferentes distúrbios, mas em hipótese alguma esta estrutura pode ser separada dos materiais em que se realizam. Dito de outro modo: mesmo que a afasia (distúrbios gnósticos e práticos), a apraxia (distúrbios da linguagem e da percepção) e a agnosia (distúrbios da linguagem e da ação) tenham uma mesma estrutura, é absolutamente indispensável realizá-las na linguagem, na percepção e na ação

respectivamente. No caso Schneider em que houve a explosão de um obus que o feriu na região occipital Merleau-Ponty reconhece, entre os conteúdos de origem linguística, perceptiva, motor e a forma que eles recebem ou função simbólica, uma espécie de relação. Mas não se trata da redução da forma ao conteúdo, nem da subsunção do conteúdo à forma, mas sim daquela relação de fundação entre forma e conteúdo que pode ser compreendida assim: o conteúdo é uma determinação e explicação da forma e a forma se expressa no e através do conteúdo.

A interpretação merleau-pontiana da função simbólica ajuda a entender a especificidade de sua filosofia. Até mesmo suas interpretações psicanalíticas estão impregnadas desta interpretação de origem neurológica. O caso da psicanálise é interessante porque faz ver, por contraste, a especificidade da interpretação filosófica. Desde o início de sua carreira ele está em contato positivo com os trabalhos das ciências humanas, mas é apenas no período intermediário que Merleau-Ponty se debruça detidamente sobre as tais disciplinas. O período intermediário e o período final da obra oferecem muitas ocasiões para se entender o sentido que o filósofo atribui para psicanálise. Aqui, interessa chamar a atenção para o fato de que nas teses é possível dizer que ele reinterpreta o freudismo à luz da estrutura e do comportamento, retifica vários de conceitos específicos da psicanálise freudiana e pratica um tipo especial de psicanálise. Desde a tese complementar ele se baseia na obra de Georges Politzer para criticar na obra de Sigmund Freud a interpretação do aparelho psíquico em termos de forças e contraforças. Merleau-Ponty não nega o papel atribuído pelo pai da psicanálise à infraestrutura erótica e às regulações sociais, mas ele se pergunta se o conjunto das considerações freudianas necessita realmente de um sistema de noções causais que termina transformando as descobertas psicanalíticas em

teoria metafísica da existência humana. Merleau-Ponty quer usar outro tipo de linguagem para interpretar tais descobertas. Que linguagem é esta? É aquela usada por Goldstein: a linguagem da estruturação, reorganização, integração, unificação. Além disto, na tese complementar ele interpreta a obra de Freud mais como “um quadro de anomalias” do que “um quadro da existência humana” (Id., 2013, p. 271, tradução nossa). Na tese de estado ele interpreta a sexualidade de maneira intencional, ou seja, a sexualidade passa a ser uma das maneiras através das quais o corpo está em comércio com o mundo, ela não pode ser reduzida nem ao condicionamento nem ao efeito de uma vida oculta. A interpretação filosófica deve encontrar na sexualidade uma ordem que não é a ordem do “eu penso”, mas do “eu posso”, afinal, “o desejo compreende cegamente ligando um corpo a outro” (Id., 2004, p. 194, tradução nossa). Ao contrário do que se poderia dizer a partir de alguns textos psicanalíticos que reduzem a existência ao estrato sexual, Merleau-Ponty interpreta a sexualidade como um modo de ser no mundo que implica uma história individual e social, a sexualidade não é mais do que um fio entre tantos outros que ligam o corpo ao mundo. Merleau-Ponty lança mão da psicanálise como algo que dá a ver a complexa relação entre a vida corporal, pessoal e social. Ele faz uma interpretação e um uso filosófico da psicanálise.

Essas considerações ajudam a avançar com relação à problemática inicial. Esta rápida referência à psicanálise ajuda a entender que nenhuma perspectiva deve predominar sobre a outra, que o ser humano é inteiramente natureza e inteiramente cultura e que cabe à filosofia fazer certo uso prático e teórico deste saber. Mas é exatamente aí que se poderia frisar uma nova espécie de dualismo que a obra posterior do filósofo procura desfazer. Será que a consciência perceptiva

interpretada pela filosofia da forma à luz do comportamento e a intencionalidade corporal interpretada à luz de uma filosofia do tempo e da existência são suficientes para se ultrapassar os problemas postos pela antinomia? Em *A estrutura do comportamento* há um claro interesse do filósofo por um “duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberta o superior do inferior e o ‘funda’ sobre ele” (Id., 2013, p. 278, tradução nossa). Traduzindo: por um lado, a ordem simbólica se libera da ordem vital e, por outro, a ordem vital é o fundamento da ordem simbólica. Se por um lado o ser humano surge da natureza e permanece ligado a ela, por outro, o ser humano se diferencia da natureza já que seu domínio específico é a ordem simbólica. Na *Fenomenologia da percepção* estas duas direções de análise ficam ainda mais claras. Desde o início do livro seu objetivo declarado é ver no mundo da percepção ao mesmo tempo a “infraestrutura instintiva” e “as superestruturas que se estabelecem sobre ela pelo exercício da inteligência”: “a reflexão estará segura de ter encontrado o centro do fenômeno se for igualmente capaz de iluminar a inerência vital e a intenção racional” (Id., 2004, p. 80, tradução nossa). Como harmonizar estes dois movimentos em direções opostas? É o conceito de fundação que fornece a lógica e o horizonte que, no limite, se exprime em todas as dimensões da existência em que o tempo constitui as relações de sentido. Nas duas teses o que importa é a ambiguidade que enraíza a consciência perceptiva na vida orgânica e estabelece a eficácia da função simbólica.

O período intermediário da filosofia de Merleau-Ponty é marcado pela crítica disto que ele mesmo chamou de “má ambiguidade” (Id., 2000, p. 48, tradução nossa) presente em seus dois primeiros livros. Para matizar esta má ambiguidade é interessante abordar rapidamente algumas ideias merleau-pontianas sobre a linguagem para que em contraste

se compreenda o mal-estar que a distância entre os extremos faz sentir. Nas teses ele investiga a linguagem fazendo uma distinção entre duas camadas da linguagem: a falada e a falante. É preciso ver aí a tradução da intencionalidade linguística em duas direções: a criação e a sedimentação. A especificidade da linguagem com relação à vida corporal está na sedimentação própria à atividade linguística que constitui um saber intersubjetivo diferente do saber primordial do real tal como é dado pela percepção. Assim, para Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção* o mundo percebido é dado de maneira muda e como que anterior à linguagem elaborada. Aqui, o sentido da experiência linguística é separado e posterior à consciência pré-reflexiva que está desde sempre em contato direto com o mundo percebido mudo. Para estudar o caráter fundamental da linguagem ou sua qualidade essencial que a faz viva e produtiva Merleau-Ponty estuda um caso apresentado por Gelb e Goldstein em que a linguagem serve apenas como instrumento. Em um estudo publicado em 1924 sobre a amnésia dos nomes das cores esses autores colocam em relevo o caráter categorial ou simbólico da experiência humana. O doente do caso perdeu tanto o sentido geral das cores quanto a capacidade de nomeá-las. Este transtorno exprime uma alteração da percepção das cores. Esses neurologistas interpretam este fenômeno como expressão de uma modificação do comportamento simbólico ou representativo adotado pelo paciente diante da cor. O paciente não controla mais seu comportamento categorial, ele não acha mais os nomes das cores como sendo representantes das cores, as cores não são mais representativas. É verdade que os pacientes em questão continuam a usar as palavras, mas a atitude categorial permanece inacessível.

Ao comentar este caso de afasia amnésica, Merleau-Ponty diz que a situação do doente está reduzida à experiência imediata das relações

e que o doente não usa mais o material fornecido pela experiência sensível e linguística do mesmo modo que o normal, “ele jamais usa a linguagem para exprimir uma situação apenas possível” (Id., 2004, p. 237, tradução nossa). Isto acontece porque a pessoa acometida por este distúrbio não experimenta mais a mesma rede intencional de equivalências e correspondências que a pessoa normal motivada por uma tarefa atual e possível, mas também por situações que são exclusivamente da ordem do possível. A pessoa doente é incapaz de usar o nome de forma puramente simbólica porque sua imaginação produtora foi profundamente afetada. Por isto ele não usa nem o vocabulário nem a sintaxe como as outras pessoas. Com o empobrecimento ou o estreitamento da experiência o que se tem em mira são a produtividade, a independência e a riqueza que o normal possui e que o doente perde. Nos casos patológicos a linguagem é usada apenas de maneira instrumental, o que implica que antes da doença a linguagem significa algo muito diferente que caracteriza justamente a linguagem humana. É importante frisar que não se perde o estoque de palavras, mas certo tipo de ato ou comportamento verbal e motor. Em suma: perde-se certo nível de ação na percepção, perde-se o sentimento espontâneo, a ação voluntária e a linguagem abstrata, perde-se essa capacidade de tomar uma coisa como representante de outra e passa-se a utilizar a linguagem apenas como instrumento. Merleau-Ponty quer inscrever a função categorial da linguagem no interior da orientação corporal, pois é do interior da percepção que nasce a intenção significativa da linguagem. No caso discutido o comportamento está reduzido a atitudes imediatas e a operações concretas em que o paciente responde a situações efetivas, ele não chega a manejar conceitos e a palavra perde seu sentido até modificar-se em seu aspecto sensível chegando, no limite, a esvaziar-se. A

potência de formulação simbólica presente na linguagem se destrutura e assim o material linguístico se empobrece consideravelmente.

Merleau-Ponty reconhece uma significação gestual ou existencial na fala; ele também defende a tese de que o interior da linguagem é uma tomada de posição do falante em relação ao seu mundo de significações pré-estabelecidas. Por isto a inerência corporal da linguagem não exclui seu sentido abstrato. Quando alguém fala é todo o aparato corporal que trabalha para levar a cabo a comunicação. Mas inscrever a linguagem no corpo não é suficiente, também é preciso fazer a fala se diferenciar do corpo. A fala está fundada na orientação categorial, mas esta orientação se funda, por sua vez, em uma potência aberta e indefinida de significar que é o fato último através do qual o ser humano se transcende em direção a um comportamento novo por meio de seu corpo e sua fala. E mais uma vez o estudo da patologia leva Merleau-Ponty a uma conclusão: há uma ambiguidade inultrapassável da linguagem, pois também a linguagem é inseparavelmente motricidade e inteligência. No normal há sempre diferenciação entre aquilo que é a figura e aquilo que é o fundo na linguagem, ele pode mudar o valor atribuído tanto a um quanto a outro porque para ele figura e fundo não estão no mesmo nível, para ele há uma relação muito variada entre as duas camadas de significação da linguagem. Na vida normal da linguagem a relação entre o ato de fala e a potência falante aponta para um ser novo. Em contraste com a experiência patológica é possível saber qual é a “essência da linguagem normal”: “a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta” (Id., *Ibid.*, p. 238, tradução nossa).

Uma vez contabilizado aquilo que há de contingente na expressão e na comunicação é possível entender o que acontece com a criança que aprende a falar ou com o escritor que diz e pensa algo. Há aí uma

operação primordial que transforma o silêncio em fala. Mas não é possível perceber isto do ponto de vista da fala falada ou instrumental que supõe o passo decisivo da expressão e não vai além de uma visão superficial da experiência humana. Para compreender aquela potência de significar — que para Goldstein forma a essência mais profunda do homem — é preciso raciocinar em dois tempos: por um lado é preciso remontar à origem do ato expressivo e reencontrar “sob o ruído das falas, o silêncio primordial”, por outro lado, é preciso descrever “o gesto que rompe esse silêncio” (Id., Ibid., p. 224, tradução nossa). Para compreender isto é preciso fazer referência ao livro *A estrutura do comportamento* em que Merleau-Ponty finge nada saber sobre o homem por reflexão e se limita a desenvolver o que está implicado na representação científica do comportamento humano (Id., 2013, p. 278, tradução nossa). Ele finge nada saber ou recusa momentaneamente o saber pela reflexão e se coloca ao nível da experiência científica. Ele parte daí e se deixa auxiliar pela noção de estrutura ou de forma e termina percebendo que o físico, o vital e o psíquico são três dialéticas. E quando se trata de avaliar os resultados deste trabalho ele faz uma distinção entre a percepção falada e a percepção vivida. Para fazer esta distinção e afastar o realismo ele diz: “Se nos reportarmos aos objetos tais como nos aparecem quando nele vivemos sem fala e sem reflexão, e se procurarmos descrever fielmente seu modo de existência, eles não evocarão nenhuma metáfora realista” (Id., Ibid., p. 281, tradução nossa). Na *Fenomenologia da percepção* é esse tipo de fingimento que ajuda o filósofo a se situar ao nível do silêncio primordial, ele finge encontrar-se no mundo mudo da percepção para dali descrever o gesto que rompe o silêncio do contato silencioso que o sujeito perceptivo tem consigo mesmo e com o mundo da percepção. Ele faz isto para que a pesquisa

caminhe de tal forma que o mundo da percepção apareça como anterior a todo objeto cultural sedimentado e, em particular, à linguagem e aos símbolos. Situando-se nesta região muda da experiência em que o sujeito finge não ter balizas culturais para se apoiar, o filósofo interpreta o nascimento do sentido da linguagem como o aparecimento do não ser no interior da plenitude do ser. O ato da fala, o falar, é compreendido como excesso que rompe o silêncio da experiência muda, como a passagem violenta do silêncio para a linguagem, o ato de fala surge sob o fundo de uma consciência silenciosa que se encontra situada na percepção que não apenas é pressuposta pelos atos, como também é o “fundo sobre o qual todos os atos se destacam” (Id., 2004, p. 11, tradução nossa). Acontece que o fato último identificado como potência de significar precisa de pontos de apoio no mundo sensível em relação aos quais ele possa ser um excesso: o sentido novo “não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que [a existência] procura alcançar-se e é por isso que [a existência] cria a fala como apoio empírico de seu próprio não ser. A fala é o excesso de nossa experiência por sobre o ser natural” (Id., Ibid., p. 239, tradução nossa).

