

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
César Costa Vitorino
(Organizadores)

Filosofia:

Ciência, lógica e linguagem



Atena
Editora
Ano 2022

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
César Costa Vitorino
(Organizadores)

Filosofia:

Ciência, lógica e linguagem



Atena
Editora
Ano 2022

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa



Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^ª Dr^ª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^ª Dr^ª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^ª Dr^ª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^ª Dr^ª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^ª Dr^ª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^ª Dr^ª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^ª Dr^ª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^ª Dr^ª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^ª Dr^ª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^ª Dr^ª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^ª Dr^ª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^ª Dr^ª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^ª Dr^ª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



Filosofia: ciência, lógica e linguagem

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Mariane Aparecida Freitas
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Catarino
César Costa Vitorino

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F488 Filosofia: ciência, lógica e linguagem / Organizadores
Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Catarino, César
Costa Vitorino. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-0397-5
DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.975221508>

1. Filosofia. I. Purificação, Marcelo Máximo
(Organizador). II. Catarino, Elisângela (Organizadora). III.
Vitorino, César Costa (Organizador). IV. Título.

CDD 101

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br



DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.







APRESENTAÇÃO

Prezado leitor, saudação.

Apresentamos a obra “Filosofia: Ciência, lógica e linguagem”, organizada em 4 capítulos teóricos que trazem ricas reflexões para o campo das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. No primeiro capítulo o autor, investiga modos de saída da moral através das formas jurídicas, dado que a moral, pelo menos segundo a perspectiva *mainstream*, sobretudo em Kant, atuaria como um validador externo da justiça da lei e que o direito, ao mesmo tempo, internaliza. No segundo capítulo, o autor traz uma reflexão sobre o Incesto em Angola na vertente filosófica, com vista e proporciona medidas para a redução da sua prática nas famílias angolanas. No Capítulo terceiro, o autor discute as complexidades do debate brasileiro sobre ética em pesquisa, especialmente a partir da década de 1990. E no quarto e último capítulo, o autor trabalha o conceito de violência através das contribuições de René Girard e outros teóricos. Portanto, temos uma obra ancorada nos liames de palavras-chave, como: antropologia social, contrato, desejo, direito, ética, filosofia, força, incesto, Kant, literatura, moral, René Girard e violência. Todo esse aparato, pode colaborar nos processos formativos de áreas do conhecimento. Com isso, desejamos a todos uma excelente leitura e boas reflexões.

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
César Costa Vitorino

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
SACHER-MASOCH E A SUBVERSÃO DESEJANTE DO CONTRATO	
Rogério Pacheco Alves	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9752215081	
CAPÍTULO 2	23
UMA REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE O INCESTO EM ANGOLA	
Filipe Manuel Domingos	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9752215082	
CAPÍTULO 3	34
A PESQUISA CIENTÍFICA ENVOLVENDO HUMANOS E EVOLUÇÃO DOS PADRÕES ÉTICOS ADOTADOS PELO BRASIL	
Cícero Carlos Mendes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9752215083	
CAPÍTULO 4	45
PRESSUPOSTOS DE VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ GIRARD COM CONTRIBUTOS DE OUTROS AUTORES	
Marcelo Máximo Purificação	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.9752215084	
SOBRE OS ORGANIZADORES	55
ÍNDICE REMISSIVO	57

SACHER-MASOCH E A SUBVERSÃO DESEJANTE DO CONTRATO

Data de aceite: 01/08/2022

Rogério Pacheco Alves

Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professor Adjunto da UFF (Direito)

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4758676U4>

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é o de investigar modos de saída da moral através das formas jurídicas, dado que a moral, pelo menos segundo a perspectiva *mainstream*, sobretudo em Kant, atuaria como um validador externo da justiça da lei e que o direito, ao mesmo tempo, internaliza. Além disso, busca-se resgatar, de forma crítica, a tensão envolvida na mobilização da dimensão passional, a começar pela filosofia moral de Kant, mas para além do marco kantiano, uma tensão presente, por exemplo, nas origens do pensamento que desaguará na formação do Estado (Hobbes) e que também pode ser encontrada em algumas linhagens, embora minoritárias, da própria modernidade (Spinoza). Ou seja, não obstante todo o projeto kantiano para que a Lei encontre um fundamento puramente formal, o que se dá por intermédio do esvaziamento dos desejos, a dimensão passional cumpre um papel decisivo na invenção do Estado moderno e pode ser articulada, de forma profícua, com a própria racionalidade. Nosso ponto de apoio é um texto perturbador de Sacher-Masoch (1835-1895), *A Vênus das Peles*, publicado em 1870, num esforço de aproximação entre os campos da literatura e do jurídico, mas

que também atravessa a ética e a política. Como se verá, Masoch produz um tipo de “subversão desejante” do contrato (e da Lei) e com isso aproxima Desejo, Arte e Direito. A metodologia consistirá na revisão bibliográfica sobre o tema, com incursões nos campos do direito, da filosofia do direito e da literatura.

PALAVRAS-CHAVE: Direito; moral; contrato; desejo; literatura; kant; masoch; spinoza.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to investigate ways of leaving morality through legal forms, given that morality, at least from the mainstream perspective, especially in Kant, would act as an external validator of the justice of the law and that the right, to at the same time, internalizes. In addition, it seeks to rescue, in a critical way, the tension involved in the mobilization of the passionate dimension, starting with Kant’s moral philosophy, but beyond the Kantian framework, a tension present, for example, in the origins of thought that will lead to the formation of the State (Hobbes) and which can also be found in some lineages, although minority, of modernity itself (Spinoza). In other words, despite the Kantian project for the Law to find a purely formal foundation, which occurs through the emptying of desires, the passionate dimension plays a decisive role in the invention of the modern State and can be articulated, in a fruitful way, with its own rationality. Our support point is a disturbing text by Sacher-Masoch (1835-1895), *The Venus of the Skins*, published in 1870, in an effort to bring together the fields of literature and the legal field, but which also crosses ethics and politics. As will be seen, Masoch produces a

type of “desiring subversion” of the contract (and of the Law) and thereby brings Desire, Art and Law together. The methodology will consist of a bibliographic review on the theme, with incursions in the fields of law, philosophy of law and literature.

KEYWORDS: Right; moral; contract; desire; literature; kant; masoch; spinoza.

1 | INTRODUÇÃO

O campo jurídico é habitado por categorias próprias e daí decorre uma metodologia também peculiar e o seu caráter propriamente científico, fundados no código binário, e algo simplificador, do lícito-ilícito.

Neste universo, que possui igualmente uma linguagem própria, as figuras da *lei* e do *contrato* (“lei entre as partes”) ocupam um lugar central, figuras por intermédio das quais o direito se expressa, ao lado da sentença e de outros institutos jurídicos. Mais do que um problema de expressão, a lei e o contrato acusam uma tensão indissociável com a concepção do justo, seja na tradição jusnaturalista, em que uma dada justiça a-histórica, imutável e universal opera como filtro da lei, seja na tradição juspositivista de matriz kelseniana, em que a lei *encerra* o justo (o justo é o que diz a lei).

Na modernidade, em Kant mais especificamente, produz-se uma gradativa aproximação entre direito e moral, o que o positivismo pretende negar. De fato, há no kantismo um *conceito moral do direito*, isto é, a busca de um critério de determinação entre o que é justo e injusto de modo que a moral exerce um papel crítico e normativo sobre o direito, embora com ele não se confunda. Se a moral é o gênero do qual direito e ética são espécies, disso se segue que as normas jurídicas devem ser “leis morais”, da mesma forma que as normas éticas. Ou seja, tanto as normas jurídicas quanto as normas morais devem ser fundadas *a priori* e são necessárias.¹

A partir da *Metafísica dos Costumes* (1797) o conceito de direito em Kant passa a gozar de uma igual dignidade frente à moral, diferentemente do que ocorria na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), em cujo texto aparece tão somente o imperativo categórico da moral. Como raiz comum de ambos Kant aponta a noção de *obrigação*, que faz da ética e do direito domínios conexos e pertencentes à “moral”, muito embora mantenha-se a distinção entre ética e direito através do critério do engajamento da subjetividade: No campo da ética, tendo em consideração o *propósito* ou *motivo* da ação; no âmbito do direito, relativamente apenas à ação exterior e suas consequências.²

Dessa aproximação entre moral e direito surge não só o mui conhecido imperativo categórico da moral (“*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”), como também um imperativo categórico jurídico (“*age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a*

1 KERVÉGAN, 2010, p. 244.

2 KERVÉGAN, 2010, p. 240. Em Kant, a distinção é estabelecida da seguinte forma: “Essa legislação que faz de uma ação um dever, e também faz deste dever um motivo, é ética. Porém, a legislação que não inclui o motivo do dever na lei e, assim, admite um motivo distinto da idéia do próprio dever, é jurídica” (KANT, 2003, p. 71).

liberdade de todos, segundo uma lei universal”), construído a partir da mesma estrutura formal e por espelhamento ao imperativo da moral. O princípio universal do agir jurídico (lei universal do direito) serve à aferição da justiça das ações e da própria legislação. Tanto num caso (imperativo categórico da moral) como n’outro (imperativo categórico jurídico), cuida-se de uma ética *procedimental* e de cunho *formal*, pois Kant não indica um decálogo de leis morais.

De todo modo, Kant está preocupado com a formulação de princípios imutáveis construídos pelo abandono da experiência e de seu universo passional, condição para a construção de um sujeito autônomo, que é o sujeito que tem uma natural disposição para abandonar as suas inclinações subjetivas em busca da *razão* e da construção de preceitos universais (daí decorre a *dignidade humana*, que só admite a sua consideração como fim em si, jamais como meio). Assim, uma vontade determinada por elementos externos, ou seja, pelas paixões e pelos desejos, marca a *heteronomia* e somente a vontade determinada internamente, ou seja, pela *razão*, confere *autonomia* ao homem (liberdade humana enquanto autonomia, como vontade livre).

Naturalmente, há diversos problemas nas concepções kantianas de moral e de direito e no uso depreciativo que Kant faz da dimensão passional do homem. Em Hobbes, por exemplo, as paixões ocupam um lugar central, sendo o medo o motor da criação do Estado moderno. Em Spinoza, contemporâneo de Hobbes, as paixões devem ser vistas como elementos naturais, o que abre um novo campo de investigação a respeito da ética e da política, um campo experiencial que considera os afetos (amor, ódio, cólera, inveja, soberba, piedade etc) como propriedades da natureza humana, “maneiras de ser que lhe pertencem como o calor, o frio, a tempestade, a trovada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica” (SPINOZA, 1973, p. 314) e cujas causas podem ser conhecidas da mesma forma que os fenômenos naturais.

O objetivo do presente trabalho é o de investigar modos de saída da moral através das formas jurídicas, dado que a moral, pelo menos segundo a perspectiva *mainstream*, sobretudo em Kant, atuaria como um validador externo da justiça da lei e que o direito, ao mesmo tempo, internaliza. Além disso, busca-se resgatar, de forma crítica, a tensão envolvida na mobilização da dimensão passional, a começar pela filosofia moral de Kant, mas para além do marco kantiano, uma tensão presente, por exemplo, nas origens do pensamento que desaguará na formação do Estado (Hobbes) e que também pode ser encontrada em algumas linhagens, embora minoritárias, da própria modernidade (Spinoza). Ou seja, não obstante todo o projeto kantiano para que a Lei encontre um fundamento puramente formal, o que se dá por intermédio do esvaziamento dos desejos, a dimensão passional cumpre um papel decisivo na invenção do Estado moderno e pode ser articulada, de forma profícua, com a própria racionalidade. Nosso ponto de apoio é um texto perturbador de Sacher-Masoch (1835-1895), *A Vênus das Peles*, publicado em 1870, num esforço de aproximação entre os campos da literatura e do jurídico, mas que também atravessa a ética e a política.

Como se verá, Masoch produz um tipo de “subversão desejanter” do contrato (e da Lei) e com isso aproxima Desejo, Arte e Direito. A metodologia consistirá na revisão bibliográfica sobre o tema, com incursões nos campos do direito, da filosofia do direito e da literatura.

2 | TENSÕES DESEJANTES: A PURA FORMA DA LEI KANTIANA E A INVENÇÃO DO ESTADO CONTRATUALIZADO

Como já se disse, o imperativo categórico kantiano é pura *forma*, e através de sua aplicação seria possível aferir a moralidade, ou não, da conduta. Cuida-se de um *procedimento*, e não de um inventário de normas substanciais, que vai lançar mão da possibilidade, ou não, de universalização de uma determinada conduta (“*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”).³ O direito, do mesmo modo, também conta com um princípio universal *a priori* de aferição da justiça das ações e da legislação, o imperativo categórico jurídico, que é igualmente procedimental (“*age exteriormente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal*”).