Quem lê a *Fenomenologia da percepção* sabe que este fato último se identifica com o cogito tácito que é a própria condição da linguagem. Através deste conceito o filósofo pretende designar uma experiência originária em que o sujeito mantém uma relação muda tanto consigo mesmo quanto com o mundo e com os outros. A linguagem é requisitada a exprimir a experiência muda. A linguagem é, portanto, derivada ou segunda em relação ao cogito tácito: a linguagem articulada é um produto derivado e secundário.

As essências separadas são as da linguagem. É função da linguagem fazer as essências existirem em uma separação que, na verdade, é apenas aparente, já que através da linguagem as essências ainda repousam na vida antepredicativa da consciência. No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão (Id., Ibid., p. 16, tradução nossa).

Em contraste com o núcleo significante da consciência, os atos particulares dos sujeitos e seus símbolos e conceitos são posteriores. Para saber o que é a consciência deve-se apelar para uma experiência que vem antes de todas as outras e que dá acesso direto e imediato àquilo que o próprio mundo exprime: “é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queria dizer algo para nós” (Id., Ibid., p. 15, tradução nossa). O cogito tácito é este núcleo significante anterior às sedimentações, ele está antes de toda e qualquer fala. Antes do cogito falado, ou seja, aquele pensamento que se foi convertido em enunciado e em verdade de essência, há o cogito tácito condicionando à linguagem e tudo mais. Desse ponto de vista a linguagem é secundária e derivada da consciência perceptiva silenciosa. Assim, os sentidos dos símbolos e das palavras “brotam” do “comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam”, esses sentidos brotam desse comércio originário mudo e as significações da linguagem são apenas traduções em palavras desse silêncio; esta relação com o mundo e os outros fornece “o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (Id., Ibid., p. 18, tradução nossa). É o caso, por exemplo, da ciência que traduz, ao seu modo, “a sutura entre meu corpo fenomenal e o

mundo primordial” (Id., Ibid., p. 407, tradução nossa). Esta tradução são os próprios atos nos quais a existência se concentra com o intuito de se ultrapassar.

Para matizar o paradoxo vale a lançar mão de outra observação feita a partir do caso Schneider. Quando ele ouvia uma história ou ele mesmo contava uma, a única coisa presente era o imediatamente dado, ele não chegava a “viver” a história. Para que uma história possa ser vivida do interior por alguém ela deve possuir um “conjunto melódico com seus tempos fortes, seus tempos fracos, seu ritmo ou seu curso característico” (Id., Ibid., p. 166, tradução nossa). Já a pessoa que lê deve ser capaz de dar voz à narração. A narrativa está ligada ao estilo e a pessoa que lê tem o poder de vivê-la do interior: “o sujeito ‘compreende porque tem o poder de viver, para além de sua experiência imediata, os acontecimentos indicados pela narrativa” (Id., Ibid., p. 166, tradução nossa). A análise da percepção da narrativa mostra que ela exige a recriação de um mundo. Em contraste com a atitude de Schneider a pessoa normal está sempre envolvida com um processo de motivação em que há constante “retomada do exterior no interior e do interior pelo exterior” (Id., Ibid., p. 166, tradução nossa). Não se trata de negar a experiência imediata. Não se trata de negar, também, que por trás deste poder de ir além das significações dadas há o cogito tácito. Trata-se apenas de frisar certa materialidade e alcance do estilo de uma narrativa. Merleau-Ponty quer apreender e retomar o modo com que a narrativa se forma e se formula. Esta atitude ajuda a perceber a necessidade que o cogito tácito tem de se recolocar no mundo para existir, também ajuda a entender a importância que é preciso atribuir a um pensamento que não se considera onipotente e que assume a tarefa da expressão. Como

diz Merleau-Ponty: “o cogito tácito só é cogito quando se exprimiu a si mesmo” (Id., Ibid., p. 466, tradução nossa).

Eis o paradoxo que não encontra solução no registro das teses de Merleau-Ponty. O cogito tácito ao mesmo tempo mantém um contato mudo de si consigo mesmo e precisa se exprimir para ser o que é. Será que nesse contexto Merleau-Ponty chega mesmo a ultrapassar as antíteses clássicas? Ao que parece o raciocínio em torno do conceito de fundação não vai além de uma complexa relação dos extremos, e quem acompanha o raciocínio merleau-pontiano não chega a compreender como os extremos de fato se ligam. Como compreender que possa haver um pensamento tácito que é anterior à linguagem e a tudo o que existe e que ao mesmo tempo só se conhece através da linguagem? Esse é o contexto da “má ambiguidade”. Para se compreender como as duas pontas da cadeia se ligam seria preciso abordar algumas ideias presentes nos textos do período intermediário sobre a fenomenologia da linguagem. Na verdade, no período intermediário, Merleau-Ponty aplica seu método forjado na percepção a outros domínios e a novos problemas. Acontece que esses novos problemas – a linguagem, o conceito, a história, o mundo cultural – levam o filósofo além das ideias desenvolvidas em seu período inicial e isto implica uma primeira revisão conceitual. A revisão desta tensão leva Merleau-Ponty a investigar a passagem das significações presentes na percepção para aquelas que caracterizam o mundo cultural. Como se relacionam no contexto de suas teses o ato particular finito e a potência de criar e comunicar significações? A superposição não é suficiente, é preciso raciocinar com o conceito de fundação: o cogito tácito é primeiro no sentido em que o ato de fala se apresenta como determinação ou uma explicitação do cogito tácito; graças a isto o ato de fala não esgota o cogito tácito. Mas o cogito tácito não

é primeiro no sentido empirista, nem o ato de fala é simplesmente derivado do cogito tácito, afinal, é através do ato de fala que o cogito tácito se manifesta. Trata-se de compreender duas teses que, finalmente, são difíceis de conciliar por causa da característica da análise. Ele afirma simultaneamente duas ideias que procura conciliar em uma dimensão única aquém da determinação: há ao mesmo tempo a expressão das vivências do corpo em situação através da linguagem e a existência de um sentido que é obtido pela ruptura, através da linguagem, do silêncio da consciência.

O paradoxo é difícil de ser solucionado porque a significação gestual depende do cogito tácito. Como não pode haver sobreposição da experiência muda e da experiência linguística é preciso haver uma rigorosa correlação entre o corpo e o mundo, assim como há correlação entre as estruturas significativas da fala e do mundo cultural. Como não há prioridade cronológica entre o cogito e a fala, também não pode haver derivação causal da fala em relação ao cogito. Entre o pensamento e a fala há fundação. O problema está em que mesmo depois de haver inscrito o sentido da linguagem no mundo sensível, o filósofo tem que apelar para a ideia de ruptura para explicar a passagem da experiência individual muda para a comunicação no mundo das instituições humanas. Se todo ato particular de fala se funda na relação silenciosa que o sujeito da percepção mantém consigo mesmo, resta que esse silêncio deve ser reconquistado e expresso através do próprio ato particular de fala. A maneira menos enigmática de exprimir esta relação é dizer que ela é circular: a fala exprime o silêncio, mas o silêncio só vem à tona graças à fala.

Para indicar a direção do raciocínio de Merleau-Ponty é interessante retomar o modo como ele acompanha a retificação que Goldstein

faz de sua própria concepção da relação entre a linguagem instrumental e o modo como o pensamento se encarna na linguagem instrumental. Em 1948, Goldstein publica um livro que revela uma autocrítica. As teses presentes nesse livro ajudam Merleau-Ponty não só a progredir em suas pesquisas, mas também ajudam o filósofo a retificar o modo como compreende a relação entre a consciência e a linguagem. Um ano depois da publicação do livro de Goldstein, Merleau-Ponty retoma algumas consequências em um curso sobre “A consciência e a aquisição da linguagem” publicado no livro *Psicologia e pedagogia da criança*. No trecho em que aborda a patologia da linguagem e após afastar as interpretações alternativas da afasia (Broca e as primeiras teses de Goldstein: o primeiro porque trata a linguagem como soma de engramas cerebrais, o segundo porque encontra atrás da função linguística um poder de pensamento), Merleau-Ponty diz que para que o fenômeno linguístico receba a atenção que merece no interior de uma teoria da afasia é preciso “determinar os papéis respectivos do condicionamento corporal” e da “consciência intelectual” (Id., 2001, p. 62, tradução nossa). De fato, em seus melhores momentos a teoria de Goldstein não aponta para o idealismo, isto Merleau-Ponty já sabia desde 1945. Porém, neste novo livro as teses de Goldstein se tornam mais precisas e, como diz Merleau-Ponty, “ele redefine a atitude categorial, depois introduz uma nova noção: a noção de instrumento linguístico. Ele mostra que estas duas funções são estreitamente dependentes uma da outra, que a perda desta prejudica aquela” (Id., Ibid., p. 63, tradução nossa).

Inicialmente a atitude categorial era compreendida em termos kantianos (imaginação produtora), agora, ela supõe o funcionamento de uma paisagem cultural que a liga indissolúvelmente à linguagem articulada. Esta forma de linguagem passa a chamar a atenção do filósofo,

pois é graças a sua capacidade de “manejar símbolos vazios” que se pode ir além dos gestos e dos gritos. A ligação da atitude simbólica ou categorial e da linguagem articulada chama atenção para a especificidade da expressão linguística. A atividade expressiva evoca seu próprio contexto e induz a situação mental da qual ela procede. É este fator de mediação que é preciso reconhecer na linguagem. A ausência desta mediação fazia com que a perspectiva inicial de Goldstein (assim como a de Merleau-Ponty!) permanecesse tradicional exatamente na medida em que suscitava uma distinção entre os dois tipos de linguagem. É neste momento que Merleau-Ponty se pergunta, no início dos anos 50, se Goldstein não terminaria por “colocar a significação na linguagem como o piloto em seu navio”; desta relação de exterioridade decorrente da distinção é preciso, então, passar à “ligação entre as duas ordens” (Id., 1968, p. 37, tradução nossa). Doravante o pesquisador não é mais levado à “bipartição clássica entre o corporal e o espiritual” (Ib., 2001, p. 63, tradução nossa). O que interessa agora a Merleau-Ponty é colocar em relevo ao mesmo tempo a “osmose das duas funções” e o papel do pensamento em cada uma delas. O espírito permanece para sempre dependente do material linguístico que o impulsiona a ir além dos instrumentos da linguagem.

Não há de um lado a significação e de outro os instrumentos da linguagem, com o passar do tempo, os instrumentos só permanecem utilizáveis se a atitude categorial é conservada e inversamente a degradação dos instrumentos comprometem a apreensão da significação. Existe, então, um espírito da linguagem e o espírito é sempre carregado de linguagem. A linguagem é o sistema de diferenciações no qual se articula a relação do sujeito e do mundo (Id., 1968, p. 37, tradução nossa).

Não se trata de dizer que o espírito constitui os instrumentos linguísticos, já que em um mesmo gesto ele os reanima, insufla-lhes vida nova e vai além. Os traços deixados pelos atos de expressão são utilizados pelo espírito que os reativam como instrumentos de linguagem. É possível trabalhar com as sedimentações sem reativar seus sentidos, porém é “impossível separar mesmo que idealmente o espírito de suas raízes, a significação e a linguagem em sua forma específica, seu modo de organização. A significação é o espírito da cadeia verbal” (Id., 1953, n.p.). A fala interpretada como instrumento de atualização do pensamento só se realiza verdadeiramente no momento em que se incorpora em uma expressão verbal determinada: sob estas condições a linguagem se torna o “veículo do pensamento” (Id., 2001, p. 65, tradução nossa). É para compreender este mecanismo de encarnação que os estudiosos da linguagem lançam mão do pensamento de Wilhelm von Humboldt. A noção de “forma interior da linguagem” desenvolvida por ele não remete a uma linguagem interior que se poderia evocar através de imagens verbais. Através desta noção se aprende a reconhecer a perspectiva do mundo que habita a linguagem. Merleau-Ponty diz que graças a esta noção é possível ter o “reflexo na linguagem da perspectiva sobre o mundo própria a uma cultura” (Id., 2001, p. 65, tradução nossa). Não é mais possível sustentar a alternativa entre a potência falante e o mundo da linguagem. Quando uma pessoa fala, a forma interior da linguagem mobiliza a totalidade dos processos e das expressões presentes no mundo cultural. Este conceito permite exorcizar o fantasma da anterioridade do espírito em relação à linguagem. A potência falante não é a soma das significações da linguagem, nem o ato de fala supõe uma correspondência prévia entre a intenção de quem fala e o arranjo objetivo das expressões utilizadas. O pensamento é tributário do ato

linguístico. Assim, Merleau-Ponty enfatiza a dependência do espírito em relação a este “organismo de palavras que ele criou, ao qual ele continua a insuflar vida, e que, todavia, lhe impulsiona como se ele fosse dotado de uma vida própria” (Id., 1968, p. 38, tradução nossa). Se “toda linguagem é espírito”, resta que este espírito não é um para si, mas um “espírito que se possui apenas perdendo-se na linguagem” (Id., 2001, p. 67, tradução nossa).