Não é nada desprezível a concepção kantiana de uma moral e de um direito *formais*. O problema aqui é o da formulação de um critério de aferição da justiça das normas (morais e jurídicas), que na tradição vincula-se à ideia de *Bem*. Platão, por exemplo, rejeitando o que muito tempo depois ganharia o nome de “utilitarismo”, defende que o objetivo do direito não é satisfazer os desejos individuais ou mesmo coletivos, é dizer, produzir as leis mais convenientes à maximização do prazer, mas sim o de perseguir o *Bem*, ou seja, a *justiça* (*dikaion*, palavra grega que significa, ao mesmo tempo, o direito e o justo). Na famosa alegoria da caverna (livro VII da República)⁴ tem-se uma saída do mundo sensível dos corpos, um entrave ao conhecimento, em direção à posição mais elevada do mundo das *ideias* inteligíveis e esse seria também o método necessário à descoberta do justo (VILLEY, 2009, p. 72). O justo, objeto do direito (e da lei), reside n’outro mundo mais verdadeiro e elevado, um mundo ideal e, por isso, utópico e impraticável.⁵

No platonismo, portanto, a lei depende de um princípio mais elevado e a lei é um poder segundo e delegado, pois não se sustenta por si mesma (DELEUZE, 1983, pp. 88-89). É com Kant que se pode falar, verdadeiramente, DA LEI, pois em seu pensamento a lei não depende mais do *Bem*, o contrário é o que se dá (o *Bem* depende da lei). A lei, então, se funda em si mesma, em sua pura forma, não dependendo de qualquer elemento externo e chancelador, e em razão disso Kant produz uma verdadeira revolução copernicana ao, na

3 Embora Kant não indique um decálogo de ações morais, diferentemente da tradição judaico-cristã, a *mentira* figura como um exemplo de ação imoral, dada a impossibilidade de sua universalização (KANT, 2011, p. 74).

4 “(...) no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendra a luz e soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública” (PLATÃO, 2000, p. 228).

5 Villey demonstra que tal concepção idealizada aparece muito claramente na República, em que Platão se mostra bastante hostil à legislação escrita, e que na “Política” e nas “Leis”, diálogos posteriores, Platão se vê obrigado a reconhecer a necessidade da legislação, numa postura mais realista (VILLEY, 2009, p. 74 e ss.).

Razão Prática, fazer girar o Bem em volta da Lei (DELEUZE, 1983, p. 90).⁶ Ao fazer da lei um fundamento último Kant transforma o objeto da lei em algo *inapreensível*, um objeto que se esquia essencialmente, o que dá à lei uma imensa plasticidade. Na precisa abordagem de Deleuze:

“A LEI, definida pela sua pura forma, sem matéria e sem objeto, sem especificação, é tal que não se sabe o que ela é, e que não se pode saber. Ela age sem ser conhecida. Ela define um domínio de erro onde somos desde já culpados, quer dizer, onde já transgredimos os limites antes de saber o que ela é: como Édipo. E a culpabilidade e o castigo nem mesmo nos fazem conhecer o que é a lei, mas deixam-na nessa indeterminação mesma, que corresponde como tal à extrema precisão do castigo. Kafka soube descrever esse mundo” (DELEUZE, 1983, p. 91).

Por isso não se pode dizer, face à indeterminação da lei, que o seu cumprimento se dê para o *Bem* ou mesmo que aquele que cumpre a lei é justo. Na verdade, aquele que cumpre a lei é, mais do que tudo, *culpado*⁷ e quanto mais a renúncia é forte e rigorosa mais consciência moral se adquire. Ou seja, a consciência moral nasce da renúncia e do desejo recalcado (DELEUZE, 1983, p. 91-92).⁸

O que importa reter é que, de um modo geral, os esforços de racionalização da modernidade fundam-se no esvaziamento ou na negação da dimensão afetiva, como na pureza formal da lei kantiana. Mas há um momento crucial da filosofia política em que a dimensão afetiva cumpre um papel fundamental, mais precisamente o momento de invenção da concepção moderna de Estado, que vai encontrar em Hobbes (1588-1679) o seu momento fundacional, ancorado, justamente, na ideia de *contrato*.

Como largamente difundido, o contratualismo hobbeseno, deflagrador de uma longa tradição na experiência liberal do Ocidente, presente até hoje, tem como pano de fundo as intensas e desagregadoras guerras religiosas que devastavam a Europa do século XVII e é inspirado pela busca de parâmetros de racionalidade ao exercício do poder político, dada a insuficiência do sobrenatural (Deus) enquanto elemento de legitimação do poder monárquico. Partindo da premissa de que o estado de natureza no qual estavam imersos os homens de seu tempo era a única forma capaz de explicar a situação caótica vivida à época (uma “guerra de todos contra todos”), Hobbes sustenta que somente a construção

6 “(...) nada é mais exacto do que aquilo que Kant estabeleceu na Crítica da Razão Prática, no que se refere à lei moral, e na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, no tocante aos imperativos categóricos; sejam quais forem os conteúdos, a forma persiste enquanto forma da lei. Devemos, portanto, render-nos à evidência do formalismo da lei, um formalismo mais necessário e mesmo mais importante do que aquilo que contém (...). A forma invariável da lei, como coerção pura, é a obrigação formal sem contestação possível, mesmo se esta obrigação de direito incide sempre, de facto, sobre o conteúdo (KREMER-MARIETTI, 1990, pp. 25-26).

7 KREMER-MARIETTI, retomando as categorias freudianas de ego e superego, sendo o superego nada mais que a consciência moral, esclarece que a tensão entre o superego e o eu é sentida como sentimento de culpabilidade e se manifesta sob a forma da necessidade de punição (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 71).

8 Nessa indeterminação do objeto da lei, em sua *impossibilidade* contrastada pela precisão do castigo, haveria algo de irônico, um certo humor. Max Brod lembra que quando Kafka leu O Processo os ouvintes riam às gargalhadas e o próprio Kafka também ria (DELEUZE, 1983, p. 83) e é possível também referir que em O Mercador de Veneza (Shakespeare) as reviravoltas do julgamento, frutos da indeterminação do objeto da lei que faz do credor (o judeu) réu de um crime de tentativa de homicídio (contra o mercador), também possuem uma enorme carga de comicidade.

de um pacto de cada homem com todos os homens seria capaz de pôr fim a tal estado, devendo reconhecer-se “(...) cada um como autor de todos os atos que aquele que os representa praticar ou vier a realizar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns” (HOBBS, 2002, p. 130).

Não há no Leviatã, diferentemente da concepção aristotélica, qualquer pressuposto de que o homem seja por natureza um animal político ou social. Ao contrário, para Hobbes o homem é naturalmente um animal apolítico e associal e o problema fundamental então é o da autopreservação e o do *medo da morte violenta*, a mais poderosa das paixões e inspiradora do desejo natural de preservação. De fato, na concepção hobbeseana a paixão (e não a razão) é, para a maioria dos homens, o elemento mais poderoso, do que decorre a ineficácia da lei natural se os seus princípios estiverem em choque com a paixão. Por isso a lei natural tem de ser deduzida da mais poderosa de todas as paixões, que é, repita-se, o medo da morte violenta. A morte ocupa o lugar do *telos* e o medo da morte violenta expressa nada mais do que o desejo de preservação de si mesmo, o mais poderoso e fundamental de todos os desejos naturais, raiz de toda a justiça e de toda moral (STRAUSS, 2009, p.156), o que significa que, diferentemente de Kant, a moral em Hobbes nasce de um direito e não de um dever.

Contudo, todos os homens desejam a paz e somente podem alcançá-la abrindo mão de sua liberdade natural. Disso se segue que para alcançarmos a paz e a segurança, transferimos o nosso direito natural a um corpo artificial (Estado), ou seja, firmamos um pacto ou *contrato*, um momento inaugural da política enquanto arte de governar as cidades, em contraste com as leis da natureza. Neste momento o múltiplo (multidão) torna-se uno (Estado) e a condição de abrimos mão de nosso direito natural (*finalidade*) é o alcance da paz e da segurança. Surge de tais premissas a definição do Estado como uma grande multidão que institui uma pessoa, “mediante *pactos recíprocos* uns com os outros, para em nome de cada um poder usar a força e os recursos de todos, de maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (HOBBS, 2002, p. 131). Daí resulta que as obrigações contratuais assumidas pelos súditos duram apenas enquanto o soberano for capaz de protegê-los, sendo o poder e a soberania concebidos como invenções humanas e não mais como mandatos divinos, uma concepção que toma o Estado enquanto triunfo da racionalidade.

Para Hobbes não há incompatibilidade entre soberania e liberdade, pois somente somos verdadeiramente livres sob os comandos das leis (o contrato social). Ser livre não é ser *sui juris*, o que significa que viver sob a dependência da vontade de outrem não é uma limitação da liberdade humana. Ou seja, a lei e o contrato são o *locus* moderno da fruição da liberdade (há aqui uma evidente aproximação ao kantismo),⁹ ao menos da liberdade

9 “A autonomia é o fundo da nossa vontade apreendido na relação com a Lei. Esta asserção diz-nos respeito enquanto quisermos pensar, de qualquer forma, a moral. Além disso, como viu Kant, é a Lei como Lei que nos dá conhecimento da nossa liberdade. Inversamente poderíamos também afirmar que a autonomia não é mais do que o fundo da nossa vontade apreendido na relação com a liberdade como consciência da Lei” (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 43).

útil, dado que a liberdade do estado de natureza, em que há a competição pelos mesmos recursos escassos, é inútil. Naturalmente, para que Hobbes consiga compatibilizar a existência de um poder soberano (no caso, o poder monárquico, que Hobbes defende) com a liberdade dos súditos é necessário adotar um conceito de liberdade bastante limitado, um conceito “desidratado”, que é o que aparece no *Leviatã*, em que nosso autor sustentará que liberdade é a ausência de restrições externas aos movimentos dos corpos, o significa que são livres todos os homens que não estejam limitados por elementos *externos*, acorrentados ou encarcerados, por exemplo (HOBBS, 2002, p. 158). Nem mesmo o medo, um elemento interno, e não externo, é capaz de esvaziar a liberdade,¹⁰ embora seja o motor do contrato social.

Contra a ideia de perfeição contratualista de Hobbes é possível apontar criticamente o poder político do Estado como nada mais do que um comitê para administrar os negócios comuns da classe burguesa, na mui conhecida crítica marxista, ou mesmo denunciar as relações de dominação e de violência que lhe são ínsitas.¹¹ Além disso, como já adiantado, há diversos problemas na filosofia moral kantiana. Mas o que aqui interessa perceber é que todos estes pressupostos modernos de uma moral formal esvaziada da dimensão desejante (Kant) e da invenção do Estado a partir do medo (Hobbes) serão radicalmente subvertidos por Sacher-Masoch, que, tal como Hobbes, incluirá o elemento afetivo no direito (no contrato) mas não como plataforma de construção das paixões tristes do Estado e de seu monopólio do uso “legítimo” da força e da violência, e sim como componentes (as paixões e os desejos) da própria *liberdade*.

3 | A SUBVERSÃO DESEJANTE DO CONTRATO EM SACHER-MASOCH

Como se sabe, Masoch, nascido em 1836, na Galícia, de antecedentes eslavos, espanhóis e boêmios, dá nome à psicopatologia conhecida por *masoquismo*, expressão cunhada pelo psiquiatra austríaco Krafft-Ebing (1840-1902), em alusão às “perversões” dos textos de Masoch. Como se pode imaginar, tal associação não agradou nem um pouco nosso autor, mas acabou sendo consagrada pela psiquiatria e pela psicanálise.

Filho de um chefe de polícia de Lemberg (atual Ucrânia), Sacher-Masoch tem sua obra fortemente marcada por questões cosmopolitas e minoritárias. Não à toa, foi editor da revista *Auf der Höhe, Internationale Review*, que circulou em Leipzig, de 1881 a 1885, e que tinha como pauta a tolerância e integração dos judeus bem como a emancipação das mulheres (MICHEL, 1992, p. 320).

Masoch foi um homem culto e um escritor de prestígio em seu tempo (aos 28 anos já

¹⁰ “No caso de alguém atirar seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre” (HOBBS, 2002, p. 159).

¹¹ “Tal como todos os agrupamentos políticos que historicamente o precederam, o Estado consiste em uma relação de *dominação* do homem sobre o homem, fundada no instrumento da *violência legítima* (isto é, da violência *considerada* legítima). O Estado só pode existir, portanto, sob condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores” (WEBER, 2011, pp. 67-68).

era um escritor conhecido), mas sua obra, diferentemente da produção literária do Marquês de Sade (1740-1814), experimentou um inexplicável esquecimento, a despeito do uso corrente de seu nome no campo da psiquiatria e da psicanálise, como acima apontado. Talvez isso se dê porque o masoquismo aparece como um complemento do sadismo, numa unidade (“sadomasoquismo”) que Deleuze problematiza de forma original e desafiadora (contra Freud, inclusive).¹²

A história de *A Vênus das Peles*, texto objeto do presente trabalho, tem como elemento central a celebração de um *contrato* entre os personagens Wanda e Severino, cujo nome é alterado para Gregório, e é inspirada numa aventura extraconjugal de Sacher-Masoch com Fanny von Pistor, com quem firma um contrato através do qual Masoch, que adota o codinome Gregor,¹³ torna-se escravo da mulher pelo prazo de seis meses. Masoch tem predileção por ser caçado, amarrado, castigado e humilhado por uma mulher opulenta que usa peles e chicotes. Como dito pelo próprio Masoch,

“Sabeis que sou um sensual supra-sensual e que em mim tudo tem suas raízes na imaginação e nela encontra alimento.