Quando falo, as palavras, os meneios necessários para conduzir à expressão minha intenção significativa são-me recomendados apenas graças ao que Humboldt chama de forma interior da linguagem, isto é, graças a certo estilo de palavras de que dependem e por cujo intermédio se organizam sem que eu precise representá-los a mim. Há uma significação ‘linguageira’ da linguagem que executa a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas palavras surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, e este não depende do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’ (Id., 1996, p.110-111, tradução nossa).

A potência falante e o ato de falar passam a se relacionar através de uma significação que realiza a mediação entre aquilo que a pessoa que fala quer dizer e o modo como ela diz. Essa significação situacional que habita a linguagem é retomada pela pessoa falante com o intuito de significar para além das significações disponíveis. Mesmo assim, no início dos anos 50 Merleau-Ponty ainda considera que a ação da linguagem é um caso iminente da intencionalidade corporal. Há uma analogia profunda que ele quer estabelecer entre dois tipos de relações: a relação do corpo e de sua paisagem sensível, e a relação da fala e de sua paisagem cultural. A consciência que o sujeito da percepção tem do alcance de seus gestos não é muito diferente consciência do sujeito falante, afinal,

a fala “é prenante de uma significação que pode ser lida na própria textura do gesto linguístico” (Id., 1996, p. 111, tradução nossa). O gesto perceptivo exprime a potência simbólica do corpo. O gesto não é um movimento mecânico, ele também não é uma atividade de um ego, ele é da ordem do advento. Quem gesticula não é uma consciência constituinte, mas uma maneira de se engajar no mundo, quem gesticula é um sujeito encarnado. Quando há expressão é porque o gesto surge, no próprio ato de expressão, como já lançado no mundo e investido por ele. Para sublinhar aquilo que o gesto corporal tem em comum com o gesto linguístico é preciso dizer que em ambos há articulação entre o sentido e a situação que motiva o gesto. Já o que os distingue é o meio no qual eles estão inseridos. O meio do gesto corporal é o mundo sensível no interior do qual ele é apenas uma efêmera encarnação. Já o meio do gesto linguístico surge em um duplo movimento: por um lado, ele surge no mundo como uma primeira camada de significação, por outro, ele surge no universo dos signos sedimentados ou da língua como uma espécie de concentração do universo dos signos, momento em que sua significação conceitual se inscreve na ordem da cultura. Assim, não se trata apenas de designar uma perspectiva que articula o mundo físico e social, mas também de indicar que há aí o nascimento de algo novo.

O perfil da intenção significativa pode ser identificado desde que, no sujeito falante, ela seja um excesso, um “vazio determinado a ser preenchido por palavras” (Id., 1996, p. 112). O sentido veiculado pelo falante não está nem no seu material expressivo nem no próprio sujeito falante. Em princípio, as significações presentes na linguagem são abertas, em seguida, o trabalho expressivo não termina nunca, enfim, o ato de expressão não é para o falante uma operação segunda, mas a aquisição de significações novas. Para descrever esta operação Merleau-Ponty diz

que “a intenção significativa se dá um corpo e se conhece a si mesma buscando um equivalente no sistema das significações disponíveis, que representa a língua e o conjunto dos escritos e da cultura de que é herdeiro” (Id., 1996, p. 113, tradução nossa). Quem fala age em um mundo em que se encontram disponíveis meios de expressões linguísticas. Se a pessoa que fala não vai além da linguagem falada, ela não dá a pensar, ela não suscita nada de diferente. Mas se ela usa a linguagem falante é porque imprime certa organização nos sistemas de signos sedimentados.

Para Merleau-Ponty a significação da linguagem é a combinatória particular dos signos disponíveis. É neste contexto que ele julga “legítimo recusar as perspectivas que apresentariam o mundo das instituições e da linguagem como segundo e derivado em relação ao mundo da natureza, e viver em uma espécie de religião do homem” (Id., 1999, p. 60, tradução nossa). Desde então, quando há inversão da expressão do mundo sensível mudo para a expressão do mundo cultural e histórico, o sentido ágil que a linguagem exprime exige outras categorias para ser interpretado. Como compreender o duplo movimento que faz com que a idealidade expressa na linguagem esteja radicada em um espaço e um tempo que a faz existir, mas ainda assim institua uma dimensão nova que pode ser indefinidamente reiterada? Como figurar a relação entre o indivíduo e a instituição da linguagem? O sentido da linguagem se esboça através de uma vida individual que o transforma, ele nasce na fala quando esta retoma as condições do aparelho natural e linguístico e os metamorfoseia. Esse movimento tem dois tempos: a fala encontra seu sentido no contexto das condutas particulares que lhe é comum, mas também há interesse de chamar a atenção para a sedimentação da fala. O terreno próprio a esta sedimentação pode ser

circunscrito desde que se tenha compreendido que cada palavra ao mesmo tempo antecipa a abertura de um campo de conhecimento e empreende uma retomada da relação com o mundo cultural que lhe é próprio. É assim que uma opinião nova se cristaliza. A fala retoma e supera o sentido do mundo sensível, mas conserva e continua a expressividade muda através da cultura. A fala pressupõe a vida muda da percepção e o falante articula as significações dadas metamorfoseando-as em um movimento de expressão.

Nos anos 50, Merleau-Ponty não pensa mais ser possível a ruptura do silêncio da consciência. Mas como, exatamente, o sentido da fala aparece do interior da vida muda? O excesso da linguagem é preparado no interior da particularidade, ele nasce daquilo que tem de mais individual para cair no mundo cultural como um cristal no fundo de um composto. Não há mais ruptura do silêncio porque agora a fala “jamais penetra inteiramente o ‘silêncio eterno’ da subjetividade privada” (Id., 1999, p. 61, tradução nossa). Trata-se, agora, de articular a subjetividade e a particularidade, a potência e o ato, com o intuito de sanar o problema das relações. O ato de fala não esgota mais o silêncio porque ele mesmo é uma dobra do silêncio que “prossegue por baixo das palavras”, silêncio que “não cessa de envolver” as palavras; para compreender esta operação que transforma um silêncio, em fala, Merleau-Ponty dá uma dica: é preciso “fingir nunca ter falado” e operar sobre a linguagem uma redução sem a qual se é constantemente reconduzido ao que a linguagem significa, e para evitar isto é preciso olhar a linguagem ‘como os surdos olham os que falam’” (Id., 1999, p. 65, tradução nossa). Vale observar que nesta época Merleau-Ponty ainda interpreta o silêncio como sendo o silêncio de uma subjetividade. Ainda que as significações da linguagem se relacionem de modo diacrítico e a pessoa que fala seja uma energia,

ainda que haja circularidade e expressão entre particularidade e universalidade, resta que ainda é preciso outras categorias para tematizar a experiência eminentemente simbólica que é a experiência da linguagem. A concepção da linguagem presente no último período da filosofia de Merleau-Ponty pretende suspender esse registro da subjetividade ou da consciência.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: Puf, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Psychologie et pédagogie de l'enfant**. Cours de Sorbonne 1949-1952. Lagrasse: Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de cours**. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. **Notes inédites**. Volume XII, 1953.

MERLEAU-PONTY, M. **Prose du monde**. Paris: Gallimard, 1999.

7

CONSCIÊNCIA INTENCIONAL EM KIERKEGAARD: O SIGNIFICADO DA ANGÚSTIA

*Renato José de Moraes*¹

INTRODUÇÃO

Nos livros sobre história do pensamento, é comum enumerar Kierkegaard como um adversário do idealismo, especialmente da filosofia de Hegel, com suas pretensões de explicar exaustiva e sistematicamente toda a realidade. Hegel procurou fazer com que o real aparecesse como sendo, em sua própria essência, “um sistema integralmente racionalizado”; tudo é real “enquanto seja explicado” (GILSON, 1962, p. 227). A existência autônoma é engolida pela filosofia. Somos parte de um todo, que pode ser compreendido filosoficamente. Porém, essa compreensão exige que a autonomia das partes – os indivíduos humanos, especialmente – seja limitada, ou mesmo negada, enquanto determinada por algo prévio ou racional.

O pensamento de Hegel é complexo e cheio de matizes. Nele, os termos têm significados próprios, coerentes com o sistema no qual estão inseridos. O filósofo trata de liberdade, autonomia, essência, natureza, física, direito, e tantas outras noções centrais na filosofia, mas as reveste de tons específicos, que se encaixam na catedral filosófica que ele levanta, mas divergem do sentido com que são usadas habitualmente fora do templo hegeliano. Sem dúvida, Hegel considera a liberdade

¹ Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia – Uningá. E-mail: renatojmoraes@gmail.com.

fundamental, tanto que vê na “Ideia de liberdade humana” aquela a partir da qual devemos considerar a história humana, e a liberdade é a nota central do espírito (HEGEL, 1975, p. 46-48).

Porém, é uma liberdade que se encontra presa a um sistema racional, explicado, fechado, que conhece as regras e as leis da evolução da sociedade e do avanço da história. Essa celebração de uma liberdade fechada em um sistema torna tudo ainda mais sufocante, porque estamos obrigados a viver uma liberdade que nos encadeia. A expressão de Gilson, ainda que forte, é provavelmente justa: é “impossível imaginar um desafio mais insolente à autonomia da existência” (GILSON, 1962, p. 227).

Mesmo que Hegel tenha influenciado Kierkegaard, pois o pensador dinamarquês frequentemente dialoga com noções elaboradas ou difundidas por Hegel, é claro que Kierkegaard desenvolve sua filosofia em oposição a autores marcadamente hegelianos. De certo modo, grandes diferenças filosóficas ficam mais nítidas entre autores de épocas similares, que apresentam certos pontos comuns, mas adotam soluções e visões gerais contrárias. A influência, portanto, pode tornar mais significativas as distinções e contradições.

Reconhecendo que a relação de Kierkegaard para Hegel não é apenas de oposição, mas apresenta nuances, com maior ou menor afinidade conforme as várias épocas do pensamento de Kierkegaard, como vem sendo salientado por importantes estudos contemporâneos (STEWART, 2003, p. 597-615), penso ser correto considerar que Kierkegaard reage fortemente ao pensamento de Hegel. Não a algo particular ou isolado, mas ao conjunto desse pensamento, em suas notas e posições mais centrais.

Kierkegaard ressaltará a existência de algo no ser humano que não pode ser limitado ou abarcado pela razão. Não há sistema capaz de prender o humano em todas as suas dimensões, por mais ambicioso e brilhante que seja o proposto ou articulado pela razão. Hegel considerou que a religião fosse subordinada à filosofia, pois esta explica de maneira racional verdades que se encontravam simbolizadas – ainda que em nível bastante alto – na religião, especialmente na cristã (COPLESTON, 1980, p. 184-187).

O próprio Deus acaba sendo envolvido e determinado pela filosofia, da qual ele é o principal sujeito e objeto. O espírito absoluto conhecendo a si mesmo engendra o saber filosófico pleno, ao qual Hegel teve acesso como sendo um momento de autoconhecimento da divindade na história. A filosofia se torna um culto divino, sendo a religião elevada a uma “existência filosófica”. Talvez não tenha sido a intenção de Hegel, mas a superação da religião pela filosofia, que ele propõe, terminou com a “decisiva destruição da filosofia cristã e da religião cristã” (LÖWITH, 2014, p. 372).

A superação da religião e da fé pela filosofia não pode ser aceita por Kierkegaard. A liberdade divina, e a do homem diante de Deus, são realidades inegáveis e fundamentais para ele. Elas não estão definidas por algo prévio, como a razão e seu conhecimento da realidade, e por isso não podem ser compreendidas em sua totalidade, nem determinadas. A existência do indivíduo não se esgota em sua posição no todo, mas traz em si algo de novo e inesperado (FABRO, 1965, p. 588-589).

Kierkegaard é um autor que aceita a realidade em si, ainda que sua concepção de verdade seja eminentemente subjetiva, conforme veremos. Porém, é uma subjetividade que permite a abertura para a realidade exterior. Essa abertura começa a aparecer se admitimos a

intencionalidade das ações imanentes do ser humano. Tal intencionalidade é uma noção fundamental da fenomenologia e pode nos ajudar a recuperar a noção de ente e de objetividade. Desde já, é preciso notar que a aproximação de Kierkegaard e da fenomenologia não é tão direta e evidente. Mas chama a atenção a tentativa de escapar do idealismo, ao mesmo tempo em que se percebe a importância da subjetividade, que encontramos no pensador dinamarquês e na escola inaugurada por Husserl.

Neste texto, vamos examinar o conceito de angústia em Kierkegaard, identificando nele uma decorrência do reconhecimento do indivíduo e sua responsabilidade. A seguir, a noção de verdade em Kierkegaard, com sua mistura de subjetividade e posicionamento diante da divindade. Finalmente, a relação entre Kierkegaard e a fenomenologia, principalmente em torno dos atos intencionais

1. O CONCEITO DE ANGÚSTIA E O PECADO ORIGINAL

Na introdução da obra *O conceito de angústia* (1844), Kierkegaard, escrevendo sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, faz uma observação que nos interessa especialmente:

Assim, se alguém intitula a última seção da Lógica: “A Realidade”, ele adquire a vantagem de aparentar que, na lógica, já se atingiu o ponto mais alto, ou, se preferir, o mais baixo. O prejuízo, contudo, é evidente; de fato, isso não ajuda nem a lógica, nem a realidade. Não ajuda a realidade; porque a causalidade, que é uma parte essencial da realidade, não pode entrar na lógica. E nem mesmo ajuda a lógica, porque uma vez que pensou a realidade, ela acolheu em si alguma coisa que não pode assimilar, e pensa em antecipação aquilo que deve apenas predispor (KIERKEGAARD, 2013a, p. 363).

A lógica, o pensamento rigoroso e necessário, mesmo que complexo e abrangente como proposto pela dialética hegeliana, não abarca e, menos ainda, se confunde com a realidade. Esta traz consigo elementos contingentes, ligados à causalidade, que não podem ser previstos ou entendidos com algo prévio à experiência pessoal, à averiguação concreta. A lógica predispõe ou prepara o conhecimento, mas não o atinge plenamente.

Ao apontar para uma dimensão transcendente à lógica, que é a realidade com os entes que a compõem, Kierkegaard nega o racionalismo de autores importantes como Wolff e Hegel, sendo o último quem escreveu a *Lógica* na qual uma parte se encerra com a apresentação da “realidade” ou “atualidade”. O pensador dinamarquês sustenta, ademais, que o saber humano não é absoluto ou exaustivo. Os eventos e os entes são em muitos aspectos precários, imprevistos, surpreendentes; por isso, não são passivos de serem presos a esquemas mentais.

Kierkegaard, sob a veste de Vigilius Haufnensis (pseudônimo que não será usado em outras obras), propõe-se a tratar do conceito de angústia de ponto de vista da análise psicológica, tendo diante dos olhos o dogma do pecado original. Para refletir sob o pecado, porém, a psicologia não é adequada. Mais ainda, o pecado não é objeto de nenhuma ciência, mas sim da pregação, na qual o indivíduo conversa com outro indivíduo. O conceito que corresponde ao conceito de pecado é o de seriedade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 371-373).

Mais uma vez, Kierkegaard realça o pecado como dotado de caráter individual, exclusivo, não abstrato e, por isso, não abarcável por uma ciência ou pensamento universal. Já a angústia é objeto da psicologia. Na ignorância, o espírito do ser humano está sonhando; neste estado, há paz e quietude, mas junto com outra coisa: o nada. Esse nada gera a

angústia. Há, assim, uma proximidade entre a paz e a angústia, indo de uma para outra pela força da consciência do nada. A angústia é uma determinação do espírito sonhador; ela é a realidade da liberdade como possibilidade pela possibilidade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 409-411).

Kierkegaard avança e explica que o homem é uma síntese de alma e corpo. Tal síntese apenas é concebível se os dois elementos se unem em um terceiro, que é o espírito. Esta posição de Kierkegaard é considerada uma das mais importantes em toda a sua obra, porque para ele os seres humanos são “espírito”, o qual relaciona o corpo e a alma um ao outro, e relaciona a relação a si mesmo (MARINO, 1998, p. 315).

O espírito é presente como algo imediato, sonhador, sendo de certo modo uma força hostil, que perturba continuamente a relação entre alma e corpo. Ao mesmo tempo, é uma força amiga, porque quer constituir essa relação. A relação do homem com o espírito – essa potência ambígua, simultaneamente hostil e amiga –, isto é, a relação do espírito consigo mesmo e com a sua condição, caracteriza-se como uma relação de angústia (KIERKEGAARD, 2013a, p. 413).

A possibilidade que o homem encontra diante de si, sem saber ao que se prender ou escolher, na ausência de conhecimento e em uma situação de inocência, é a forma mais alta de angústia (KIERKEGAARD, 2013a, p. 415). Por isso, a angústia é a possibilidade da liberdade, a abertura da liberdade a si mesma na possibilidade. A liberdade nunca é possível: ela é ou não é imediata e atualmente, surgindo do nada. Já a angústia está ligada à possibilidade diante da liberdade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 579-380).

A explanação de Kierkegaard aqui é tortuosa e difícil, sem a intenção de esclarecer os conceitos fundamentais. Antes, busca conduzir o leitor a situações emaranhadas e sérias (MARINO, 1998, p. 317-318). Ele

sustenta que a angústia não é uma categoria ou determinação da necessidade, nem da liberdade; antes, é uma liberdade vinculada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas vinculada, não por necessidade, mas em si mesma (KIERKEGAARD, 2013, p. 421).

Ao contrário do que se dá com o medo, Kierkegaard observou que o objeto da angústia é na maior parte das vezes indeterminado. A angústia quase sempre é sobre nada, sendo tal nada normalmente o futuro. O futuro ainda não é uma realidade, mas somente uma possibilidade. A experiência do pressentimento é a mais estreitamente ligada à angústia (MARINO, 1998, p. 319).

A angústia é uma estrutura do modo de ser humano, uma manifestação de que somos livres. Temos capacidade de escolher e de encarar o futuro, o que gera a angústia. O desejo, frequentemente fruto da sensualidade, é fonte de angústia. Temos a atração erótica, e querer afastar-nos dela e do pecado leva à angústia. A melancolia e a depressão desenvolvem-se em uma cultura de angústia (MARINO, 1998, p. 320-323).

A angústia surge do desafio da liberdade, da possibilidade que se abre diante do sujeito. Ela pode ajudar a educar esse mesmo sujeito, orientando-o em sua existência. Com a ajuda da fé, a angústia auxilia o indivíduo a repousar na Providência. Também é necessário aceitar a própria culpa; quem não o faz, vive de maneira rebaixada. Para Kierkegaard, o verdadeiro autodidata, aquele que aprende a viver nas condições próprias do ser humano, é um “teodidata”, alguém que cultiva a filosofia por si mesmo e cuida das coisas de Deus (KIERKEGAARD, 2013, p. 587-589).

O pensamento de Kierkegaard a respeito da angústia traz notas características. Os problemas e questões fundamentais são subjetivos, relativos à reação do sujeito, sem dúvida. Porém, este tem algo diante

de si; ou não, como é o futuro ou a indeterminação angustiante. De qualquer modo, a angústia decorre de uma relação, não se limita a um sentimento ou estado interno do sujeito. Mais especificamente, ela decorre da estrutura do ser humano, espírito que sintetiza alma e corpo e sofre com a realidade da sua liberdade, com a consequente possibilidade de escolha.

De maneira aguda, o filósofo analisa os seres humanos em sua interioridade, sem afastar que esta seja influenciada pelo mundo exterior. Por outro lado, mais do que uma vida em relação com o cosmos, o indivíduo contemplado por Kierkegaard se desenvolve frente a si mesmo e a Deus. Ele não está sozinho, de maneira solipsista; deve responder a si mesmo e à divindade.

A liberdade e a angústia estão relacionadas à responsabilidade. Tanto que a angústia surge diante da pergunta do que farei com minha liberdade. Se eu fosse meramente animal, essa questão não se colocaria, e eu não poderia me angustiar. Caso eu sempre buscasse o bem e não estivesse em pecado, tampouco haveria motivo para o despertar da angústia. Nossa situação vital é que nos coloca no sofrimento da decisão. Vemos que a liberdade é um aspecto central para Kierkegaard, e ela decorre da nossa subjetividade. Ter isso em conta ajudara a compreender a concepção do autor a respeito da verdade, que também é algo decorrente da adesão e compromisso do sujeito.

2. VERDADE SUBJETIVA: O INDIVÍDUO E SUA DECISÃO

Hegel, de modo tipicamente tortuoso, considera que o espírito da religião não ultrapassou sua consciência como tal, ou seja, “sua consciência-de-si efetiva não é o objeto da sua consciência” (HEGEL, 2003, p.

530). O conhecimento absoluto supõe a unificação da consciência com a consciência-de-si. Tal unificação já aconteceu na religião, mas ela é uma consciência-em-si; é preciso avançar para a consciência-para-si. O conceito ganhou na religião o conteúdo absoluto, na forma de representação do ser-outro para a consciência. Mas, na figura do espírito operante, que é um nível superior, a forma é o próprio Si, porque ela contém o espírito operante. O “espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização” é o saber absoluto (HEGEL, 2003, p. 533-537).

Reconhecendo o papel da religião no processo de autoconhecimento do espírito, Hegel atribui a ela uma posição subordinada em relação ao conhecimento absoluto. Isso não é admitido por Kierkegaard, que considera a religião o centro da existência e do pensamento humano. Além disso, o conhecimento e a verdade não são formas de um espírito, por mais absoluto que este seja; antes, dizem respeito ao indivíduo em sua relação com o absoluto, que é o Deus de Jesus Cristo. Não é uma verdade compreensível, mas paradoxal, absurda em termos racionais, à qual se pode aderir, mas da qual não se pode demandar justificativas e argumentos (STEWART, 2017, p. 217-219).

Kierkegaard escreve que a verdade objetiva é desinteressada por definição, enquanto a verdade subjetiva consiste na apropriação do verdadeiro pelo sujeito. Quanto mais é reforçado o conhecimento subjetivo, mas o indivíduo se afastará do conhecimento objetivo. Essa dialética é especialmente aplicável à questão central para Kierkegaard, que é a possibilidade de conhecer o cristianismo sem ser cristão. Para o filósofo, o cristianismo é essencialmente subjetividade, interiorização, pois consiste no interesse apaixonado do sujeito por sua própria salvação eterna.

A existência cristã não pode se dissolver na especulação (GILSON, 1962, p. 231-233).

A concepção de verdade de Kierkegaard é peculiar. Ele não admite uma objetividade abstrata do conhecimento, pela qual este seria a adequação entre o intelecto e a coisa conhecida. A imagem intelectual do objeto conhecido será sempre uma abstração; por isso, distinta da realidade do existente. Há uma impossibilidade da captação da existência real, pelo sujeito cognoscente, por meio de uma abstração:

Pensar a existência abstratamente e *sub espécie aeterni* significa suprimi-la essencialmente, e tem a sua contraparte no mérito, divulgado ao som de trombeta, da supressão do princípio de contradição. A existência não pode ser pensada sem movimento, e o movimento não pode ser pensado *sub specie aeterni*. Deixar de lado o movimento não é propriamente uma obra-prima, e introduzi-lo como passagem na lógica, e com ele o tempo e o espaço, não passa de uma nova confusão. Na verdade, na medida em que todo pensamento é eterno, há uma dificuldade para o existente. A existência é como o movimento: é muito difícil de lidar com ela. Se eu a penso, eu a des-carto, e já não a penso mais. Assim, poderia parecer acertado dizer que há alguma coisa que não se deixa pensar: a existência. Mas então a dificuldade subsiste que, do fato que aquele que pensa existe, a existência se encontra colocada nos mesmos termos que o pensamento (KIERKEGAARD, 2013, p. 1176-1177).

De maneira penetrante, Gilson mostra que Kierkegaard admite que, mesmo no conhecimento abstrato, há a busca de um objeto exterior, ao qual o conceito mental deve corresponder. Há, portanto, uma pretensão à verdade objetiva. Porém, o pensador dinamarquês se opõe a essa definição de verdade exatamente porque ela se pretende objetiva, fundada numa relação do sujeito com o objeto. Ao se direcionar ao objeto, o conhecimento fica impossibilitado de alcançar a verdade, porque,

se ela é objetiva, o conhecimento é abstrato e deixa escapar a existência, a qual é preciso captar para que haja verdade (GILSON, 1962, p. 240).

Como a existência dos objetos não serve ao conhecimento real, este apenas pode se voltar para o sujeito real enquanto existente. “Todo conhecimento essencial concerne à existência; em outros termos, somente o conhecimento que tem uma relação essencial com a existência é um conhecimento essencial”. Tal conhecimento se relaciona ao cognoscente, que é essencialmente um existente. Logo, será um conhecimento ligado à existência e ao existir do cognoscente. A conclusão é que “só o conhecimento ético e ético-religioso é conhecimento essencial. Mas todo conhecimento ético e ético-religioso se refere ao fato de que o cognoscente existe” (KIERKEGAARD, 2013, p. 1015).

Kierkegaard chega a afirmações que podem nos espantar, e se mostram como contraintuitivas, principalmente para os que sustentam um conhecimento objetivo e neutro, de objetos que podemos abarcar pelo método científico e pelo rigor. Para nosso filósofo, a verdade torna-se existência, porque somente a existência é real e verdadeira. Não é suficiente *o que* é conhecido, mas *como* é conhecido. O sujeito precisa estabelecer uma relação com a verdade; quando ele reflete subjetivamente sobre tal relação, assumindo a verdade, o próprio sujeito está na verdade, é a verdade (GILSON, 1962, p. 241-242; KIERKEGAARD, 2013, p. 1017).

No âmbito da fé, Kierkegaard considera que o saber e o entendimento são prejudiciais. Há uma dissociação entre fé, que pressupõe uma relação com Deus, e razões intelectuais. A fé exige que se renuncie ao entendimento, e o cristianismo é o contrário da especulação. Ele não é uma doutrina, mas o fato de Deus ter existido como um homem individual (KIERKEGAARD, 2013, p. 1203).