Amadureci muito depressa e fiquei excitado quando, aos dez anos, acho eu, pude ler a vida dos mártires. Lembro-me de ter sentido um horror que era no fundo encantamento por essas leituras; eles sofriam os piores tormentos, com uma espécie de satisfação, estiolavam-se nos cárceres, eram supliciados na fogueira, trespassados de flechas, lançados no pez fervente, entregues às feras ou crucificados. Desde então, sofrer e suportar horríveis torturas apareceu-me com pura delícia, especialmente quando essas torturas vinham de uma bela mulher, pois para mim, desde sempre, poesia e demoníaco estão concentrados na mulher” (*Apud* MICHEL, 1992, pp. 47-48).

Há no contrato celebrado entre Wanda e Severino-Gregório uma situação de submissão na qual a mulher tem o domínio completo sobre o corpo do homem e sobre sua própria vida, uma situação de sujeição física que compõe o objeto de um contrato nitidamente leonino:

“Meu escravo, as condições segundo as quais eu o aceito como escravo e suporto-o ao meu lado, são as seguintes:

12 “Sadomasoquismo é um desses nomes mal fabricados, monstro semiológico. Cada vez que nos encontramos diante de um signo aparentemente comum, tratava-se apenas de uma síndrome, dissociável em sintomas irreduzíveis. Resumamos: 1º) a faculdade especulativa-demonstrativa do sadismo, a faculdade dialética-imaginativa do masoquismo; 2º) o negativo e a negação no sadismo, a denegação e o suspensivo no masoquismo; 3º) a reiteração quantitativa, o suspense qualitativo; 4º) o masoquismo próprio ao sádico, o sadismo próprio ao masoquista, um não se combinando nunca com o outro; 5º) a negação da mãe e a inflação do pai no sadismo, a ‘denegação’ da mãe e a aniquilação do pai no masoquismo; 6º) a oposição do papel e do sentido do fetiche nos dois casos; de mesmo para o fantasma; 7º) o antiestetismo do sadismo, o estetismo do masoquismo; 8º) o sentido ‘institucional’ de um, o sentido contratual do outro; 9º) o superego e a identificação no sadismo, o ego e a idealização no masoquismo; 10º) as duas formas opostas de dessexualização, e de ressexualização; e, 11º) resumindo o conjunto, a diferença radical entre a apatia sádica e o frio masoquista” (DELEUZE, 1983, pp. 142-143).

13 Bernard Michel aponta que o personagem kafkiano Gregor Samsa, de *A Metamorfose*, provavelmente é uma homenagem a Masoch. De fato, Gregor é o pseudônimo adota pelo herói de *A Vênus das Peles* e Samsa parece ser um anagrama de Sacher-Masoch (MICHEL, 1992, p. 385). Em Kafka abundam os temas masoquistas e em ambos aparecem problemas minoritários. Mas em Kafka haveria um “juridicismo de tribunal” e em Masoch um “juridicismo de contrato” (DELEUZE, 2011, p. 74).

Renúncia inteiramente absoluta ao seu eu.

Fora da minha, você não tem vontades.

Você é entre minhas mãos um instrumento cego, que cumpre todas as minhas ordens sem discuti-las. Caso esqueça que é meu escravo e não me obedeça absolutamente em todas as coisas, terei o direito de puni-lo e corrigi-lo segundo meu bel prazer, sem que possa você ousar se lamentar.

Tudo o que vier a lhe conceder em agradável e feliz será um favor de minha parte, e você só deverá então acolhê-lo me agradecendo. Com relação a você, agirei sempre em erros, e não terei nenhum dever.

Você não será nem um filho, nem irmão, nem amigo; não será então nada senão meu escravo jacente na poeira.

Tanto quanto o seu corpo, sua alma me pertence também e, mesmo lhe causando grande sofrimento, você deverá submeter à minha autoridade suas sensações e sentimentos.

A maior crueldade me é permitida e, se eu mutilá-lo, você deverá suportar isso sem queixas. Você deverá trabalhar para mim como um escravo e, se eu nado no supérfluo deixando-o em privações e pisoteando-o, você deverá beijar sem murmurar o pé que o tiver oprimido.

Eu poderei dispensá-lo a qualquer hora, mas você não terá o direito de me deixar contra a minha vontade, e se vier a fugir, reconhece-me o poder e direito de torturá-lo até a morte por todos os tormentos imagináveis.

Fora eu, você não tem nada; para você eu sou tudo, sua vida, seu futuro, sua felicidade, sua infelicidade, seu tormento e sua alegria.

Você deverá cumprir tudo o que eu pedir, que seja para o bem ou para o mal, e se eu exigir de você um crime, será preciso que se torne criminoso, para obedecer minha vontade.

Sua honra me pertence, assim como seu sangue, seu espírito, sua força de trabalho. Eu sou soberana, senhora de sua vida e de sua morte.

Se lhe acontecer de não mais poder suportar meu domínio, e que suas correntes se tornem pesadas demais, será preciso se matar: jamais lhe devolverei a liberdade.

Eu me obrigo, por minha palavra de honra, a ser o escravo da Sra. Wanda de Dunaiew, exatamente como ela pede, e a me submeter sem resistência a tudo aquilo que ela me impuser.

Dr. Leopold, cavaleiro de Sacher-Masoch" (MASOCH, 1983, Apêndice II, pp. 309-311).

Há diversos elementos instigantes no contrato entre Wanda e Severino, como de resto há diversos aspectos interessantes em todo o texto. Mas um ponto que merece ser destacado é a ousadia e a originalidade de Masoch, se considerado que o corpo e o desejo, mesmo na literatura, sempre foram vistos como objetos de pouco interesse intelectual. Como nos lembra Le Goff, o corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores, uma vez que, à exceção de alguns poucos autores, “o modo de vestir, de morrer, de se alimentar, de trabalhar, de morar, de habitar sua carne, de desejar, de sonhar, de rir ou de chorar não

atingiu o estatuto de objeto digno de interesse histórico” (LE GOFF, 2006, p. 15).

No Século XVIII, Sade já tinha abalado os alicerces do moralismo europeu com suas escandalosas publicações.¹⁴ Mas em Sade a lei kantiana é subvertida ironicamente através de um mal natural, pela *perversão* e pela *anarquia* enquanto instituição de modo perpétuo (a lei só pode ser ultrapassada para uma anarquia enquanto *instituição*). Sade tem horror do contrato e da lei, prefere as instituições, suas sociedades secretas, as sociedades de libertinos que estão acima das leis. Para ele, as leis (e os contratos) imobilizam e moralizam as ações e é o caso então de pensar instituições sem leis, modelos de ações livres (anárquicas) em estado de revolução permanente e imoralidade constante (o ateísmo, a calúnia, o roubo, a prostituição, a sodomia, o incesto etc), o que em Sade possui também uma forte dimensão política (DELEUZE, 1983, pp. 84 e ss.).¹⁵

Já Masoch retomará a lei kantiana para, a partir dos rigores da literalidade do contrato, isto é, através da *contratualização do desejo*, proporcionar a seus personagens uma reviravolta humorística¹⁶ da lei, que é por eles tomada ao pé da letra e aprofundada em suas consequências, pois só assim é possível demonstrar o absurdo da lei. Assim, por sua rigorosa observância, os personagens de Masoch experimentam os prazeres que a lei interdita (DELEUZE, 1983, p. 96). Não há mais culpa kantiana (a culpa torna o masoquista livre, ela dá livre curso ao desejo) e são justamente os rigores formais da lei e do contrato (daí o humor de Masoch) que permitem o prazer pleno. Só há, assim, masoquismo num contexto kantiano (mais humor), um contexto formal no qual a punição preexiste a toda falta, uma punição que na contratualização do desejo é precisamente um tipo de subversão (SUTTER, 2009, p. 30). Portanto, Masoch leva a lei moral kantiana a sério, leva-a às últimas consequências (novamente o humor),¹⁷ uma vez que o masoquismo é puramente formal e leva em conta o *formalismo dos encaminhamentos* (DELEUZE, 1983, p. 82).¹⁸

14 Cento e Vinte Dias de Sodoma (1785), A Filosofia da Alcova (1795), Juliette (1797-1801) etc.

15 “Existe em Sade um profundo pensamento político, o da constituição revolucionária e republicana, na sua dupla oposição à lei e ao contrato, Mas esse pensamento da instituição, de cabo a rabo, é irônico, porque sexual e sexualizado, montado como provocação contra qualquer tentativa contratual e legalista de pensar a política” (DELEUZE, 1983, pp. 87-88). Sobre a distinção deleuziana entre ironia (Sade) e humor (masoch), v. nota 16, abaixo.

16 “A ironia e o humor são agora dirigidos para uma derrubada da lei. Reencontramos Sade e Masoch. Sade e Masoch representam os dois grandes empreendimentos para uma contestação, uma derrubada radical da lei. Chamamos sempre ironia o movimento que consiste em ultrapassar a lei para um mais alto princípio, para reconhecer na lei apenas um poder segundo (...). Chamamos humor, não mais o movimento que remonta da lei para um mais alto princípio, mas aquele que desce da lei para as consequências. Conhecemos todas as maneiras de revirar a lei pelo excesso de zelo: é por uma escrupulosa aplicação que se pretende então mostrar o absurdo e alcançar precisamente essa desordem que se admite que ela proíbe e conjura” (DELEUZE, 1983, pp. 94-96).

17 Haveria também humor na concepção kantiana, mas um tipo de humor triste, pois Kant não percebe o quanto a sua concepção de lei é ridícula. Assim, haveria em Kant uma “comichidade transcendental” (SUTTER, 2009, pp. 32-33).

18 “Tocou a campainha. As negras entraram.

- Amarrem-lhe os braços.

Mantive-me de joelhos e deixei-as cumprir a ordem. Depois elas me levaram pelo jardim até o vinhedo que o margeia pelo sul. Entre as parreiras plantam milho; podia-se ver ainda alguns pés já secos. Ao lado estava um arado.

As negras me amarraram numa estaca e se divertiam me picando com os seus alfinetes de cabelo dourados. Mas isso não durou muito tempo pois Wanda chegou, com a touca de arminho na cabeça e as mãos nos bolsos da jaqueta. Fez com que me desatassem e me amarrassem as mãos atrás das costas; depois fez com que me pusessem uma canga na nuca e me atrelassem ao arado.

As diabólicas negras levaram-me pelo campo. Uma delas conduzia o arado, a outra me guiava puxando-me com uma rédea, a terceira me golpeava com o chicote e a Vênus das peles, ao lado, contemplava a cena” (MASOCH, 1983,

Há em Masoch uma profunda desordem: a mais rigorosa aplicação da lei (e do contrato, “lei entre as partes”) produz o efeito oposto ao que dela se espera, como nas chicotadas, que longe de punir ou evitar uma ereção, provocam-na.¹⁹ O castigo é uma condição de possibilidade do prazer proibido, o que “vira” a culpabilidade e derruba a lei: consequência perturbadora, pois a lei, posta num quadro formal kantiano, abre largas portas à experiência e à *heteronomia* dos desejos e das paixões, uma lei kantiana e ao mesmo tempo antikantiana, uma lei que proíbe a realização de um desejo, sob pena de punição (“você *não deve* fazer isso, senão ...”), e que agora coloca a punição no início e *ordena* (“você *deve* fazer isso, senão ...”) a satisfazer o desejo (DELEUZE, 1983, pp. 96-97). O masoquista é, então, um “revoltado por submissão”, pois sua servidão é transgressora e positiva, e é também (mais humor), “o lógico das consequências” (DELEUZE, 1983, pp. 97-98) uma vez que todo o desenlace estético de sua relação com a mulher dominadora segue os estritos termos contratuais (o brocardo *pacta sunt servanda*, que significa que “os pactos assumidos devem ser respeitados”).

Tanto quanto em Hobbes, o contrato de Masoch é o *locus* da liberdade, mas num sentido completamente diverso, já que no contrato estabelecido com a mulher-carrasco o masoquista está preso apenas pelas palavras (palavras de honra e juramentos), que, no entanto, exprimem, para além do consentimento da vítima, o dom de persuasão, o esforço pedagógico e jurídico pelo qual *a vítima adentra o seu carrasco* (DELEUZE, 1983, p. 83).²⁰ Há uma nítida relação de dominação, mas de um tipo paradoxal uma vez que a vítima do contrato se serve da dominação para alcançar o gozo, que é o que ela verdadeiramente

pp. 254-255).

19 “O grego lança-me um olhar gélido de tigre e experimenta o chicote. Seus músculos incham enquanto ele se prepara e faz o chicote silvar no ar e eu, como Marsias, estou amarrado e obrigado a me deixar esfolar vivo por Apolo.

(...)

- Agora, olhe como vou domá-lo! – exclama o grego.

Ele mostra os dentes e o seu rosto toma aquela expressão sanguinária que já me tinha causado medo da primeira vez. E ele começa a me chicotear, tão impiedosamente, tão terrivelmente que estremeço a cada golpe e meu corpo inteiro se contorce de dor. As lágrimas inundam minhas faces e Wanda, na otomana, apoiada num braço, contempla a cena com uma feroz curiosidade e não controla mais o riso.

Ser maltratado pelo rival favorecido, sob os olhos de uma mulher adorada, causa um sentimento indescritível: morro de vergonha e desespero.

E o mais ignominioso é que sinto uma espécie de prazer fantástico e supra-sensual nesta situação lamentável, entregue ao chicote de Apolo e desprezado pelo riso cruel de minha Vênus” (MASOCH, 1983, p. 297-298).

20 “É que hoje serás seriamente chicoteado – disse Wanda.