A relevância dada por Kierkegaard à subjetividade, ao uso da liberdade e ao compromisso com Deus ficou, acredito, demonstrada. Ao tratar da angústia, o autor reconhece na possibilidade da liberdade, que gera responsabilidade e dúvida, a fonte de algo que pode nos fazer avançar e crescer, ao preço do sofrimento da angústia. O núcleo é a escolha diante de uma pergunta: o que devo fazer com minha liberdade?

Se a responsabilidade moral, ligada à liberdade, tem uma forte carga subjetiva e pessoal, o mesmo se dá na concepção de verdade de Kierkegaard. Esta existe no sujeito que toma consciência da própria existência e se vê diante de Deus. Trata-se de uma verdade engajada, que leva ao compromisso pessoal. Não é suficiente o conhecimento abstrato, que sequer é capaz de captar a existência precária e sujeita ao movimento. A razão humana, por mais que busque abarcar tudo, é incapaz de chegar às dimensões mais importantes da realidade. Há algo de irracional na verdade de Kierkegaard, que apenas pode ser corrigido pela adesão fiducial, que não se fundamenta em argumentos ou motivos para sua escolha.

As obras em que principalmente me apoiei para tratar da angústia e da verdade, no pensamento de Kierkegaard, foram *O conceito de angústia* e *Apostila conclusiva não-filosófica às “Migalhas Filosóficas”*, respectivamente. O pensamento de Kierkegaard não é sistemático – para ele, seria uma das maiores falhas, ou mesmo pecado! – propositamente. O uso dos pseudônimos faz parte de uma visão da vida intelectual e, mais importante, da vida moral e religiosa, que não admite uma objetivação conceitual. Antes, os vários pseudônimos e as distintas obras de Kierkegaard querem mostrar ao leitor diversos tipos de vida, tendo como termômetro a relação com o absoluto e a seriedade diante

do cristianismo. Esse mostrar é vital, discursivo, socrático, e não analítico ou silogístico.

3. APROXIMAÇÃO DE KIERKEGAARD À FENOMENOLOGIA

De tudo que foi exposto, podemos identificar algumas proximidades entre a filosofia de Kierkegaard e a fenomenologia. Evidentemente, é necessário ter cautela e não admitir como similares elementos que foram elaborados em circunstâncias bastante distintas, mesmo que sejam explicados com palavras semelhantes. No entanto, essa cautela não nos deve impedir de observar padrões que se repetem em cenários diferentes, o que pode indicar que algo certo e relevante foi alcançado por vias independentes.

Nas suas *Investigações lógicas*, Husserl propõe a meta fenomenológica de voltar para as “as próprias coisas”, superando o entendimento meramente simbólico de palavras, bem como significados inspirados por intuições remotas e confusas. Ele pretende tornar auto-evidente, em intuições plenas, que os significados obtidos pela abstração cognitiva permaneçam irredutivelmente os mesmos, eliminando o obscurecimento de conceitos e permitindo que eles sejam compartilhados por muitos sujeitos (HUSSERL, 2001, p. 168).

Não se deve classificar Husserl como um realista, tal qual esse termo é aplicado para Aristóteles ou Platão (FABRO, 1965, p. 440). Para o pensador alemão, o interesse maior está na experiência do sujeito, no ato intencional que sucede dentro dele, e não propriamente na realidade exterior como algo autônomo e metafisicamente subsistente. A fenomenologia se baseia na maneira como as coisas são experimentadas, mais do que nas coisas em si mesmas (GALLAGHER; ZAHAVI, 2008, p. 6).

Porém, ao contrário do idealismo, a intencionalidade da fenomenologia admite que os atos de conhecimento e vontade do ser humano têm um objeto, estão voltados a algo que transcende esse mesmo ato. A consciência não cria os objetos que ela conhece; ela os “constitui”, no sentido de que permite que tais objetos apareçam, se manifestem e apresentem para o sujeito como aquilo que são (ZAHAVI, 2019, p. 25). A importância da subjetividade, sem deslizar para o idealismo, é evidente. Conhecemos através da intencionalidade, e esta volta-se para as coisas e faz com que elas possam ser alcançadas pelo sujeito.

Parece-me possível identificar a relação entre a verdade de Kierkegaard, como fundamentalmente subjetiva e em torno da existência do cognoscente, com a intencionalidade proposta pela fenomenologia. Em ambas, o fundamental não é o que está fora da consciência humana, mas o que se passa no interior do sujeito. Ao mesmo tempo, ele não cria a realidade em sua mente, mas recebe o que vem de fora e, de certo modo, o transfigura em conhecimento.

No caso de Kierkegaard, tal conhecimento tem um componente ético e religioso, porque o fundamental é a salvação eterna da alma. Não há a preocupação pelo conhecimento das essências. De fato, Kierkegaard enxergaria nisso um erro, por ser a procura de algo abstrato e universal, enquanto a realidade é existencial. Mas existe a ligação entre realidade exterior e resposta subjetiva, ambas se amalgamando para gerar um conhecimento efetivo e profundo.

Discute-se sobre o realismo ou antirrealismo de Kierkegaard. Sua obra, apesar de acentuar que a relevância da subjetividade e da maneira como o sujeito conhece, admite a existência do mundo real. Ainda que não se interesse pela ciência, Kierkegaard não nega sua possibilidade. Porém, a verdade essencial está no sujeito, é a maneira como ele se

relaciona com a realidade fora dele, especialmente Deus. Portanto, Kierkegaard é um realista, não no sentido clássico, mas que ressalta o protagonismo do sujeito e suas disposições interiores no conhecimento (EVANS, 1998, p. 170-171).

Para Husserl, podemos abarcar as leis da natureza – científicas, lógicas e matemáticas – através da constituição que se dá em nosso interior, em nossa intencionalidade. A mente é independente do mundo, e vice-versa, sendo que o interesse fundamental da fenomenologia é justamente analisar a intersecção entre mente e mundo (ZAHAVI, 2019, p. 28-30). No entanto, a fenomenologia estuda primordialmente a consciência humana e o que nela é constituído. Há a mescla de subjetividade com os objetos exteriores, mas estes apenas são captáveis a partir da e pela intencionalidade. A subjetividade é o instrumento e o local a partir do qual o conhecimento é constituído, mesmo que haja uma realidade em si mesma.

A fenomenologia e Kierkegaard, cada um a seu modo, procuram evitar o idealismo, ao mesmo tempo em que realçam a importância da intencionalidade e da subjetividade no conhecimento. Afastam-se do relativismo, portanto. Não aceitam a definição da verdade como adequação entre a coisa e o intelecto, na fórmula que se tornou característica do pensamento clássico. Nesse sentido, não são realistas como Aristóteles ou Tomás de Aquino, mas o seriam, se considerarmos Kant um realista, por admitir a existência da coisa em si. Para Fabro, Kierkegaard seria inclusive um realista cristão (FABRO, 1965, p. 560).

Husserl não escreveu sobre liberdade, ética e religião na mesma proporção que Kierkegaard. Os interesses principais de ambos os autores eram distintos, ainda que, na vida pessoal de Husserl e no labor de vários de seus discípulos, surjam discussões e apreço pela religião. Para

Kierkegaard, a consciência é algo primordialmente individual, enquanto Husserl a entende como algo irreal-transcendental, de cunho formal e abstrato (STEGMÜLLER, 2012, p. 76). Ou seja, as diferenças entre os pensadores são evidentes. Mas não cabe esquecer o que os aproxima, principalmente se os colocamos em perspectiva com outras grandes escolas e pensadores das épocas em que viveram, como o hegelianismo, o kantismo e o positivismo. Então, notamos melhor a relativa proximidade entre Kierkegaard e a fenomenologia.

CONCLUSÃO

A obra de Kierkegaard é ampla e complexa. Aqui, a análise foi limitada a dois temas, ambos centrais no pensamento do autor: a angústia e a verdade. As reflexões do pensador dinamarquês a respeito desse tema são profundas e desafiadoras. Vê-se que ele entende o sujeito como alguém em luta ou desafiado pelo mundo que o circunda. A angústia surge pelo reconhecimento da própria liberdade, e da responsabilidade pelo que se faz com ela. A verdade é primordialmente uma adesão pessoal, uma relação íntima com a própria interioridade, que leva à existência ética e à fé.

A fenomenologia busca um saber rigoroso, de modo a que a filosofia seja responsável, coerente, séria. Ela busca o conhecimento, constituído na consciência humana, que leva à verdade e possibilita a ciência. Como escreve um historiador da filosofia, o resultado decisivo da filosofia husserliana está nela ter afastado a razão do desânimo em relação à investigação filosófica, eliminando o medo do ceticismo e do relativismo, dando coragem a gerações de filósofos para solucionar problemas objetivos (STEGMÜLLER, 2012, p. 85). Há um fruto moral, no

âmbito da investigação e da responsabilidade. Não chegamos ao conceito de angústia de Kierkegaard, mas vemos uma proposta de uso correto da liberdade. Não diretamente religioso, mas de fundo ético, e que não é contrário à transcendência e ao estudo do fundamento das coisas.

REFERÊNCIAS

- COPLESTON, Frederick. **Historia de la filosofía**: v.7, de Fichte a Nietzsche. Trad. Ana Doménech. 2. ed. Barcelona: Ariel, 1980.
- EVANS, C. Stephen. “Realism and antirealism in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (orgs.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 154-76.
- FABRO, Cornelio. “La filosofía contemporánea”. In: FABRO, Cornelio (org.). **Historia de la filosofía**. Trad. Guillermo Termenón Solís. Madrid: Rialp, 1965. p. 411-716.
- GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. **The phenomenological mind**: an introduction to philosophy of mind and cognitive science. New York: Routledge, 2008.
- GILSON, Etienne. **L’être et l’essence**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on the philosophy of world history**. Tradução: H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HUSSERL, Edmund. **Logical investigations**. Tradução: J. N. Findlay. New York: Routledge, 2001. v. 1.
- KIERKEGAARD, Søren. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**. Tradução: Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.
- KIERKEGAARD, Søren. **Le grandi opere filosofiche e teologiche**. Testo originale a fronte. Tradução: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. **The concept of anxiety**. Tradução: Reidar Thomte. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução: Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARINO, Gordon D. "Anxiety in *The concept of anxiety*". In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (ed). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 308-28.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea: introdução crítica**. 2. ed. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura e outros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

ZAHAVI, Dan. **Phenomenology: the basics**. New York: Routledge, 2019.

8

SOFRIMENTO PSÍQUICO E VULNERABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19

*Anna Caramuru Pessoa Aubert*¹

*Carina Martin de Aguiar*²

*Gustavo Cardoso Silva*³

INTRODUÇÃO

A pandemia de COVID-19 trouxe à luz algumas preocupações que, apesar de não serem novas para estudiosos da ética do cuidado, ganham novos contornos e merecem um olhar cuidadoso. Estamos falando, aqui, do aumento da vulnerabilidade de pessoas em sofrimento psíquico causado pelo cenário pandêmico, algo que precisa ser devidamente compreendido e solucionado.

Com este cenário em vista, nosso objetivo é analisar, valendo-nos da chave da vulnerabilidade, a maneira pela qual pessoas em sofrimento psíquico foram afetadas pela Pandemia de COVID-19, e como isso se traduz em termos de violação de direitos. Para este fim, começaremos por buscar, a partir da obra de Eva Kittay, uma possível delimitação para o conceito de vulnerabilidade, sob a ótica do cuidado e da dependência.

¹ Doutoranda em direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e graduada em direito na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora associada ao Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) da UFRJ e ao grupo de pesquisa e extensão de Biodireito e Direitos Humanos da Universidade Federal de Uberlândia. Diretora acadêmica do Centro de Estudos Animalistas (CEA). Diretora administrativa da Associação Nacional de Advogados Animalistas (ANAA).

² Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora associada Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH). Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/UFRJ.

³ Mestrando e Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador associado ao Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH). Bolsista de Iniciação Científica PIBIC/UFRJ.

A seguir, verificaremos os modos como a vulnerabilidade de pessoas com deficiências intelectuais ou cognitivas foi amplificada no cenário pandêmico, e reuniremos relatos de pessoas em sofrimento psíquico a respeito do modo como elas se viram afetadas pelo coronavírus.

Ao final, verificaremos, no contexto construído ao longo do artigo, quais direitos foram e são violados, com especial enfoque para aqueles relacionados à (i) saúde; (ii) à pobreza, ao desemprego e à fome; e (iii) à educação, à cultura e ao lazer.

1. O CONCEITO DE VULNERABILIDADE EM EVA KITTAI

O conceito de vulnerabilidade se apresenta sob um feixe de perspectivas bastante diversificado. Para pormenorizarmos as consequências das oscilações da Pandemia de COVID-19 com relação às pessoas com alguma deficiência, precisamos pensar, conceitualmente, sobre o cuidado nas sociedades contemporâneas e quais os desafios que, nas circunstâncias da justiça, erguem-se diante de cenários que potencializam as dificuldades já enfrentadas por esses grupos.