- Coloque então tua jaqueta de peles – pedi.

- Com prazer.

Ela foi buscar a kazabaika e veste-a sorrindo. Depois se planta diante de mim, de braços cruzados e me contempla com os olhos semicerrados.

- Conheces a história do touro de Dênis o Tirano? – perguntou.

- Tenho uma vaga lembrança. Por que?

- Um cortesão inventou um novo instrumento de tortura para o tirano de Siracusa, um touro de bronze dentro do qual se trancafiava os condenados à morte, e era colocado num fogo intenso. Quando o touro de bronze começasse a se avermelhar, o condenado urraria de dor e os seus gritos pareceriam os mugidos de um touro. Dênis sorriu com benevolência e, para testar imediatamente o instrumento, mandou trancar o inventor dentro do touro ... Essas histórias é muito instrutiva. Foste tu que me inculcaste o egoísmo, o orgulho e a crueldade, e serás tu a primeira vítima. Agora sinto realmente prazer em ter sob meu poder e maltratar um homem que tem, como eu, pensamentos, desejos e vontades, um homem que é mais forte que eu, física e intelectualmente, e sobretudo um homem que me ama .. Amas-me ainda?” (MASOCH, 1983, p. 294).

deseja. Sendo o masoquismo marcado, na perspectiva psicanalítica, pela identificação entre a mãe e a lei e, em consequência, pela anulação do pai - diversamente do sadismo, em que há uma negação da mãe e uma inflação do pai, que é posto acima das leis -, o contrato masoquista, ao contrário do que se imagina, é *também* uma expressão de racionalidade que confere à mulher todos os direitos e conjura o perigo do retorno da figura paterna, ou seja, que *protege* o mundo simbólico do masoquista e o torna livre relativamente ao poder paterno (DELEUZE, 1983, pp. 72-75).

Sobre um tipo específico de racionalidade nos textos dos autores libertinos dos Séculos XVIII e XIX, é possível questionar criticamente, a partir da constatação de que o pensamento libertino, Masoch incluso, é um pensamento livre, ou seja, um pensamento contrário às ideias de tradição, crença, convenção social, preconceitos etc, se não haveria também todo um programa próprio da filosofia das Luzes (PRADO JUNIOR, 1996, p. 48). De fato, se o esclarecimento (*aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, ou seja, da incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo, a coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem (KANT, 2005, p. 63), o pensamento libertino é um modelo exemplar de esclarecimento bem ao modo do iluminismo e, por que não, bem ao modo do próprio kantismo (mais humor?).

Além disso, os personagens de Masoch, múltiplos e ambíguos por excelência, tentam, pelo instinto e pela busca de um ideal, impor ao mundo a sua própria ordem, só que informada e modelada pelo desejo (MICHEL, 1992, p. 383). Tal modelagem é fortemente marcada pela experiência da espera e do suspense em cenas que são verdadeiros ritos de suspensão física (amarrar, pendurar etc) e de mora, de atraso (DELEUZE, 1983, p. 77). Por isso, Zourabichvili, a partir da apresentação de Masoch por Deleuze, sustenta que há dois elementos no masoquismo: um elemento estético, representado pelo processo romanesco do suspense e da espera,²¹ e um elemento jurídico, que é a forma do contrato e que determina uma certa relação com a lei. Ou seja, desejo, arte e direito se articulam no masoquismo e por isso Masoch introduz o desejo no direito, um direito do fato apenas. E introduz o desejo também na arte, substituindo o “prazer desinteressado” de Kant pela castidade (Severino nunca consome o ato sexual com Wanda) enquanto distância estética que não nega o desejo (ZOURABICHVILI, 2006, p. 87-100).

4 | AFINAL, PODE HAVER UM “DESEJO RACIONAL”? O ESTATUTO DO DESEJO E DA RAZÃO EM SPINOZA

Foi visto que o corpo é o impensado da civilização ocidental, da mesma forma que os desejos que o habitam. Tal esquecimento representa o estatuto conferido ao corpo

21 Este elemento também está presente na predileção de Masoch pelas roupas femininas (as peles, as camisolas transparentes, as jaquetas de veludo etc): “ Se o traje ocupa tanto espaço nos romances de Sacher-Masoch é porque lhe cabe revelar o desejo e o prazer que o corpo da mulher não pode, por si só, exprimir. O erotismo é em primeiro lugar um erotismo do desejo, quase sempre indireto” (MICHEL, 1992, p. 156).

pela modernidade, já com Descartes (Século XVII), que, a partir do *cogito* e da concepção hierarquizada entre corpo e mente, considerava possível a existência da alma, isto é, da mente, *independentemente da existência do corpo*, mera extensão não pensante, sendo a essência do homem unicamente o pensar.²² Mas há, mesmo na modernidade, uma linhagem de pensamento que, embora minoritária, confere aos afetos um estatuto mais nobre capaz de compatibilizar duas esferas (corpo e mente) aparentemente inconciliáveis.

Spinoza, o filósofo holandês do Século XVII, situa-se justamente nessa linhagem materialista e em seu sofisticado sistema filosófico, em vez de uma consciência autofundante (Kant) ou um *cogito* (Descartes), o desejo “... é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIII, definições dos afetos, 1).²³ Para Spinoza o desejo tem um papel positivo e é tomado na perspectiva da razão humana que considera o esforço de conservação (*conatus*) enquanto um dinamismo concreto por perseguir e manter o fato de existir.

Em breve, dados os limites do presente trabalho, Spinoza enxerga o homem enquanto uma relação inafastável com a substância única (Deus ou Natureza), do que decorre que “(...) a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus e da natureza, isto é (...), de sua essência” (EIV, Proposição 4, Demonstração). Tudo o que existe *exprime* a natureza de Deus e, portanto, “tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é a causa de todas as coisas” (EI, P. 36, Demonstração).²⁴ E a essência atual de cada coisa, o homem, inclusive, é o esforço em perseverar em seu ser (“o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” - EIII, P. 7), o que Spinoza chamará, como já adiantado, de *conatus*.

O desejo é, então, positivo, é uma ação, e não uma negatividade interna ou algum tipo de carência.²⁵ Considerado em sua perspectiva positiva e produtiva, o desejo que surge da razão conservativa não é excessivo (EIV, P. 61) e não se refere a apenas uma parte do corpo.²⁶ É o desejo, então, a significação efetiva do *conatus*, o outro nome desse

22 “(...) *sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência toda ou natureza é somente pensar*. E, embora talvez (...) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, *na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa*, e que, do outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele *é apenas uma coisa extensa e que não pensa*, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e *pode ser ou existir sem ele*” (DESCARTES, 2005, pp. 117-118).

23 Será utilizada, doravante, uma forma abreviada de citação da Ética de Spinoza, em que E=Ética; IV=livro; P=proposição; D=demonstração e esc. ou escólio= escólio.

24 É bom que se diga, a fim de evitar graves equívocos, que Spinoza não é um “filósofo-teólogo”, pois em seu pensamento Deus é um ponto de partida objetivo, não um criador. Além disso, o Deus spinozano, diferentemente do Deus da teologia, detém uma potência absoluta, ou seja, não se move por finalidades, nem tampouco se assemelha ao homem (não experimenta paixões, por exemplo).

25 “Como Freud, Espinosa diz que o desejo é a essência do homem – mas é importante perceber que, por trás da homofonia das palavras, trata-se de conceitos bem diferentes. Para ele, o desejo é a produtividade mesma da vida por meio e através dos afetos, mas isso não envolve nenhuma ideia de falta: não é ‘desejo de ...’, não pede complemento nominal” (BOVE, 2010, p. 34). A falta, em Spinoza, é sempre fruto da imaginação.

26 “O desejo que surge de uma alegria ou de uma tristeza que está relacionada a uma só parte do corpo, ou a várias,

perseverar no ser²⁷ que é a própria essência do homem tomado na perspectiva da afirmação de uma essência individual. Como dirá Spinoza:

“Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (EIV, P. 18, Escólio).

Por certo, há aqui a afirmação de uma individualidade que, não obstante, convive com a constatação do desejo enquanto condição natural de todos os homens, o que faz com que ora o desejo apareça como um traço comum a todas as coisas singulares, ora como partido em tantos tipos e identidades diferentes quantos sejam as combinações possíveis de sujeitos e objetos do desejo (RAMOND, 2010, p. 33). Evidentemente, o ser próprio a todos os homens não induz à fundação de uma moral *a priori*, pois “... o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro” (EIII, P. 57, Demonstração). De fato, “... quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome” (EIII, P. 51, Escólio).

De todo modo, ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora de nós (EIV, P. 18, Escólio), o que tem por consequência que para o homem e sua conservação nada é mais útil que a união com outros homens.²⁸ Assim, o desejo supõe uma *relação* e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas, um desejo, assim, sempre *relacional*.

É importante perceber, avançando um pouco mais, que Spinoza estabelece um interessante liame entre as noções de desejo e *conatus*, de um lado, e a busca do que é *útil* enquanto virtude, de outro. Vejamos:

“O apetite (ou desejo) é a própria essência do homem “enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação” (EIII, Definições dos afetos, 1, Explicação).

“Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV, P. 19).

“Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e,

mas não a todas, não leva em consideração a utilidade do homem como um todo” (EIV, P. 60). Nesse caso, haverá uma situação de desequilíbrio entre as partes do corpo e seus afetos.

27 O desejo abrange “todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso” (EIII, Definições dos Afetos 1, Explicação). Resistir é desejar.

28 “... o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem (pela prop. Prec.). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem” (EIV, P. 35, Corolário 1).

inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P. 20).

E, numa síntese extraordinária, Spinoza dirá, aditando agora a *razão* como mais um elemento, que “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).²⁹ Há, assim, a prevalência do útil sobre “o bem” no esforço de perseverar do ser,³⁰ ou seja, a prevalência de um impulso vital que vai além das regras morais. A busca do útil é bastante clara em situações extremas,³¹ mas, a rigor, trata-se de um movimento presente na vida ordinária.

Há também em Spinoza uma rica associação entre o par desejo/*conatus* e a busca de felicidade, pois “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (EIV, P. 18), e “... o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo” (EIV, P. 18, Escólio).

Por certo, o esforço-perseverança não exclui que dos encontros que travamos com outros seres possam advir tristezas, as quais, necessariamente, diminuem a nossa potência de agir.³² Mas Spinoza dirá que há um esforço “por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria” e que, por outro lado, esforçamo-nos também “por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza” (EIII, P. 28).³³ O hábito e a memória terão uma grande importância aqui, pois “quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais, da primeira vez, com ela se deleitou” (EIII, P. 36), o que permite afirmar a existência de uma *tendência à repetição do prazer* (e à resistência à tristeza) como um princípio de nossa existência biopsíquica (BOVE, 2012, p. 38).

Em Kant, como vimos já, virtude é a força moral da vontade no cumprimento do dever³⁴ e, desse modo, virtuoso e honrado é o homem que sempre cumpre o *dever*, mesmo à

29 “(...) a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele (...)” (EIV, P. 37, Escólio 1). A virtude consiste em compreender (EIV, P. 23).

30 “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “... é lícito tomar para nosso uso e utilizar de qualquer maneira tudo aquilo que existe e que julgamos ser bom, ou seja, que julgamos ser útil para conservar nosso ser e para desfrutar de uma vida racional” (EIV, Apêndice, Capítulo 8).

31 De acordo com Primo Levi, a respeito da situação dos prisioneiros de Auschwitz: “Era preciso nadar contra a correnteza, travar batalha a cada dia, a cada hora, contra o cansaço, a fome, o frio e a inércia resultantes disso; resistir aos inimigos e não ter pena dos rivais; aguçar o engenho, fortificar a paciência, acirrar a vontade. Ou, também, sufocar toda dignidade, apagar todo vestígio de consciência, ir à luta, brutos contra brutos, deixar-se guiar pelas insuspeitadas forças ocultas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis. (...) A não ser por grandes golpes de sorte, era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral. Isso foi concedido a uns poucos seres superiores, da fibra dos mártires e dos santos (...)” (LEVI, 1988, pp. 93-94).

32 “... à medida que uma coisa é afetada de tristeza, ela é destruída, num grau que será tanto maior quanto maior for a tristeza que a afeta” (EIII, P. 21, Demonstração).

33 “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIII, P. 12).

34 KANT, 2003, p. 248.

custa da preservação da própria vida, na medida em que a honra e a dignidade estão acima do esforço em perseverar na existência. Assim, viver não é uma necessidade, e sim viver uma vida honrada, enquanto durar a vida.³⁵ Cuida-se, então, de apostar num projeto moral de coexistência prática de sujeitos *racionais, responsáveis e imputáveis* através de uma comunidade ética (jurídica e moral) unida pelo dever. Se, por um lado, a dignidade confere autonomia, por outro, a autonomia se constrói à custa do cumprimento de rigorosos encargos morais pelo portador da dignidade.

Por outro lado, se para Kant a busca da felicidade é um aspecto secundário da vida do homem moral, em Spinoza:

“... quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, das músicas, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas” (EIV, P. 45, Escólio 2).

Privilegiar a alegria, uma tendência do *conatus*, significa, mui claramente, afastar-se da complexa psicologia do dever que investe no medo e na culpa e numa consciência negativa que inspira o assombro de um tribunal interno. Para Spinoza, o medo é uma tristeza (EIII, Definições dos Afetos, 13) e, como tal, produz a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor, ou seja, a uma diminuição da potência de agir (EIII, Definições dos Afetos), jamais à liberdade. Pode-se inclusive dizer que a rejeição à ética da tristeza é um dos principais projetos de Spinoza.³⁶

Além disso, não há em Spinoza um “bem” ou um “mal” *a priori*. Contudo, a experiência e a memória nos permitem identificar aquilo que, ao longo de nossa duração, nos é útil e aquilo que nos é prejudicial, ou seja, o que aumenta ou diminui a nossa potência de agir. Isso vale para a saúde do corpo e da mente, individual ou coletivamente considerados. Cuida-se, portanto, de formar uma reserva e um bom conjunto de “regras de vida” e de um “bem viver” (EIV, P. 45, Escólio 2) capazes de resistir à tristeza e reforçar nosso esforço em perseverar. Para tanto é necessário compreender os afetos e as paixões humanas enquanto eventos naturais e não como vícios ou como um mal,³⁷ o que funda uma nova

35 “é melhor sacrificar a própria vida do que a moralidade” (KANT, 1963, p. 152, livre tradução).

36 “nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode com prazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo (...), que são sinais de um ânimo impotente” (EIV, P. 45, Escólio 2).

37 “Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir. (...) Consequentemente, não deve, igualmente,

ética, pois é o desejo que qualifica algo como “bom” ou “mau” (EIII, P. 9, Escólio). Se assim é, os afetos e o desejo não podem ser pura e simplesmente aniquilados pelo dever moral de modo a reduzir o homem a uma situação de apatia moral.

Não há dúvida de que se trata mais da realização inteligente e harmoniosa do desejo do que de uma ética romântica da paixão desfredda ou do prazer a todo preço. Mas nem por isso deixa de ser inovadora a ética spinozana, que investe radicalmente na imanência e na “vida como ela é”, e não na neutralização do tempo e do espaço por intermédio do formalismo do imperativo categórico.

Em suma, a natureza e o corpo deixam de ser um mal moral para o homem, deixam de ser o reino das experiências sensíveis que, em luta com a razão, o afastam do cumprimento dos deveres morais. É, a natureza, antes de tudo, um elemento inafastável e uma aliada que indica, mais que isso, *impõe*, pelo critério da necessidade e no campo da pura imanência, as estratégias de perseverança, pautadas pelo critério do útil (EIV, P. 20).³⁸ Um conhecimento verdadeiro do bem e do mal pressupõe que os afetos são coisas naturais e demanda “conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode” (EIV, P. 17, Escólio). Contudo, o homem que se conduz apenas pelos afetos, ou pela opinião, faz, queira ou não, coisas que ignora inteiramente. Já o homem que se conduz pela razão, ou seja, o homem livre, “... não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo” (EIV, P. 66, Escólio). O homem livre medita sobre a vida e não sobre a morte (EIV, P. 67) e vai além dos conceitos *a priori* de “bem” e “mal” (EIV, 68).

Em Spinoza, portanto, o homem não é um duplo (natureza e razão, mente e corpo) que goza uma liberdade intelectual no mundo moral, mas sim um homem cuja liberdade é uma identidade de si consigo (CHAUI, 2009, pp. 62-63). Não será um homem duplicado porque, em razão do *paralelismo entre mente e corpo*,³⁹ a razão isolada resulta impotente

haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer” (EIII, Prefácio).

38 “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV, Definição 1); “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).

39 “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIII, P. 2.). Para Spinoza, a mente é nada mais que “a ideia do corpo”, sendo este último “um modo definido da extensão, existente em ato” (EII, P. 13). A rigor, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe *senão* por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EII, P. 19). Assim, negando que a mente seja autofundante, Spinoza afirmará que “a mente *não conhece a si mesma* *senão* enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EII, P. 23). À capacidade (maior ou menor) da mente Spinoza relaciona a capacidade (maior ou menor) do corpo “de *agir* simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de *padece* simultaneamente de um número maior de coisas”. No *agir* do corpo, a mente aumenta a sua capacidade. No *padece*, diminui sua potência (EII, P. 13, Escólio). Nas Proposições 12 e 14 da EII aparece a tese de que, sendo a mente a ideia do corpo, não há nada do que aconteça no corpo que não seja percebido pela mente. Reitera-se também que a capacidade de percepção da mente guarda relação com a quantidade de maneiras pelas quais o seu corpo é afetado. Afastando-se da teologia e do pensamento de seu tempo, Spinoza afirma que “... a ideia do corpo e o corpo,

diante das paixões, uma vez que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIV, P. 14).⁴⁰ Na relação interna entre razão e desejo (e na sua correlação entre “bom” e “mau”), “(...) a razão precisa ser desejo para penetrar na vida afetiva (...) - e o desejo precisa *ser* razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual...” (CHAUI, 2009, pp. 73-74). Inexiste, em suma, qualquer exterioridade entre razão e desejo e usar a razão é o esforço da mente para perseverar na existência compreendendo a si mesmo, seu corpo e os corpos exteriores (CHAUI, 2009, p. 73).

5 | CONCLUSÃO

Como bom leitor de Shakespeare, Masoch trabalha intensamente com a mistura de afetos e suas ambiguidades (medo, prazer, dor etc) e confere ao contrato a mesma materialidade desejanste do “naco de carne” contratualizado de O Mercador de Veneza.

Entre justiça e segurança jurídica, estes dois polos geralmente conflitantes que informam a lei, o contrato e a sentença, Masoch opta por um tipo de “segurança racional-desejanste”, isto é, pela forma-contrato, sua literalidade e fixidez, mas sem abrir mão de um tipo muito peculiar e ao mesmo tempo libertador de justiça, que não se apoia num elemento externo (o Bem) nem tampouco no autismo kantiano (a pura forma), mas sim na *imanência* mesma do contrato, que tem o desejo por objeto, uma verdadeira sátira ao (estranho) desejo kantiano de obediência cega à lei. Há no masoquismo um claro desvio do *juízo* (moral) em direção a uma outra *justiça* que não provém do mundo antigo (Platão) nem tampouco da modernidade *mainstream*. Forja-se em Masoch, então, um sujeito capaz de escapar da ambiguidade do sujeito kantiano, que possui um duplo sentido, vale dizer, o de um sujeito da lei no sentido de “estar sujeito à lei”, e também o de um sujeito feito pela lei, um “feito sujeito” (KREMER-MARIETTI, 1990, p. 67), isto é, um sujeito, de todo modo, “assujeitado”.

Por isso os personagens de Masoch negam todo o esforço kantiano de naturalização da moral e que algo possa ser tido como *bem* ou *mal*.⁴¹ Não há nada mais equivocado, portanto, do que afirmar, aprioristicamente, que o prazer derivado da imposição de dor é

isto é (pela prop. 13), *a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão*” (Escólio da Proposição 21 da EI). Cuida-se de um ousado movimento do pensamento do Séc. XVII que inverte o princípio tradicional fundador da moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência (DELEUZE, 2002, p. 24).

40 “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado (EIV, P. 7); “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (EIV, P. 8).

41 Como se vê igualmente em Spinoza, que invoca o exemplo da música: “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente: Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o aflito; nem boa nem má para o surdo” (Ética IV, Prefácio).

uma coisa má.⁴² Do mesmo modo, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má,⁴³ bons e maus são os *encontros* e as *relações* e *afetos* que surgem desses encontros, os quais, a depender das circunstâncias, serão capazes de aumentar ou de diminuir a nossa potência de agir, de conservar-nos. Ou seja, a Vênus de Masoch introduz importantes reflexões éticas e políticas, pois se situa no terreno das relações e da história, rompendo com a atemporalidade e com a-historicidade de uma moral oca e, em certo sentido, mortificada, esvaziada da dimensão afetiva.

Trata-se então de fazer existir, e não de julgar, de apossar-se de uma força para fazê-la sua, isto é, de um “combate-entre” (e não de um combate-contra) em que uma força se enriquece ao se apossar de outra força, somando-se a ela num *novo conjunto* (DELEUZE, 2011, pp. 170-173), num *de vir* que em Masoch permite escapar do juízo e da servidão.

Essa é uma importante tomada de posição ética e também política, na medida em que, muito embora sem recorrer ao modo revolucionário de Sade e à superação da lei e do contrato - a um *fora*, portanto -, Masoch produz uma corrosividade interna do direito, uma nova relação com o direito, já agora verdadeiramente positiva e produtiva, e não uma saída do direito - ou uma negação-, em que, de dentro mesmo da principal figura jurídica da modernidade (o contrato), fundadora do Estado, é possível criar linhas de fuga em direção à liberdade.

Haveria em Masoch uma proposta conservadora, visto que não revolucionária, como em Sade? A resposta é negativa se pensarmos que o contrato de A Vênus das Peles amplia violentamente os limites internos do real e os leva às últimas consequências. Mas pode ser positiva, se tivermos em conta que Masoch constrói novos sentidos a partir de elementos *já dados*, produz uma nova linguagem com a velha gramática da lei e do contrato, um fabuloso engenho e ao mesmo tempo uma proposta epistemológica inusual, mas que não chega a surpreender quando se tem em mente que os escritores libertinos dos Séculos XVIII e XIX são artífices da razão, ou seja, iluministas a seu modo que se opõem à Igreja, à monarquia e a seus dogmas. Masoch, um revolucionário ou um conservador, um “conservador paradoxal”, eis aqui mais uma ambiguidade humorística que o texto nos provoca a pensar.⁴⁴

42 Como afirmado por Lord Templaman, da House of Lords inglesa, Caso “Laskey and others v. The United Kingdom”, julgado em fevereiro de 1997, pela Corte Europeia de Direitos Humanos, que confirmou a condenação imposta pela Justiça inglesa a três homens adultos acusados de sadomasoquismo.

43 “Em vez disso, uma só e mesma ação é ora boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (...) a essa mesma ação que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau” (Spinoza, EIV, P. 59, Demonstração alternativa).

44 “Mas haverá alguma via revolucionária? – Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche (...)” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 318). Como lembrado por Santiago (2014, p. 533), é essa também a proposta de Hardt e Negri quando sustentam estratégias de luta (por exemplo, a globalização do movimento operário) contra um poder imanente como o do Império. Como dito pelos próprios autores, “o Império só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para

A Vênus das Peles, duramente criticada quando de sua publicação, é de uma impressionante contemporaneidade num cenário em que novos arranjos afetivos e desejanter interpelam a pura forma da lei. Uniões homoafetivas, multiparentalidade e o poliamor são apenas alguns exemplos de vivências que se cristalizam, como em Masoch, através da forma-contrato. A sua atualidade também resulta da radical inversão do uso dos afetos, que cumprem um papel ambíguo na modernidade, ora negados, ora utilizados como elementos centrais da coesão social (em Hobbes, o medo da morte violenta). Nesse sentido, mesmo sem uma filiação aparente, Masoch junta-se ao pensamento de Spinoza, filósofo “maldito” do XVII que nega a existência de hierarquia entre mente e corpo e, com isso, abre caminho à consideração dos afetos como coisas naturais que devem ser compreendidas.

A atualidade de um texto do século XIX demonstra também que a história do contrato e da lei é marcada por uma permanente tensão acerca do papel dos desejos e das paixões no direito e na própria política, uma tensão que está longe de ser resolvida e à qual o campo jurídico, em especial, não vem sendo capaz de dar conta de forma adequada.

Enfim, em razão de sua inegável potência, o texto de Masoch é capaz de produzir um profundo incômodo nos leitores contemporâneos. Mas se pensarmos na violência e na imoralidade que marcam a história da forma-contrato na experiência liberal,⁴⁵ a história da Vênus das Peles soa até ingênua, quase um conto infantil ...

REFERÊNCIAS

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social. Ensaios de Ontologia Política e Antropogênese.** Tradução de André Menezes Rocha et alii. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza.** Paris: VRIN, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Da Impotência à Potência ou da Imagem do Livre-Arbítrio à Ideia da Liberdade.** In: O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (organizador). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Apresentação de Sacher-Masoch. O Frio e o Cruel.** Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta,

além de suas limitações atuais. Temos que aceitar o desafio e aprender a pensar e agir globalmente. A globalização precisa ser enfrentada com uma contraglobalização, o Império com um contra-Império (HARDT & NEGRI, 2006, p. 227).
45 A invenção moderna do Estado; os contratos nupciais de conveniência em que o corpo feminino é objetificado; o contrato de compra e venda do escravo-corpo-objeto; o contrato de trabalho que subtrai a força de trabalho e a força produtiva do trabalhador em troca do salário; o arrendamento do latifúndio ao pequeno produtor rural; a sujeição por dívidas; a contratualização ocultada de todas as formas contemporâneas de “uberização” etc.

_____. **Reapresentação de Masoch**. In: Crítica e Clínica. 2ª edição. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Para dar um fim ao juízo**. In: Crítica e Clínica. 2ª edição. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 8ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de Alex Marins, São Paulo: Martin Claret, 2002.

KANT, Immanuel. **Lectures on Ethics**. Translated by Louis Infield. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. **Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung)**. In: Textos Seletos. 3ª. Edição. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes et al. Petrópolis: Vozes, 2005

KERVÉGAN, Jean-François. **La raison juridique kantienne: morale, droit, étique**. In: Lectures de Kant, sous la direction de Michaël Foessel et Pierre Osmo. Paris: Ellipses, 2010.