Laura Lowenkron (2015), que detalhou as tensões do conceito de vulnerabilidade a partir de situações concretas que se relacionam com o tráfico de pessoas para fins de abuso sexual infantil, oferece-nos uma perspectiva nuançada e madura acerca do conceito. De acordo com ela, a vulnerabilidade

[...] tensiona os principais elementos que caracterizam a noção de autonomia, como a racionalidade, o autodomínio, o livre arbítrio e a responsabilidade. Elemento privilegiado para a produção do Outro do sujeito autônomo do pensamento liberal, a vulnerabilidade é construída de diferentes maneiras, sendo entendida ora como atribuído individual relacionado à incapacidade “natural” do discernimento/racionalidade, ora como

categoria relacional que evoca as noções de assimetria ou desigualdade de poder, articuladas à impossibilidade de oferecer resistência, e ora como constructo moral associado ao ideal de passividade e inocência em oposição às ideias de agência, responsabilidade e culpa (LOWENKRON, 2015, p. 252)

Partindo do norte apresentado pela autora, podemos inferir, afinal, que (i) vulnerabilidade, (ii) cuidado, e (iii) dependência encontram-se agenciados sob um domínio teórico comum, que se constrói colocando estes elementos diante de uma centralidade única dentro da ética do cuidado. Com isto, temos perspectivas que se lançam não apenas em relação às pessoas com deficiência, mas, também, em relação aos outros indivíduos, que não possuem qualquer incapacidade que limite suas escolhas.

As situações de vulnerabilidade, portanto, estão interconectadas à vida humana – ao longo da história, muitos foram os momentos ou estados da vida que se associaram a ela: infância, doença, deficiência e/ou velhice (KITTAY, 2020, p. 29). A vulnerabilidade, erigida sobre tais condições, é, portanto, um fato inatacável dentro da própria condição humana, na qual surge aquilo que Eva Kittay (1998) chama de *dependência*.

A autora propõe-nos, a partir daí, uma “crítica da dependência”, partindo, em seus trabalhos a respeito do tema, de uma premissa básica que circunda todo o solo de sua argumentação: a vulnerabilidade é viga mestra na constituição da humanidade, é dizer, todos nós, enquanto seres humanos, somos dependentes, algo que se revelará em ao menos algum aspecto na trajetória de nossa existência.

Tal estado de vulnerabilidade, portanto, é marcado por implicações que surgem da nossa própria natureza biológica, na qual “a vulnerabilidade dos dependentes cria um conjunto de condições pelas quais

algumas pessoas inevitavelmente devem atender às necessidades de outras⁴” (KITTAY, 2020, p. 35, tradução nossa).

Para a autora, no mais, a experiência do cuidado não é meramente suporte ou simples atenção direcionada. Kittay chama este cuidado relativo àqueles em situação de *dependência* de *dependency work*. Com isto, enfatiza que o cuidado também é um trabalho, apesar das distorções nominais que tendem a equipará-lo a uma tarefa qualquer. Kittay toma uma decisão linguística e afirma que “quer o trabalho seja atualmente remunerado ou não, podemos identificar certas características distintivas comuns às variedades pagas e não pagas do *dependency work* e que têm importantes implicações morais, sociais e políticas” (KITTAY, 2020, p. 35, tradução nossa, *itálico nosso*).

Inseridos na lógica do cuidado daqueles que estão em uma situação de vulnerabilidade, a autora propõe uma conceitualização que, a nosso ver, é primordial para se intercambiar propostas e reflexões nas “relações de dependência”. De acordo com ela, devemos distinguir entre duas figuras centrais dentro do cuidado, nos moldes do *Webster’s New International Dictionary* (WEBSTER’S..., 1967⁵ apud KITTAY, 2020, p. 35): (i) *dependency worker* (aquele que trabalha com a dependência) e (ii) *charge* (encargo):

⁴ Para Eva Kittay, há uma importância em nos compreendermos interligados enquanto seres humanos passíveis, em algum momento, de alguma vulnerabilidade. Somente a partir daí é que podemos vir a nos conceber como indivíduos dentro desta malha: “Minha esperança é que, uma vez que entendamos as implicações dos casos mais claros de dependência, apreciemos toda a interconexão humana e vejamos como todos os conceitos morais e políticos precisam refletir essas conexões. Para começar, devemos ver que, independentemente de como a dependência possa variar de acordo com os entendimentos sociais predominantes e as restrições tecnológicas, a vulnerabilidade dos dependentes cria um conjunto de condições pelas quais algumas pessoas inevitavelmente devem atender às necessidades de outras.” (KITTAY, 2020, p. 35, tradução nossa)

⁵ Os únicos dados do texto informados por Kittay, que não o elencou junto às demais referências, são os seguintes: “Webster’s New International Dictionary, Third Edition, 1967” (KITTAY, 2020, p. 35).

Aquela que trabalha com dependência direciona suas energias e atenção para um beneficiário específico, o *encargo* [...]. Encargo, no sentido em que uso o termo aqui, é uma pessoa ‘encarregada ou confiada ao cuidado, custódia, gestão ou apoio de outra’ (WEBSTER’S..., 1967 apud KITTAY, 2020, p. 35). (KITTAY, 2020, p. 35, tradução nossa, *itálico da autora*)

Guiando-se por estas definições elencadas dentro do campo do cuidado, podemos compreender estes conceitos com auxílio da imagem de um triângulo, em que a vulnerabilidade, dependência e cuidado colocam-se cada um em uma ponta. Os três, neste processo, dialogam de modo a configurarem uma chave-conceitual para compreendermos os fenômenos dentro da ética do cuidado, de modo que, na falta de um destes elementos, é quase impossível adentrar uma narrativa em que se possa desenvolver uma experiência plenamente significativa e positiva do cuidado.

Partir em direção a um pensamento sobre a deficiência sem pensar na ideia de cuidado é, afinal, não incluir os sujeitos com alguma deficiência enquanto partes ativas e necessárias do processo inter-relacional existente nesta experiência. Se colocarmos a situação de vulnerabilidade de maneira inviabilizada – isto é, não a decifrando como tal –, arriscamo-nos a maximizar os abusos que podem vir a ser cometidos dentro das próprias relações que envolvem o cuidado, que é justamente o trabalho de cuidar de outras pessoas em seu estado de vulnerabilidade (KITTAY, 2020).

Na constelação destas definições, conclui-se, portanto, que “uma justiça que não incorpora a necessidade de responder com cuidado à vulnerabilidade é incompleta, e uma ordem social que ignora o cuidado deixará de ser justa” (KITTAY, 2020, p. 112, tradução nossa). Assim, ao

analisar os pressupostos da teoria de Kittay e a multiplicidade do cuidado, Fietz e Mello asseveram que

Uma ética baseada nos ideais de independência é corponormativa porque segrega corpos que não se enquadram nos padrões de referência pré-estabelecidos pelo sistema capitalista ocidental. Reconhecer a dependência como constituinte da condição humana e desestigmatizar a necessidade de cuidado deve ser crucial para garantir o bem-estar e a dignidade das pessoas com deficiência e seus(suas) cuidadores(as). (2018, p. 135)

Resta claro, portanto, que o foco na construção de um conceito de vulnerabilidade, conforme proposto por Kittay, perpassa nuances do próprio corpo no contexto da vida, que exclui, assim, a independência como uma espécie de caso paradigmático. Conforme apresentamos, a definição de vulnerabilidade está intimamente ligada a relações e redes de conexões, que se fecundam a partir da sua visibilidade e valorização na sociedade (KITTAI, 2020).

Estas definições, cumpre ressaltar, não passaram invisíveis à onda do movimento decolonial. Patricia Hill Collins (2000) aponta para alguns aspectos além dos abordados por Kittay, concentrando-se, sobretudo, na localidade e na interseccionalidade. Para Collins (2000), por exemplo, a experiência de mulheres negras dentro do processo do cuidado é bastante diferente daquela vivenciada por mulheres brancas. Apesar de esta discussão fugir à discussão do presente artigo, cumpre mencionar que ela tem ganhado contornos significativos com a crescente movimentação acadêmica em torno do tema.

De todo modo, a pandemia de COVID-19 trouxe a lume algumas assertivas que, para estudiosos da ética do cuidado, já eram visualizadas há tempos: somos interconectados, e o dano que um indivíduo sofre

pode ser compartilhado por todos. Neste sentido, pensar as relações de cuidado a partir dos pilares (i) da família, (ii) da comunidade e (iii) do Estado, pode nos render performances práticas que venham a inserir o senso de pertencimento à determinada comunidade.

Com o avançar da COVID-19, tornou-se claro que pensar o cuidado é fundamental não apenas com relação a grupos de idade mais elevada, como, também, com relação a outros indivíduos cuja vulnerabilidade encontra-se ampliada pelo cenário pandêmico. É o caso de pessoas com deficiência e, no caso específico do presente artigo, pessoas em sofrimento psíquico. A invisibilização deste grupo, marcadamente histórica, tornou-se ainda mais realçada neste período, em que mesmo a Organização Mundial da Saúde (OMS) o reconheceu como grupo de risco para a COVID-19, direcionando, de acordo com isto, recomendações de ações específicas de prevenção, controle, assistência e proteção social para governos, profissionais de saúde, comunidades e familiares.

2. O AUMENTO DA VULNERABILIDADE DE PESSOAS EM SOFRIMENTO PSÍQUICO NO CONTEXTO PANDÊMICO

Peter Prater tem síndrome de Down e é diabético. Ao apresentar sintomas de febre, foi levado ao hospital. Aos 55 anos, Prater foi diagnosticado com COVID-19, sem que a família soubesse, à época, da correlação entre a síndrome de Down e o risco de quadros graves de coronavírus. Essa falta de informação com relação ao quadro de saúde de Prater pode ter interferido no modo como ele foi cuidado, prejudicando sua recuperação e colocando sua vida em risco (HÜLS et al., 2021).

Felizmente, Prater sobreviveu após sete semanas no hospital, mas já existem estudos revelando que pessoas com deficiências intelectuais ou cognitivas têm uma chance maior de morrer de COVID-19 do que

outras que não possuam essas deficiências (HÜLS et al., 2021; LANDES et al., 2020; TURK et al. 2020), fato esse que ainda é pouco (i) pesquisado e (ii) divulgado (COURTENAY; PEREIRA, 2020), diferentemente de outros perfis considerados de risco e priorizados nas políticas de saúde implementadas para fins de combate ao coronavírus.

É importante mencionarmos, no mais, que existe, por parte de pessoas com deficiências intelectuais, um maior risco de contaminação com o vírus, especialmente quando se trate de pessoas em situação de internação. Em locais como o Quebec, por exemplo, em que a prática da internação de pessoas idosas e com deficiência é comum, estes indivíduos vêm morrendo em graus significativos, estimando-se que entre 70% e 82% das mortes no Canadá tenham ocorrido pela contaminação em locais de internação prolongada (IDA, 2020a).

O cuidado destes indivíduos é, também, bastante desafiador, especialmente em razão das características únicas de cada indivíduo na adaptação a novas circunstâncias (COURTENAY; PEREIRA, 2020). Nesse sentido, Nicole Baumer (2020) explica que pessoas no espectro autista ou com determinadas deficiências intelectuais encontram dificuldades com o ajuste e adaptação às mudanças exigidas pela pandemia, seja para construir novas rotinas no dia a dia, seja pelo isolamento social, seja pelo desenvolvimento de sintomas de depressão, ansiedade, agressividade, automutilação etc.

E as diferentes deficiências podem vir acompanhadas de outros quadros de saúde, inclusive porque é comum sua coexistência com a idade avançada (ALEXANDER, 2021) e com a obesidade (BISWAS et al., 2010).

Importante mencionar, por fim, que os familiares desses indivíduos também encontram dificuldades, já que pais de crianças e

adolescentes com deficiências tiveram que assumir o papel de cuidadores, educadores especiais, fonoaudiólogos etc. Essas crianças e adolescentes, por outro lado, tiveram que enfrentar ainda mais desafios do que as demais para o ajuste ao uso de ferramentas e tecnologias de ensino à distância (BAUMER, 2020). De mais a mais, existe um temor – que não é infundado – por parte de familiares e cuidadores de que pessoas com deficiência sejam deixadas de lado no decorrer da pandemia (SILVERMAN, 2020), e que as políticas públicas de combate ao coronavírus não as priorizem incluam (BERGER et al., 2020).

2.1. RELATOS DE VULNERABILIDADE

Nas narrativas a seguir, podemos perceber vulnerabilidades diversas enfrentadas por pessoas em sofrimento psíquico.

Charlotte, por exemplo, é uma mulher no espectro autista com sessenta anos, que vive na Tasmânia. Com a imunidade comprometida, Charlotte, que vive sozinha, não deixou sua casa durante o *lockdown* e afirma gostar do isolamento, já que prefere não ter interações sociais, sendo que nas poucas ocasiões em que precisa interagir com alguém, ainda que virtualmente, considera essa interação desafiadora (IDA, 2020b).

Charlotte acredita que a habilidade de se relacionar socialmente que passou anos desenvolvendo vem se perdendo pouco a pouco, e que ela sequer se sente à vontade para visitar seu médico, especialmente em pessoa; inclusive, em certos dias, sua ansiedade não permite que ela deixe sua casa para ir ao hospital ou comparecer a consultas, o que é bastante grave, já que ela está tratando um câncer (IDA, 2020b): “Todos são muito gentis, menos uma enfermeira que faz comentários

frequentes sobre o autismo ser algo da minha cabeça, especialmente se eu não compareço a uma consulta. Eu me sinto bastante burra e culpada quando ela faz isso” (IDA, 2020b, não numerado, tradução nossa).