KREMER-MARIETTI, Angèle. **A Moral**. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1990.

LE GOFF, Jacques. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MICHEL, Bernard. **Sacher-Masoch (1836-1895)**. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2000.

PRADO JUNIOR, Bento. **A Filosofia das Luzes e as Metamorfoses do Espírito Libertino**. In: Libertinos Libertários. Adauto Novaes (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 48.

RAMOND, Charles. **Vocabulário Espinosa**. Tradução de Cláudia Berliner e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SACHER-MASOCH. **A Vênus das Peles**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

SANTIAGO, Homero. **Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética**. In: Deleuze hoje. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SHAKESPEARE. **O Mercador de Veneza**. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Político**. Tradução de Manuel de Castro. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

SUTTER, Laurent. **Deleuze: La pratique du droit**. Paris: Éditions Michalon, 2009.

VILLEY, Michel. **La Formation de la Pensée Juridique Moderne**. Paris: PUF, 2009.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

ZOURABICHVILI, François. **Kant avec Masoch**. In: Multitudes, 2006/2 n. 25, p. 87-100.

CAPÍTULO 2

UMA REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE O INCESTO EM ANGOLA

Data de aceite: 01/08/2022

Filipe Manuel Domingos

Licenciado em Filosofia, frequentando o 2º Ano do Mestrado em Gestão e Desenvolvimento de Recursos Humanos, no (ISCAP) Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto- Portugal, Docente da Escola Superior Pedagógica do Bengo - Angola
<https://orcid.org/0000-0002-0150-3318>.

RESUMO: No âmbito da discussão do incesto na realidade Angolana, que continua a ser um tabo nos nossos dias no seio das famílias, contribuindo dessa forma para o resgate dos valores morais, para a melhoria das famílias e a qualidade da vida entre os parentes de linha recta e não só. O tema reveste-se de muita importância, uma vez que há a necessidade de se aumentarem as vozes daqueles que defendem o fim desse tipo de prática, Com a presente investigação, pretende-se auferir qual é a melhor posição filosófica a apresentar, bem como que posição assume diversos sectores da mentalidade nacional. Prevê-se a promoção dos valores morais, a harmonia entre as famílias. A filosofia tem questionado esse fenómeno que vai crescendo dia pós dias no sei das famílias angolanas e provocando problemas de forom psicológico, comportamentais e até mesmo físico. O Objectivo deste artigo é reflectir sobre o Incesto em Angola na vertente filosófica, com vista e proporciona medidas para a redução da sua prática nas famílias angolanas. A problemática do Incesto não é um problema apenas do continente

Africano ou de Angola, é um problema geral que se observa em várias latitudes, sendo mesmo um problema global. Quanto à Metodologia, com este trabalho, pretendo do ponto de vista da Filosofia, dar a nossa contribuição no sentido do estudo e compreensão deste problema, que é o Incesto, suas causas, consequência e formas de intervenção na consciencialização da sociedade no sentido de sua eliminação por ser uma prática nefasta.

PALAVRAS-CHAVE: Incesto, Reflexão, Filosofia, Angola.

A PHILOSOPHICAL REFLECTION ON INCEST IN ANGOLA

ABSTRACT: In the context of the discussion of incest in the Angolan reality, which continues to be a taboo in our days within families, thus contributing to the rescue of moral values, to the improvement of families and the quality of life among straight-line relatives and beyond. The theme is of great importance, since there is a need to increase the voices of those who advocate the end of this type of practice, With this research, it is intended to see what is the best philosophical position to present, as well as what position assumes several sectors of the national mentality. It is foreseen the promotion of moral values, harmony between families. Philosophy has questioned this phenomenon that is growing day after days in the knowledge of Angolan families and causing problems of psychological, behavioral and even physical forum. The aim of this article is to reflect on Incest in Angola in the philosophical aspect, with a view and provides measures to reduce its practice in Angolan families. The problem of

Incest is not only a problem of the African continent or Angola, it is a general problem that is observed in several latitudes, and is even a global problem. As for the Methodology, with this work, I intend from the point of view of Philosophy to make our contribution towards the study and understanding of this problem, which is Incest, its causes, consequence and forms of intervention in the awareness of society in the sense of its elimination because it is a harmful practice.

KEYWORDS: Incest, Reflection, Philosophy, Angola.

1 | INTRODUÇÃO

Esse artigo aborda, à existência da prática do incesto na sociedade angolana e no mundo todo, atitude que pode colocar em causa o equilíbrio dentro das famílias mundiais e em particular das Angolanas, por ser uma prática que não se coaduna com os valores das comunidades locais, mormente quando se trata de relação pai-filha ou mãe-filho.

É intenção de o presente trabalho chamar a atenção dos pensadores, estudiosos, famílias, e particularmente da nova geração, relativamente às consequências do Incesto.

O presente trabalho é uma reflexão filosófica a respeito do Incesto, com vista a apresentação uma posição firme de reflexão sobre as desvantagens do mesmo, mas sob um reflexão profundo sobre as suas raízes e motivações.

2 | CONCEITO DE INCESTO

Cohen & Gobbetti (2016, p. 1) fazem referencia ao conceito de incesto como um ato intimamente associado a proibição de praticas que mancham e torna cada vez mais complicada o bom ambiente familiar, esta pratica esta presente em quase todas as suas sociedades e que é condenável, parece como notar dentro das sociedades pouco ou nada se fala destas praticas, tornando-se o mesmo um tabu, e esta ausência de divulgação e debates do assunto, provoca esquecimento se assim se pode dizer este tema que se certa forma mancha as sociedades.

Na visão de Cohen & Gobbetti (2016, p. 1) As famílias por serem destrutiva no caso de existir no seu seio incesto, as sociedade vêm evitando aceitar algumas praticas, não configurada num ambiente seguro. Com esta propósito, quando ocorre caso desta natureza, as famílias procuram manter segredos, da mesma forma que a sociedade tem dificuldade para de olhar com bons olhos esta pratica que mancha o bom ambiente e criando problemas sociais.

A proibição do incesto tem se vindo a considerar muito antiga na sociedade e nas culturas, o incesto vai pondo barreiras dentro dos grupos para que os cônjuges não sejam da mesma linhagem nem da mesma família de linha recta, e permitiu a relação com pessoas mais distantes do seu grupo, e dentro dos grupos sociais vai se criando regras para que parentes consaguíneos. Desta forma, o incesto é compreendido como o elemento motor que fez com que a humanidade passa-se do estado natural para o cultural. Campo, Gomes

& Godoy (2016, p. 253, 254).

As teorias na vertente biológica afirmam o incesto como um horror inato que pode ser a protecção natural contra os males resultantes do cruzamento de pessoas ou parentes de linha recta ou endogâmico. Sabe-se que este cruzamento endogâmico pode trazer ou levar consigo graves problemas e diminuir a variabilidade dos genes. Mas esta pode manifestar-se tanto em doenças hereditárias quanto em traços benéficos. Além destes problemas, semelhanças genéticas podem estender-se para toda a família, como em um grupo de certa localização geográfica. Outro aspecto que reforça a não importância da consanguinidade é a proibição do casamento entre parentes de mesma linhagem ou grupo. Gobbetti (2016, p. 1)

Na perspectiva de Gobbetti (2016, P. 1, 2) Na possibilidade de ocorrência de relações incestuosas fosse biologicamente negada, estas não precisariam ser proibidas por leis sociais, quer dizer que as questões não passam pelos elementos biológicos mais sim por elementos sociais e culturais. Estas teorias priorizam a importância da exogamia, pois elas aumentam na família e possibilita de um sistema mais cooperativo e democrático.

3 | COMPLEXO DE ÉDIPO

Sabemos que o complexo de Édipo surgiu de um mito grego no qual Freud se baseou para explicar a interação entre desejo e identificações que conduzem, o resultado bom ou mau, em consequência do cruzamento de membros de grupo familiares que são diferentes e pertencem a classes sociais distintas e que de certa forma são proibidos. Com base a essa posição, o homem comporta-se como homem e a mulher como mulher Fiorini, (2014)

Fiorini(2014, p.48) acredita que” o complexo de Édipo é visto por alguns autores como um mito; por outros, como um complexo, um modelo ou então uma estrutura. Ressaltemos que o mito de Édipo é também uma narrativa que remete a um imaginário, individual e colectivo, com efeitos simbolizantes”.

Existe varias teorias que apoia e defendem e observam-se hospitalarmente e as pessoas que muitas das vezes sofrem abuso, recordam o que passam durante estes. Como são seduzidos e esta muitas das vezes são feitas por palavras, ameaças, gestos, e coagido, e de outras formas que o agressor encontra para o fazer e pode sofrer pelo pessoa adulta que esteja a fazer o mesmo ou outra Costa, (2007, P. 2)

Para Costa(2007,p.1) “Passa então que é a associação entre uma fantasia inconsciente e um acontecimento externo(a sedução) que produz um efeito patogénico e perturbador, e que é esta associação a responsável por sentimento de culpa,,.

Costa(2007,p.3) “afirma que desta forma, a teoria da sedução deu lugar à teoria do complexo de Édipo/do desenvolvimento da sexualidade infantil,,.

Costa(2007,p.5) vai ainda mais longe a levar e crer que muitos dos relatos que as famílias recebem das crianças cai no descrédito, na vertente da psicanálise, quando uma

crianças começa muito cedo a ter comportamento de relações sexuais feita em objectos e os adultos vao vendo e não corrigim acham que essa criança por ter já este tipo de atitude e vai fazendo fantasia com os seus irmãos ou irmãs, e outros parentes de linha recta, acaba por ser um potencial mentiroso aos olhos da familia e desta forma faz com que caso acontece abuso quer isto dizer que a menor(a) seduziu o adulto para tal comportamento.

Vemos criado e formulado e acreditamos e reconhecemos que nos dias de hoje o incesto não é so provocado pelos adultos mais existe crianças que também criam ambientes propicios para que os adultos os veem como presa. Ve-se também que alguns caracteriscas da psicanalise são inegaveis e muitas das vezes não se compreende e deturpa-se a mensagem que de certa forma contribui para alimentar e criar cepticismo aos adultos quando uma crianças os veem falar que sofreu abuso ou esta a ser molestada por um adulto, para muitas familias não acreditam nos filhos menor e culpabilizam os mesmos como responsaveis de certas praticas provocadas por adultos e pensam ser uma ofencia para com o adulto em causa em vez de chaarem atenção ao adulto castigam a crianças sem apurarem as reais causas. Costa(2007, p. 5)

Segundo Fiorini(2014,p. 49)” Com qualquer uma dessas explicações, a resolução edípica indica a escolha heterossexual do objecto, no âmbito da unificação pulsional, o acesso à exogomia e a formação do superogo”.

4 | ÉTICA APLICADA

A ética aplicada é valida à problemas eticos que tomam rumos diferentes. Fala a respeito do que é normas ética, na possibilidade de resolver questões do dia a dia. A ética aplicada vai ao encontro do que é, a partir das pequenas relações, ela estabelece bases de justificação racional para aquilo que uma pessoa faz em relação aos seus actos. Nesta vertente a ligação entre meio e fim se possa justificar, vindo de juizo de valores muito bem argumentado e possibilitando uma vida feliz e justa sem fazer mal a outre. A ideia, faz-se atrativa, no sentido de se poder contar com o sujeito que se compromete com as boas acções, espalhando para todo o mundo no plano do dever. Ferreira (2010, p. 26). É bem verdade que o homem desde sempre preocupou-se com a moralidade, mas no seculo XX, ela torna-se o centro de todas as discussões, tudo porque via-se muita perda de valores no seio das familias, o problema da reflexão neste tipo de tema e todos os ourrores das guerras e o desenvolvimento das sociedades e dos grupos, que apresentam um individuo incapaz de pensar a relação com outros do mesmo grupo. Ferreira (2010, p. 26).

O termo moral é vem do éthos, que é uma palavra latina que significa mores que tem a ver com costume. Sua acção está situada no tempo histórico, uma marca de mudança de valores, a medida que o mundo vai desenvolvendo, mudam-se os valores e os habitos transformam-se. Aquilo que durante muito tempo é aceite pelas pessoas pode mudar com o tempo e novas maneiras de olhar as normas sociais, isto faz parte da personalidade e

carter de mudança. Ferreira (2010, p. 22).

A ética aplicada aos valores morais busca a valoração a acção do individuo para com o outro, em uma situação que exige que uma determinada pessoa esta em risco e deve ser protegido naquele instante. Se por algum motivo ver-mos um individuo em risco, numa situação que podemos salva-la e proteger deve-mos agir rapidamente sem levarmos em conta os habitos e costumes que nos foram transmitido na familia. Os conflitos e delimas quando os aplicamos o dever à vida o local e posicionamento pode ser tragico se o lugar que as aplicamos entram em confronto com as escolhas que fizemos. A eutanásia, a clonagem do meio ambiente e proteção a vida o bom comportamento num determinado periodo de tempo, permite a ética aplicada a construção da ética tradicional no que toca ao comportamento da pessoa. Ferreira, (2010, p 30 e 31).