Charlotte, na pandemia, deixou de lado o hábito de nadar, algo que ela fazia três vezes por semana, e isso trouxe um impacto físico, mas também psicológico para ela, aumentando seus sintomas de depressão e de ansiedade, além de ter contribuído no ganho de peso. Para além da questão da rotina, Charlotte trabalha como consultora, e seu trabalho não é estável, já que ela depende de contratos autônomos. Recebe, contudo, uma pequena ajuda do governo. Explica, por fim, que a situação de pessoas no espectro autista que vivem em áreas remotas é muito pior do que a dela, especialmente com relação àquelas que não se comunicam verbalmente (IDA, 2020b): “Comunidades aborígenes são as que estão em piores condições, em razão da pobreza, do isolamento, da dificuldade no acesso à saúde e da discriminação” (IDA, 2020b, não numerado, tradução nossa).

John Danielle Acuavera, um estudante de artes compositor de músicas de dezenove anos no espectro autista, morreu nas Filipinas após, experimentando sintomas típicos de COVID-19 – febre alta, fraqueza, olhos inchados e dificuldade de respirar –, ter tido o atendimento recusado em três hospitais diferentes (RITA, 2020). Ao filho morto, Venessa, sua mãe, disse: “Eu sei que você está em um lugar bom, agora, anak. Continue com sua arte no céu. Mamãe te ama e sente muito sua falta” (RITA, 2020, não paginado, tradução nossa).

John não morreu de COVID-19, mas de uma condição respiratória que precisava ser tratada e não foi, porque os hospitais só o aceitariam na ala de coronavírus, mesmo antes dos resultados de COVID-19 – que, no final, deram negativo – saírem (RITA, 2020).

Aqui, temos um caso em que a vulnerabilidade do quadro de saúde de John foi ampliada pelo cenário pandêmico. Não fosse a pandemia, ele teria sido atendido normalmente, e seu quadro respiratório não teria evoluído ao ponto de ele parar, dias depois, de respirar.

Sobre a situação na Nigéria, Israel Balogum revela como as vulnerabilidades de pessoas com deficiência são ampliadas pela pobreza, pelo desemprego, e pela fome. Balogum conta:

Muitos de nós, pessoas com deficiência, temos baixa autoestima. A discriminação e a estigmatização que nos acometem também têm um efeito subjacente sobre nós como povo, especialmente para as mulheres com deficiência. Somos propensos à ansiedade, somos propensos à depressão. Alguns deles me disseram que gostariam de estar mortos. Não há suporte. Muitos deles sofrem de depressão como resultado do estigma e das preocupações econômicas associadas à COVID-19. Alguns deles são autônomos. Alguns dependem do sistema de apoio familiar que já não existe. Alguns deles têm deficiência psicossocial, como esquizofrenia, e a COVID-19 a está ativando. Tive de aconselhar e recomendar alguns deles para irem ao médico recentemente. A outra parte que me preocupa ainda mais é o estupro e a violência sexual e de gênero contra mulheres e meninas com deficiência, que sempre foram vítimas de abuso sexual com o passar do tempo. Relatórios escritos em todo o mundo mostram que a violência sexual e de gênero aumentou significativamente durante a pandemia. Até o Secretário-Geral da ONU, António Guterres, teve de se manifestar e abordar esta questão. No entanto, em nossa própria situação aqui, ninguém está realmente vindo para resolver esse problema. Recentemente, incidentes de estupro têm acontecido de maneira sem precedentes em nosso país, como nunca antes. Ninguém vai denunciar estupro quando se trata de meninas e mulheres com deficiência, porque sempre que elas tentam denunciar casos de estupro, as pessoas as ignoram (IDA, 2020c, não numerado, tradução nossa).

O quadro nigeriano revela que à deficiência somam-se outros fatores de ampliação da vulnerabilidade, como aqueles relacionados à violência sexual e de gênero. Revela, ainda, como a pobreza e falta de assistência do Estado agravam o quadro ainda mais, precarizando a qualidade de vida de pessoas em sofrimento psíquico em graus inaceitáveis.

Sara, por sua vez, é uma garota de 22 anos com uma deficiência intelectual – ela tem dificuldades de comunicação, de processar informações e de se adaptar a novas situações –, mas isso não impede que ela trabalhe em um café, no qual apenas pessoas com deficiências intelectuais são empregadas. Quando a pandemia teve início, ela morava com os pais num subúrbio na Filadélfia, e participava de um programa de ampliação da independência de jovens com deficiência. Segundo Wendy Ross (2021), contudo, a COVID-19 criou obstáculos significativos para Sara: alguns de seus terapeutas tiveram que deixar de frequentar sua casa, ao passo que os demais, que seguiram com seu atendimento, tinham que usar máscaras que faziam com que ela se sentisse uma desconexão com eles.

Sara acabou por contrair o coronavírus e teve que ser hospitalizada com uma febre alta. Nesse momento, ela teve dificuldades para descrever seus sintomas e demonstrar quão mal ela se sentia, relatando se sentir oprimida por médicos que falavam rápido demais e não se davam ao trabalho de ouvir suas respostas, que vinham num ritmo mais lento do que eles estavam dispostos a aceitar. Assim, tomada pela ansiedade, ela era transferida de um quarto ao outro, sem entender o motivo, e em razão do risco de contaminação pelo coronavírus, não tinha seus pais junto a ela, dos quais ela sentia falta. De modo sensível, Wendy propõe que reimaginemos a história de Sara:

Talvez ela nunca fique doente porque ela é priorizada para a vacinação. Se ela for hospitalizada, em vez de apenas usar palavras, ela recebe fotos para ajudá-la a mostrar onde sente dor. Além disso, um de seus pais pode acompanhá-la ao hospital, facilitando a comunicação com a equipe médica (ROSS, 2021).

Finalmente, Bishwa, que tem uma deficiência psicossocial, foi tirado das ruas há cinco anos por uma agência focada no auxílio de pessoas com deficiências psicossociais. Antes disso, ele havia sido vendido, aos quatro anos de idade, para uma rede de tráfico humano no Nepal, tendo conseguido escapar apenas aos dez anos. E, apesar de todos os sofrimentos que experimentou desde o início de sua vida, afirma ter sempre conseguido se manter forte. Com o coronavírus, contudo, Bishwa passou a vivenciar novos tipos de vulnerabilidades ligados, principalmente, à discriminação, e que ameaçam a lenta e desafiadora recuperação que ele teve que enfrentar depois de anos de sofrimento:

A cada dia que passa, trabalho duro e sigo um plano para que os comentários e insultos das pessoas não me afetem. Eu mantenho, com regularidade, terapias psicossociais. Mas meu progresso agora está sendo prejudicado. A fobia e o estigma que experimento com a COVID-19 são mais perigosos do que o próprio vírus. Talvez seja difícil para algumas pessoas entenderem, mas aqueles de nós que têm deficiências psicossociais lutam como se o vírus fosse culpa nossa. [...] Como estou sofrendo? Por dentro, estou muito triste, magoado, com medo, nervoso, ansioso e frustrado comigo mesmo e com o coronavírus. Todo dia é assim. Não consigo me concentrar em nada porque temo não ser capaz de lidar com isso. Do lado de fora, a comunidade em que vivo me causa cada vez mais medo. [...] Devido à ameaça do coronavírus, nossa sociedade temerosa voltou aos seus tradicionais equívocos, incluindo os tabus relativos à deficiência psicossocial. Por que isso está acontecendo? É porque nossas comunidades e a sociedade em geral estão tão petrificadas com a COVID-19, que se recusam a aceitar qualquer teoria ou solução que

desafie suas crenças tradicionais e normas culturais. No Nepal, as pessoas acreditam que pessoas com problemas de saúde mental estão envolvidas em uma forma de bruxaria. Como resultado, a saúde mental deteriorada é percebida como consequência dos pecados cometidos por elas nesta vida ou em vidas anteriores por meio da reencarnação (IDA, 2021).

Nos relatos acima, temos uma pequena amostra sobre o modo como pessoas em sofrimento psíquico tornam-se mais vulneráveis no contexto pandêmico, (i) em razão de condições de saúde associadas à deficiência, e cujo tratamento fica prejudicado em decorrência da pandemia (Charlotte com seu câncer, e John com seu quadro respiratório); (ii) em razão da pobreza, desemprego e fome (Charlotte com relação à sua instabilidade financeira, os aborígenes por ela mencionados, e a situação de pobreza generalizada em países como a Nigéria); (iii) em razão da falta de estrutura pública para apurar, investigar e proteger pessoas com deficiências do abuso de outras pessoas (como acontece com as meninas e mulheres violadas sexualmente na Nigéria); (iv) em razão do aumento do quadro de ansiedade e dificuldade de socialização (Charlotte, os relatos trazidos por Balogum, Sara, com seus terapeutas de máscara e durante sua internação, e Bishwa); (v) em razão do modo como essas pessoas são atendidas pelas instituições de saúde, que não estão preparadas para se comunicar com elas de maneira empática, sensível e afetiva (Sara); e (vi) em decorrência da discriminação que enfrentam (Charlotte, com a enfermeira, e Bishwa, com a sociedade nepalesa, na qual, num momento em que se buscam culpados pela pandemia de coronavírus, estigmas ganham força).

3. DIREITOS VIOLADOS

As seções anteriores abordaram o conceito de vulnerabilidade e o modo pelo qual pessoas em sofrimento psíquico experienciam um momento de crise, como é o caso do período pandêmico. Com esse cenário em vista, pretende-se, agora, demonstrar que o grupo em destaque não se encontra desamparado pelo Direito, de modo que existem leis que consideram e protegem suas vulnerabilidades. Destaca-se, porém, que a mera positivação de normas não é suficiente para impedir a violação de direitos fundamentais das pessoas com deficiência, sendo essencial o seu conhecimento e cumprimento por toda a sociedade para se evitar situações de violação como as descritas nos relatos acima. As referidas situações servirão de exemplo para a construção dos direitos aqui tratados.

No Brasil, os direitos de pessoas com deficiência encontram-se assegurados por normativas diversas, seja em âmbito constitucional – inclusive por meio da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo (CDPD), instrumento internacional de direitos humanos internalizado no país pelo Decreto n. 6.949 de 2009 com peso de emenda constitucional –, seja em âmbito infraconstitucional, com especial destaque para a lei n. 13.146 de 2015, chamada Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (LBI), que estabelece, em seu artigo 8º, que:

É dever do Estado, da sociedade e da família assegurar à pessoa com deficiência, com prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à sexualidade, à paternidade e à maternidade, à alimentação, à habitação, à educação, à profissionalização, ao trabalho, à previdência social, à habilitação e à reabilitação, ao transporte, à acessibilidade, à cultura, ao desporto,

ao turismo, ao lazer, à informação, à comunicação, aos avanços científicos e tecnológicos, à dignidade, ao respeito, à liberdade, à convivência familiar e comunitária, entre outros decorrentes da Constituição Federal, da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo e das leis e de outras normas que garantam seu bem-estar pessoal, social e econômico.

No entanto, mesmo com tais instrumentos legais, em um contexto em que diferentes crises se sobrepõem – e.g., instabilidade econômica, desigualdade social e crise sanitária –, observa-se uma especial invisibilização das necessidades de grupos minoritários como os tratados pelo presente artigo, alegando-se, injustamente, que existem outras prioridades a serem atendidas e que não envolvem o seu cuidado. Outrossim, o pouco que se conhece sobre os direitos das pessoas em sofrimento psíquico acaba sendo mais frequentemente ignorado e seus direitos não sendo efetivados.

Nesse contexto, há de se evidenciar, primeiramente, o direito à igualdade de oportunidades e não discriminação assegurados pela Constituição Federal de 1988 (CF/88) em seu artigo 5º, pelo artigo 4º da LBI, e inclusos como princípios da CDPD. Restringir ou excluir o exercício de direitos das pessoas com deficiência, mesmo que por omissão ou falta de adaptações razoáveis para atendê-los, caracteriza-se como discriminação, não sendo razoável justificar a falta de atenção às suas necessidades sob a frequente alegação de escassez de recursos: todos devem receber tratamento equitativo em relação aos direitos positivos e isso pode significar promoção de ações específicas para necessidades diferenciadas.

Tratar de modo diferenciado pessoas com deficiência, oferecendo-lhes meios de acessibilidade ou procedendo a outras adaptações no meio

social que se façam necessárias não é privilégio injustificado, mas um modo de assegurar a igualdade de acesso a direitos básicos. Acreditamos, pois, que um tratamento que ativamente se volte para a igualdade e não discriminação é crucial para a manutenção de direitos fundamentais diversos de pessoas em sofrimento psíquico, essenciais para que se possa afirmar que sua dignidade está sendo assegurada.

Com esse cenário em vista, pretende-se analisar brevemente três áreas em que os direitos do grupo estudado estão sendo especialmente violados no contexto pandêmico: (i) o acesso significativo à saúde e a um tratamento adequado; (ii) os direitos relacionados às condições de pobreza, desemprego e fome; e (iii) a inclusão na área da educação, cultura e lazer.

3.1. SAÚDE

O artigo 196 da CF/88 consagra a saúde como direito fundamental de todos, incluindo o acesso universal e igualitário aos serviços de saúde. Além disso, o artigo 25 da CDPD também assegura o direito à saúde sem discriminação baseada na deficiência. Porém, é preciso averiguar o que constitui um acesso significativo à saúde para as pessoas em sofrimento psíquico, especialmente em um contexto de enfrentamento de crise sanitária.