A Verificação e argumentos sobre juízos de valores na acção de um sujeito em sociedade, ao ver pela frente conflitos e dilemas, que exige a compreensão da ética. esta compreensão vira-se na relação do sujeito livre, frente a regras da sociedade. A exigência da observância destas regras que foram estabelece na acção do individuo que convive com outras pessoas. A simples observância da regras que vai se vivendo, estas regra não garante a compreensão da acção do sujeito, uma vez que a lei não pode ficar acima desse sujeito. Ela precisa ser internalizada e justificada, de maneira a abrir possibilidades para o exercício de sua própria liberdade do homem. Ferreira (2010, p. 18)

Ao exigirmos a verificação e justificação da acção moral nos faz reflectir a carência vivida actualmente da compreensão da tradição actual, no que se refere à morada do ser humano em seu processo de construção e reconstrução da acção do sujeito com o outro. Assim, possibilitou-se a instauração de um processo de aprendizagem que as reflexões em torno da relação de um individuo em relação o outro, avaliada pela possibilidade de uma acção ética frente a dilemas e conflitos desta ética prática que cada vez mais vai se deteriorando nas famílias de todo mundo, a quando dos valores que se quer dentro da sociedade actual Ferreira (2010, p. 18).

5 | EUTANÁSIA

Campos, Ribeiro, Martins, Pacheco, Donato, Nolasco & Santana (2013, p. 2) os autores em causa abordam a palavra eutanásia provém do grego, é definida como sendo uma “boa morte” ou “morte digna”. Do ponto de vista médico ela tem sido diferenciada em três categoria.

Falar de eutanásia é fundamental falar de ética. Que podemos dizer que é o conjunto de valores, que se estabelece por medida de acordos sociais e acabam por ser visto como padrão a ser seguido pela sociedade (Campos, Ribeiro, Martins, Pacheco, Donato, Nolasco & Santana (2013, p. 8). Este elemento tona modelo solido inerente a pessoa, e que as mesmas podem viverem obedecendo estas normas que acaba por dar paz a sociedade

(Campos, Ribeiro, Martins, Pacheco, Donato, Nolasco & Santana (2013, p. 8).

Na ideia dos autores (Campos, Ribeiro, Martins, Pacheco, Donato, Nolasco & Santana (2013, p. 9). Em relação aos hábitos, que são seguidos por observação para se concluir a ética social, pode-se afirmar que os mesmos estão em mudança constante e progresso. Para se concluir que um comportamento é ético ou não, deve-se em primeiro localiza-lo no tempo e espaço. Hoje, a ética ainda pode mudar em função da área de actuação do indivíduo esta a trabalhar, falando da ética profissional ou deontologia profissional.

6 | REFERÊNCIAS HISTÓRICAS SOBRE O INCESTO

O incesto é oferecida como tabu, vêm para explicar, denegrir, ela é vista como algo mau. A família, por sua vez, é o espaço que se deve ter em conta, com relações de poder, rótulas, normas, um dogma sagrado. As soluções da ligação entre incesto e família o grande alicerce deste estudo que é reflectir a volta do elemento que é o incesto, procurar enquadrá-lo nos estudos históricos e familiares que tem surgido actualmente, porque acaba de ser um problema da sociedade e que acabamos por ser estudado e definido como violência sexual. Deve-se lembrar que este problema é dissociável, por ser um problema de textura das relações familiares que dentro das famílias acontecem em certos casos mais de forma isolado. Solano, Queiroz, Carvalho, Timóteo & Monteiro (2009, p. 602).

Para Campo, Gomes & Gody (2016, p. 268) Na realidade social brasileira, os incestos eram comuns, conforme atesta a documentação. Nos casos estudados, adiante citados, a violência encontrada nos romances lusitanos reproduz-se nas cores mais vulgares do quotidiano da população. Vejamos.

Valadares (2015, p. 256) afirma que os estudos feitos e aprofundados, Friedrich Engels, em 1884, e com as descobertas do campo de estudo de Lewis Henry Morgan, aponta que as relações de parentesco que muitos povos usavam e usam casos específicos os selvagens, bárbaros que viviam na América, Ásia, África e Austrália não eram compatíveis com as relações de parentesco utilizadas pelas sociedades civilizadas, aqueles que possuíam a escrita que ocupavam especificamente a Europa.

7 | FACTORES BIOLÓGICOS E CULTURAIS: A QUESTÃO DA PROIBIÇÃO DO INCESTO

A proibição do incesto, prova-se mais uma vez que o homem desde muito cedo deu maior valor a moral e ética em detrimento de valores que mancham a sociedade, desta feita ele optou por valorizar os bons costumes do grupo em detrimento do seu desejo. Nesta óptica a maneira que ele encontrou no sentido de fazer valer os costumes que mantém coesa e a permanência da vida em sociedade. Valadares (2015, p. 263). Nesta vertente torna-se um imperativo perguntar-se sobre os entraves que são colocados nas relações sexuais entre membros de linha recta ou os que possuem o mesmo sangue se as

relações sexuais entre eles provoca danos e quebra os costumes que as actuais famílias e sociedade, através dos avanços e quebra de modelos emergentes com base ao direito da família ligado as relações parentais e a genética dos membros da família. Valadares (2015, p. 264)

Das várias proibições que o incesto vê sofrendo ao longo dos anos nas mais variadas sociedade até aos nossos dias, verifica-se entre as pessoas dos vários grupos sociais, a necessidade de deixarem os prazeres de cada pessoa para manterem a coesão dos grupos. Para tal nas relações consanguíneas, na antiguidade representavam a importância e capacidade que cada membro tinha dentro do seio familiar para manter a boa relação e diminuir com o incesto. Valadares (2015, p. 270).

Para, valorizar a proibição do incesto a permanência dos costumes e hábitos do social sobre o natural reinante, tal proibições devem ser analisadas com base nas regras sociais de hoje, para que as mesmas sejam permitidas, coerente e satisfaçam os objectivos de manter a coesão dos grupos. Pode-se também melhorar, manter uma convivência saudável entre os membros do grupo, possibilitando assim o bem-estar dentro dos princípios e valores sociais actuais. Desta forma vai se consolidar e manter uma união entre os membros do grupo. Valadares (2015, p. 270).

Para Sigmund Freud, a razão do incesto que vem sofrendo as sociedades ao longo dos tempos e a maneira como a relação entre pai e filho acontece, ele analisou o comportamento dos homens antigos e primitivos. Ao estudar o Totem e Tabu, Freud utilizou o sistema totêmico como um tipo de metáfora para explicar a relação pai e filhos bem como a necessidade de uma lei que interdita todo tipo de comportamento que mancha a família, por parte do pai para a estruturação psíquica do filho Valadares (2015, p. 261).

Tanto para Claude Lévi-Strauss, Freud chegou a conclusão que o incesto é uma regra que se vive em todas as culturas; porém, foi criado pelas culturas, e esta presente desde o surgimento dos grupos sociais ou seja desde os primórdios da sociedade. Na visão de Freud, em toda lei há um desejo que se opõe a este, uma vez que não há a necessidade de proibir um comportamento que ninguém deseja fazer. No caso da proibição do incesto, opõe que o ser humano optou por abrir mão do seu desejo individual em prol da manutenção da vida em sociedade. Entretanto, as modalidades dessas proibições, que ensejariam a manutenção da vida em grupo, sempre foram manipuladas conforme a sociedade em questão. Valadares (2015, p. 263).

8 | O INCESTO NA REALIDADE ANGOLANA

A realidade angolana regista muitos casos de Incesto, pelo que é um assunto que deve ser discutido pelos intelectuais, mas também pelos demais sectores da sociedade.

Trata-se de do caso de irmãos na Província da Huíla Aurélio Augusto, 32 anos, e de Laurinda Catumbo Aurélio, 22. Este casa está a deixar a Província e o Município da

Matala em Particular pasmado. A irmã viveu com irmão desde tenra idade, este depois do fim do seu primeiro casamento, e já mantendo relação com a irmã decidiu oficializar a relação incestuosa que a sociedade esta a condenar e que a questão esta a ser vista pelas autoridades do município e não só.

Na cultura Nyaneka Humbi é comum o casamento que envolve primos, relação muitas vezes preparada pelos próprios parentes próximos, mas a união entre irmãos é condenada nesta cultura.

Fifi de 20 anos de idade, residente no município de Cacuaco em Luanda, mantém uma relação incestuosa com a irmã de 18 anos Dodó e esta relação era em segredo e que já remontava três (3) anos e que durante este período surgiu gravidez. A família apercebeu-se da situação e que os mesmos tentaram esconder-se mais acabaram por revelar o acto. Os parentes afirmam que o autor está sob efeito de prática de feitiçaria e que os pais não queriam acreditar, uma vez que o responsável do acto cuidava sempre dos irmãos na ausência dos progenitores.

Em busca das principais motivações que levaram a praticar tais actos o Jovem Fifi afirmou que não sabe as razões que os levaram a realizar tais práticas, e cometer tamanha prática negativa que mancha a sua imagem e da sua irmã, pais, família e esposa uma vez que o mesmo já tem uma. O autor diz que vai reparar o erro que faz com que perdesse a boa imagem que os progenitores tinham dele e toda a sociedade.

Dos casos acima descritos, está patente que em Angola existem muitos casos de Incesto, o que preocupa de certo modo a sociedade, mas também os intelectuais. Para os filósofos, suscita uma reflexão quanto aos valores culturais partilhados entre as diversas comunidades angolanas. Do ponto de vista axiológico, o Incesto atropela a defesa dos valores culturais nacionais, assentes na sacralidade dos laços de sangue entre parentes próximos.

9 | POSIÇÃO DE ALGUNS SECTORES ANGOLANOS SOBRE A PRÁTICA DO INCESTO

Para os sociólogos, o Incesto tira prestígio ao perfil social dos envolvidos. Para o sociólogo Carlos Alberto Tito, são inúmeras as causas que podem motivar essas práticas, tais como as desigualdades económicas, sociais, consumo de drogas e o desemprego. O mesmo defende que estas práticas desprestigiam os implicados e rompe com o conservadorismo próprio da cultura angolana.

Na visão do psicólogo Quintas Miúdo Sempieca, classifica a estes autores como psicopatas ou doentes mentais os indivíduos que praticam essas acções os seus parentes, deixando graves problemas e às vezes difíceis de sanar os mesmos.

O pastor da Igreja Adventista do 7º Dia, Inocêncio Isaac, fez menção à Bíblia para citar “Levítico 18:6-18, e menciona claramente a relação sexual de parentesco com tio ou

tia, parentes do primeiro grau como uma abominação diante do Senhor (Deus)”. Ele vai ainda mais longe, dizendo que além deste relacionamento ferir um princípio bíblico “temos também factor biológico, isto é, laços consanguíneos pois uma gravidez surgida de um Incesto põe em risco a vida da mãe e do bebé, em consequência da sua consanguinidade”.

O responsável e coordenador do Núcleo dos Direitos Humanos na no município Matala, Virgílio Catalaio, concedendo uma entrevista, informou que o caso inédito foi entregue já a autoridade tradicionais do município, isto é, ao Soba grande João Tchitala que informou que será feito um ritual específico para desfazer estas práticas entre irmãos e que este tipo de casamento não tem sequência. Tentando se obter alguma informação dos incestuosos não se obtiveram resposta dos lesados, mantendo-se em silêncio.

A Direcção Provincial do Huambo da Família e Promoção da Mulher revelou vários casos de Incesto no ano de 2017, entre pai e filhas e entre irmãos ou parentes de linha recta. Durante a sua intervenção numa actividade que decorreu na cidade do Huambo, a responsável falou que estes são os primeiros que vêm a público, quer dizer que as pessoas ganharam coragem e vão deixar de dar cobertura a este comportamento anti-social, que atropela os princípios da cultura angolana. A responsável manifestou a necessidade do reforço e colaboração na luta contra estas práticas. A Directora falou ainda que foi possível traçar estratégias no sentido de todos juntos lutar contra este mal. Consta da estratégia, a realização de palestras, Aconselhamento Familiar, e que se deve ter em atenção os primeiros sinais destas práticas. O diálogo, respeito e amor ao próximo serão constantes no decorrer das palestras a serem realizadas pelos membros.

Do ponto de vista filosófico, a reflexão sobre a forma de ser dos angolanos afasta esse tipo de prática, pois que os valores profundos das comunidades angolanas não coadunam com a prática do Incesto.

O raciocínio humano não defende esse tipo de prática, daí que a mesma é feita às escondidas, pois se reconhece a reprovação social e filosófica da mesma.

10 | CONCLUSÃO

A reflexão filosófica apresentada a volta do incesto em Angola, procura questionar e abordar os vários problemas social numa vertente filosófica que se esta a ser muitas das vezes ignorado pela sociedade que vai crescendo no nosso país. O estudo trata e procura trazer a tona elementos que têm sucedido na nossa realidade e que as famílias e não só têm ignorada tamanha atrocidade, exigindo dos parentes mais próximos que nada devem falar nem tão menos importarem-se com o sucedido. A humanidade devia-se resolver isso desde os tempos mais antigos uma vez não feitos a mesma.

Incestos são relações sexuais praticadas entre pessoas da mesma família quer em linha recta, quer colateral.

São várias as consequências e causas desta prática que mancha o bom nome da pessoa que a pratica. São antigas no mundo todo e em Angola em particular, uma vez que veem dos nossos antepassados, em que muitos, para que a linhagem da família não perdesse o poder, tinham que se casar com as irmãs.

Nota-se que os valores éticos e morais estão a se perder em função de muitos familiares de linha recta mantêm laços amorosos, fazendo deste modo a perda desses valores que a muito se tem lutado para que as famílias e a sociedade vivam em harmonia e em bom ambiente, para o bem de todos sem que prejudiquem as relações sociais que mantêm as famílias.