Primeiramente, destaca-se que a LBI, no parágrafo único do artigo 10, afirma que “Em situações de risco, emergência ou estado de calamidade pública, a pessoa com deficiência será considerada vulnerável, devendo o poder público adotar medidas para sua proteção e segurança”. Considerando esse entendimento, o Conselho Nacional de Saúde também recomenda medidas voltadas para a atenção às

vulnerabilidades desse grupo, o qual foi classificado como de risco para infecção pelo COVID-19.

Portanto, além de haver o direito de acesso à saúde, as pessoas com deficiência devem ter suas vulnerabilidades especialmente consideradas em um contexto emergencial.

Ao contrário, contudo, o que majoritariamente se observa são casos de discriminação como o enfrentado por Charlotte, e um atendimento pouco cuidadoso ou empático, como o dirigido a Sara. Um atendimento adequado e respeitoso não é algo dispensável, mesmo que a situação enfrentada no momento seja de crise. Na verdade, trata-se de uma exigência do artigo 25 da CDPD que os profissionais de saúde tratem as pessoas com deficiência com a “mesma qualidade de serviços dispensada às demais pessoas”.

Além disso, dentro do contexto de um atendimento adequado, existem outros direitos envolvidos como a autonomia e o exercício da capacidade civil da pessoa com deficiência. O princípio da autonomia da vontade pode ser percebido no artigo 15 do Código Civil brasileiro que afirma que “Ninguém pode ser constrangido a submeter-se, com risco de vida, a tratamento médico ou a intervenção cirúrgica.”, além do já citado artigo 8º da LBI garantir o direito ao respeito e liberdade da pessoa com deficiência. Cita-se ainda o artigo 84 da mesma lei que afirma “o direito ao exercício de sua capacidade legal em igualdade de condições com as demais pessoas”.

Desse modo, é importante observar os direitos de tomada de decisões sobre o próprio corpo e o consentimento prévio, livre e esclarecido nas decisões relacionadas ao próprio tratamento, sempre que possível. Tais observações são relevantes pois os direitos das pessoas vulnerabilizadas podem ser violados ao se ignorar suas vontades, com o risco do

paternalismo, o que se nota no exemplo de Sara, em que ela poderia melhor compreender os procedimentos aos quais era submetida e ter maior poder de escolha, porém esse direito lhe foi negado por haver uma redução de sua pessoa a uma condição, ignorando-se suas reais potencialidades.

Por fim, um último aspecto que se destaca em relação à violação do direito à saúde está ligado aos tratamentos de condições preexistentes ou independentes da contaminação de coronavírus, cuja atenção é prejudicada com a pandemia, como o câncer e a redução da capacidade de socialização no caso de Charlotte, e o quadro respiratório de John.

3.2. POBREZA, DESEMPREGO E FOME

A dignidade da pessoa humana é princípio fundamental expresso na CF/88 em seu artigo 1º, inciso III, e serve como guia de interpretação de todo o ordenamento jurídico nacional. Tal direito também é assegurado pelo artigo 8º da LBI, que se refere ao respeito à dignidade da pessoa com deficiência ao lado de outras garantias como a alimentação, a habitação, a profissionalização e o trabalho. Nesse âmbito, a CDPD, em seu artigo 28, também faz referência à manutenção do padrão de vida e proteção social adequados às pessoas e famílias das pessoas com deficiência.

A dignidade da pessoa humana pode ser efetivada de diferentes formas, que incluem a manutenção de aspectos materiais da vida, como a ativa proteção contra condições degradantes de pobreza e fome, e disponibilização de iguais oportunidades de acesso ao trabalho.

Os casos expostos na seção anterior, como o da instabilidade financeira enfrentada por Charlotte (ainda que ela viva em um país

desenvolvido), e aqueles referentes à pobreza estrutural narrada por Balogum e por Bishwa, que acabam por envolver outras violações, como aquelas relativas à discriminação – amplificada pela insatisfação de uma população desempregada e empobrecida – e à violência sexual. Casos como esses servem apenas para ilustrar que a vulnerabilidade financeira pode afetar pessoas com deficiência independentemente do grau de desenvolvimento do país em que elas vivam, inclusive em razão dos desafios enfrentados por pessoas em sofrimento psíquico para a superação de dificuldades de adaptação ao trabalho online na modalidade remota.

Por último, não se pode deixar de mencionar o fato de que os cuidadores, quando necessários, também foram afetados. Especialmente quando quem cuida é a família, seus membros, além de possuírem os próprios serviços, assumem uma carga horária extra que comumente não é reconhecida como tal na sociedade. Com o isolamento social, o trabalho que muitas vezes já era dobrado torna-se ainda mais intenso. É preciso pensar na condição dessas famílias, estabelecendo-se ações emergenciais, auxílios financeiros e estratégias direcionadas às suas necessidades.

3.3. EDUCAÇÃO, CULTURA E LAZER

A última área de direitos violados que se pretende abordar diz respeito à educação, cultura e lazer inclusivos, garantias que estão associadas a uma melhor qualidade de vida e pleno desenvolvimento individual. A CF/88 estabelece no artigo 6º a educação e o lazer como direitos sociais, além de tratar em seu capítulo III especificamente sobre o direito à educação, cultura e desporto. O artigo 8º da LBI

determina os direitos de acesso à educação, à acessibilidade, à cultura, ao desporto, ao turismo e ao lazer da pessoa com deficiência. Por fim, o artigo 30 da CDPD reserva seu artigo 30 para tratar da participação na vida cultural e em recreação, lazer e esporte da pessoa com deficiência.

Todas essas garantias foram afetadas no período pandêmico, sendo a pessoa em sofrimento psíquico particularmente impactada. As escolas e espaços culturais e de lazer tendo que lidar com adaptações repentinas, exigidas pelas medidas de segurança sanitária, geralmente não se adequam para atender casos diferentes daqueles considerados “normais”. Isso levou ao impedimento ou dificuldade de acesso à educação e ao lazer por pessoas com deficiência, o que pode ser determinante para o agravamento da condição psíquica e prejuízo do desenvolvimento pessoal do indivíduo.

A especificidade das pessoas que enfrentam algum sofrimento psíquico de acessar seus direitos nessa área está relacionada à dificuldade de acessar meios digitais. Como apontado na seção anterior, esse grupo geralmente passa por maior sofrimento ou necessita de maior esforço em situações de mudança de rotina. Além disso, em um quadro de crise mundial, há o aumento de ansiedade e obstáculos na socialização que acabam resultando na violação de seus direitos pela falta de meios inclusivos que permitam um acesso adequado à educação, cultura e lazer.

CONCLUSÃO

No presente artigo, partimos da amplificação da vulnerabilidade de pessoas em sofrimento psíquico pela pandemia de COVID-19, procurando abordá-la a partir da ética do cuidado e em termos de direitos violados, considerando o ordenamento jurídico brasileiro, refletindo

sobre as relações de cuidado a partir dos pilares da família, da comunidade e do Estado.

Foi possível verificar que (i) vulnerabilidade, (ii) cuidado e (iii) dependência solidificam-se sob um domínio teórico comum e, no mais, que todos nós, quer tenhamos ou não alguma deficiência, somos dependentes, aspecto que poderá ser aumentado ou diminuído ao longo de nossa existência.

A partir dos relatos que reunimos no texto, tivemos uma pequena amostra sobre o modo como pessoas em sofrimento psíquico tornaram-se mais vulneráveis no contexto pandêmico, seja em razão (i) de condições de saúde associadas à deficiência; (ii) da pobreza, desemprego e fome; (iii) da falta de estrutura pública para apurar, investigar e proteger pessoas com deficiências do abuso de outras pessoas; (iv) do aumento do quadro de ansiedade e dificuldade de socialização presentes em certas deficiências; (v) do modo como essas pessoas são atendidas pelas instituições de saúde, que não estão preparadas para se comunicar com elas de maneira empática, sensível e afetiva; e (vi) da discriminação que enfrentam.

Por fim, demonstramos que se por um lado é verdade que pessoas com deficiência não se encontram desamparadas pelo Direito, haja vista existirem leis que consideram e protegem suas vulnerabilidades, por outro, a mera positivação de normas não é suficiente para impedir a violação de tais direitos, sendo necessário o emprego de um esforço ativo de se oferecer os meios de acessibilidade e adaptações no meio social que respondam às vulnerabilidades como aquelas aqui elencadas.

REFERÊNCIAS

- BAUMER, Nicole. The pandemic isn't over — particularly for people with disabilities. Harvard Health Publishing, **Harvard Medical School**, [s.l.], 25 may 2021. Disponível em: <https://www.health.harvard.edu/blog/the-pandemic-isnt-over-particularly-for-people-with-disabilities-202105252464>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- BERGER, Zackary D. et al. Covid-19: control measures must be equitable and inclusive. **BMJ**, [s.l.], 2020; 368, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1136/bmj.m1141>. Acesso em: 13 maio 2022.
- BISWAS, Asit B. et al. Obesity in people with learning disabilities: possible causes and reduction interventions. **Nursing Times**, [s.l.], v. 106, p. 16-18, 2010.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL, **Lei nº 13.146**, de 6 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Diário Oficial da União: Brasília, DF, 2015.
- BRASIL, **Decreto nº 6.949**, de 25 de agosto de 2009. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 2009.
- COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.
- COURTENAY, K; PERERA, B. COVID-19 and people with intellectual disability: impacts of a pandemic. **R J Psychol Med.**, [s.l.], v. 14, p. 1-6, may 2020. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7287305/>. Acesso: 25 nov. 2021.
- ALEXANDER, David. **Disabled persons in viral pandemics: the example of Covid-19**. [s.l.]: Council of Europe, 2021. E-book. Disponível em: <https://rm.coe.int/publication-disabled-persons-in-viral-pandemics-the-example-of-covid-1/1680a44c46>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- FIETZ, Helena Moura; MELLO, Anahi Guedes. A Multiplicidade do Cuidado na Experiência da Deficiência. **Revista Antropofágica**, [s.l.], Ano 22, 29(2), p. 114-141, 2018.

HÜLS, Anke *et al.* Medical vulnerability of individuals with Down syndrome to severe COVID-19-data from the Trisomy 21 Research Society and the UK ISARIC4C survey. **EclinicalMedicine**, [s.l.], v. 33, mar. 2021. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/33644721/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

INTERNATIONAL DISABILITY ALLIANCE (IDA). Quebec: the seventh deadliest place in the world for coronavirus due to institutionalization. **IDA**, [s.l.], jun. 2020a. Disponível em: <https://www.internationaldisabilityalliance.org/quebec-covid19>. Acesso em: 25 nov. 2021.

INTERNATIONAL DISABILITY ALLIANCE (IDA). COVID 19 in Tasmania (Australia): The story of an autistic woman. **IDA**, [s.l.], jun. 2020b. Disponível em: <https://www.internationaldisabilityalliance.org/covid19-australia>. Acesso em: 25 nov. 2021.

INTERNATIONAL DISABILITY ALLIANCE (IDA). 25 Million Lives at Stake: Nigerians with Disabilities During the Pandemic. **IDA**, [s.l.], dec. 2020c. Disponível em: <https://www.internationaldisabilityalliance.org/blog/25-million-lives-stake-nigerians-disabilities-during-pandemic>. Acesso em: 25 nov. 2021.

INTERNATIONAL DISABILITY ALLIANCE (IDA). More dangerous than the virus! Phobia and stigma experienced by persons with psychosocial disabilities in Nepal. **IDA**, [s.l.], may 2021. Disponível em: <https://www.internationaldisabilityalliance.org/nepal-stigma-covid19>. Acesso em: 25 nov. 2021.

KITTAY, Eva F. **Love's Labor**: Essays on Women, Equality and Dependency. New York: Routledge, 2020.

LANDES, Scott D. *et al.* COVID-19 outcomes among people with intellectual and developmental disability living in residential group homes in New York State. **Disability and Health Journal**, [s.l.], v. 13, n. 3, july 2020. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32600948/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

LOWENKRON, Laura. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual*. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 45, p. 225-258, dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201500450225>. Acesso em 09 jan. 2022.

RITA, Joviland. Mother mourns death of PUI son with autism after rejection from 3 hospitals. **GMA News Online**, [s.l.], apr. 2020.. Disponível em:

<https://www.gmanetwork.com/news/news/nation/736312/suspected-covid-19-case-with-autism-turned-away-at-hospitals-dies/story/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

ROSS, Wendy. The terrible toll of COVID-19 on people with intellectual disabilities. **AAMC**, [s.l.], apr. 2021. Disponível em: <https://www.aamc.org/news-insights/terrible-toll-covid-19-people-intellectual-disabilities>. Acesso em: 25 nov. 2021.

SILVERMAN, Amy. People with intellectual disabilities may be denied lifesaving care under these plans as coronavirus spreads. **ProPublica**, [s.l.], mar. 2020. Disponível em: <https://www.propublica.org/article/people-with-intellectual-disabilities-may-be-denied-lifesaving-care-under-these-plans-as-coronavirus-spreads>. Acesso em: 25 nov. 2021.

TURK, Margaret A. *et al.* Intellectual and developmental disability and COVID-19 case-fatality trends: TriNetX analysis. **Disability and Health Journal**, [s.l.], v. 13, n. 3, july 2020. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1936657420300674>. Acesso em: 25 nov. 2021.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org