Várias franjas da sociedade civil e não só têm grande preocupação e procuram fazer com que os grandes valores que norteiam as famílias como, amor ao próximo, o respeito, o diálogo, a solidariedade entre irmãos prevaleçam e permitindo que um bom ambiente reine no seio das famílias angolanas.

A proibição do incesto é um fenómeno estritamente sociocultural e que não é influenciado por factores psicobiológicos presentes na evolução do comportamento humano. A necessidade de criação de novos espaços afectivos de intervenção junto à família, onde ampliar, revisar e repensar os modelos de construção vinculativa é essencial para compreender a dinâmica afectiva familiar, demandando dos profissionais e instituições um olhar integral sobre a harmonia familiar.

O Incesto é um crime grave que envolve tanto uma violação física quanto o abuso da confiança e autoridade familiar. Ele causa graves danos psíquicos e frequentemente físicos à vítima e subverte a santidade da família. Os efeitos do Incesto são duradouros e deveriam ser reconhecidos como graves preocupações da política pública, com implicações para a saúde da sociedade.

Para a Filosofia, o Incesto perturba e contraria os valores axiológicos defendidos pelas comunidades angolanas

REFERÊNCIAS

Solanol, lorrainy da Cruz. Queiroz, johny Carlos. Carvalho, francisca Patrícia Barreto. Timóteo , rosalba Pessoa de Souza. Monteiro, Akemi lwata. (2009) *O Processo Histórico do Arquétipo Familiar Contemporaneo e a Invenção do Incesto*. Rev. Enferm. R J

ANGOP. *Huíla: cidadão assume relação incestuosa com irmã na Matala*. Disponível em http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2015/1/8/Huila-Cidadao-assume-relacao-incestuosa-com-irma-Matala,251b14b8-9281-4b49-bff2-5515f8812187.html, acessado aos 25 de Setembro de 2018.

ANGOP. *Moxico: sociólogo aponta mudança de consciência como solução contra o Incesto*. Disponível em http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2016/9/41/Moxico-Sociologo-aponta-mudanca-consciencia-como-solucao-contraincesto,ce1a05dc-e3c9-4085-8014-918244266b78.html, acessado aos 24 de Setembro de 2018.

Campos, Alzira Lobo de Arruda, Gomes, Álvaro Cardoso e Godoy, Marília Gomes Ghizzi. *O incesto na Literatura e na História*. Rev. Humanidades, Fortaleza, v. 31, n. 1, jan./jun. 2016.

Club K. *Cacuaco: jovem engravida irmã (pela terceira vez)*. Disponível em https://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=20470:cacuaco-jovem-engravida-irma-pela-terceira-vez&catid=2&Itemid=1069&lang=pt, acessado aos 25 de Setembro de 2018.

Da Costa, Maria Manuela. *O casamento*. In Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada (CISEA). Huambo, 2012.

Jornal de Angola. *Direcção Local da Família regista seis casos de incesto*. Disponível em http://jornaldeangola.sapo.ao/provincias/direccao_local_da_familia_regista_seis_casos_de_incesto, acessado aos 25 de Setembro de 2018.

JÚNIOR, Francisco Wilson Nogueira Holanda. *Evitação e proibição do incesto: factores psicobiológicos e culturais*. In Revista de Psicologia da USP. Vol. 28. Nº 2, 2017.

LESTE, Timor. *Programa de monitorização do sistema judicial: incesto em Timor leste*. Revista, 2012.

NATAL, Fernando Ferreira. *O Incesto e Outras Histórias*. Brasília. 2011

A PESQUISA CIENTÍFICA ENVOLVENDO HUMANOS E EVOLUÇÃO DOS PADRÕES ÉTICOS ADOTADOS PELO BRASIL

Data de aceite: 01/08/2022

Cícero Carlos Mendes

Graduado e Pós-Graduado em Filosofia, pelo ISES (Instituto Superior de Educação de Salgueiro), exerce o trabalho de professor desde 2004. Estudante do curso de Biomedicina pela UNINASSAU, cursando o primeiro período em 2022.1. Ingressou no Mestrado em Ciências da Educação pela World University Ecumenical – WUE da Flórida - Miami/EUA, no final de 2021. Atualmente, professor de Filosofia na EREM Solidônio Leite, Município de Serra Talhada - PE
<http://lattes.cnpq.br/2777991435181381>

RESUMO: Este artigo tem como objetivo discutir as complexidades do debate brasileiro sobre ética em pesquisa, especialmente a partir da década de 1990. Para tanto, inicia com uma breve introdução ao contexto da bioética contemporânea e como suas normas e princípios fornecem conteúdo e forma para abordagens de pesquisa. Em seguida, detalha a história da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CNE) e a evolução dos padrões éticos adotados pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), bem como as mudanças posteriores ocorridas após a criação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). A análise se baseia em provas documentais fornecidas por documentos oficiais da CEPAL (órgão coordenador da CNE).

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia social; pesquisa; ética.

ABSTRACT: This article aims to discuss the complexities of the Brazilian debate on research ethics, especially since the 1990s. To this end, it begins with a brief introduction to the context of contemporary bioethics and how its norms and principles provide content and form for approaches to research. It then details the history of the National Research Ethics Commission (CNE) and the evolution of the ethical standards adopted by the National Research Ethics Commission (Conep), as well as the subsequent changes that occurred after the creation of the National Research Ethics Commission (Conep). The analysis is based on documentary evidence provided by official ECLAC documents (the coordinating body of the CNE).

KEYWORDS: Social Anthropology; search; ethic.

1 | INTRODUÇÃO

As atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial forçaram o desenvolvimento da ética para a pesquisa humana. Desde Nuremberg, várias normas e resoluções foram desenvolvidas em todo o mundo para essas práticas. No Brasil, a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde estabelece as bases éticas e científicas para tais pesquisas. Segundo a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), deve-se reconhecer a importância da liberdade de pesquisa científica e os benefícios do progresso científico e tecnológico; ao mesmo tempo, é preciso ressaltar que essa pesquisa e seu posterior

desenvolvimento são éticos e respeitam a dignidade humana, direitos humanos e liberdade básica.

A pesquisa ética requer respeito à dignidade e autonomia dos participantes da pesquisa, reconhecimento de sua vulnerabilidade e garantia de sua vontade de contribuir e continuar ou não a participar da pesquisa por meio de expressão clara, livre e informada; um equilíbrio de interesses, individuais ou coletivos, compromete-se a maximizar os interesses e minimizar os perigos e riscos, e garantir que os perigos previsíveis sejam evitados; deve ser socialmente relevante, garantindo igual consideração dos interesses envolvidos, sem comprometer sua humanidade social no sentido doutrinário; por fim, requer a aprovação prévia do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

2 | BIOÉTICA NO BRASIL

O tema da ética referida à pesquisa qualitativa em saúde no Brasil tem sido amplamente debatido por pesquisadores de diferentes áreas das Ciências Humanas e das Ciências da Saúde nas últimas décadas. Não por acaso, observa-se intensificação deste debate a partir da implementação da Resolução nº 196/96, do Ministério da Saúde, na medida em que estabeleceu conceitos e procedimentos para a pesquisa envolvendo seres humanos no Brasil, aperfeiçoando um processo que vinha se desenrolando lentamente no sentido da regulamentação da pesquisa e do envolvimento de sujeitos em estudos.

Goldin (2006) resgata a história da bioética e da pesquisa brasileira e descreve alguns dos marcos que a compuseram. Segundo os autores, houve muita discussão sobre questões de saúde na década de 1980. No contexto da redemocratização do Estado, o debate sobre os direitos individuais e sociais se aprofundou, e surgiu o Sistema Único e Descentralizado de Saúde (SUDS), cujo “controle social” é elemento fundamental do Estado, construção e saúde municipal. Em 1986, a Sociedade Brasileira de Medicina Tropical e a Associação Brasileira de Antropologia apresentaram um documento para garantir a especificidade da comunidade de consultoria e pesquisa. Chamado de “Código Comunitário de Direitos à Saúde”, ele reconhece em seu preâmbulo que os censos são frequentemente realizados em países em desenvolvimento, onde os direitos dos cidadãos não são garantidos.

Esse documento parece ser o primeiro a prever a criação de códigos e comitês de ética de pesquisa no Brasil, como se pode ver a seguir:

Art. 9 - Todo o conhecimento derivado da investigação deve ser encaminhado às autoridades de saúde competentes, desta forma os resultados serão utilizados por todos. Para que os direitos de saúde das comunidades sejam observados: 1 - Eles devem ser incorporados no Código de Ética Médica do Brasil. No futuro este Código poderá ser capaz de legislar as práticas médicas relativas às comunidades; 2 - Comitês de Ética deverão ser criados nas escolas médicas, hospitais e institutos de pesquisas governamentais e privados; 3 - Comitês de Ética deverão ser criados nas agências brasileiras

de fomento e financiamento à pesquisa, tais como o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), etc. (**CODE OF COMMUNITY HEALTH RIGHTS, 1986**).

Dois anos depois, a primeira revisão da recém-criada Comissão Nacional de Saneamento (CNS) - Resolução 01/88 - propôs as normas para pesquisa em saúde, a criação de comitês de ética obrigatórios em instituições de pesquisa na área da saúde e o uso do consentimento informado, isso deve se aplicar a “estudos com risco mínimo ou maior que o mínimo”. (Goldin, 2006, p. 22). Investigações com risco “abaixo do mínimo” estarão dispensadas de aplicá-lo.

No entanto, Goldin ressaltou que a implementação da resolução 1/88 não teve o impacto esperado. Em 1995, tensões entre setores industriais relacionados à saúde e dificuldades na implementação de normas com universidades e institutos de pesquisa levaram o CNS a formar um grupo de trabalho para discutir as realidades de pesquisa no Brasil e propor novas soluções. O grupo, formado por membros de diversos órgãos governamentais e não governamentais, desenvolveu um regulamento, e uma das principais mudanças foi ampliar seu escopo para todas as pesquisas envolvendo seres humanos, não apenas pesquisas em saúde. Ao final do processo, foi promulgada a Resolução 196/96, que definiu a criação de um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Consentimento Informado e Comitê de Ética em Pesquisa (CONEP) no âmbito do CNS. Foi revogada em 2012 pela Resolução 466, que entrou em vigor em julho de 2013.

A Resolução nº 196/96, conforme descrito no seu preâmbulo, incorpora os referenciais básicos da bioética: autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e por isso mesmo, nos anos subsequentes, popularizou-se tanto por conta de seus consensos, como de seus dissensos. Consensos que se referem à necessidade e importância de uma regulamentação sobre pesquisas que, fundamentada em documentos como o Código de Nuremberg, a Declaração dos Direitos do Homem e a Declaração de Helsinque, entre outros, veio oportunamente tentar impedir abusos de experimentos em seres humanos. Sobre os dissensos, encontramos as teorias bioéticas críticas - como, por exemplo, a bioética de orientação feminista - que, segundo Diniz e Guilhem citando Susan Wolf, referem-se a uma indisposição com relação a princípios ideológicos da bioética:

(1) A preferência por regras e princípios abstratos que desconsideram as diferenças individuais e contextuais; (2) Preferência pelo individualismo liberal que obscurece a importância dos grupos; (3) Preferência por espaços institucionais de aplicação prática, tais como governo, escolas de medicina ou hospitais; (4) Preferência pelo isolamento frente às teorias críticas da pós-modernidade (**DINIZ; GUILHEM, 2000**, p. 233).

Segundo Diniz (2010), a Resolução nº 196 do Ministério da Saúde (BRASIL, 1996) mostra uma dupla inspiração: de um lado, uma influência utilitarista (fundamentalmente, manifestada na importância da configuração dos “riscos e benefícios” e da noção de

“vulnerabilidade” como marcos orientadores da avaliação dos procedimentos éticos); e de outro, uma influência liberal (explícita na importância da proteção aos direitos humanos e das noções de sigilo, anonimato e autonomia dos sujeitos investigados). Salienta-se que a posterior Resolução CNS nº 466 (BRASIL, 2012a) mantém tais influências, incorporando ao trabalho de regulação o controle do trabalho dos próprios CEPs e detalhando as atribuições, deveres e responsabilidades dos participantes das pesquisas e de seus agentes fiscalizadores. Entre outras definições regulamentadoras, está presente na Resolução nº 466/12 a conceituação e orientação de procedimentos do processo do consentimento livre e esclarecido, dos riscos e benefícios das pesquisas, do protocolo de pesquisa e do próprio sistema CEP/CONEP e suas atribuições e competências.

No processo de regulamentação da ética em pesquisa no Brasil, ainda é marcante a criação da Plataforma Brasil (2012b). Neste aspecto, vale à pena considerar a descrição dos objetivos de tal plataforma:

A Plataforma Brasil é uma base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos para todo o sistema CEP/CONEP. Ela permite que as pesquisas sejam acompanhadas em seus diferentes estágios - desde sua submissão até a aprovação final pelo CEP e pela CONEP, quando necessário - possibilitando inclusive o acompanhamento da fase de campo, o envio de relatórios parciais e dos relatórios finais das pesquisas (quando concluídas). [...] O sistema permite, ainda, a apresentação de documentos também em meio digital, propiciando ainda à sociedade o acesso aos dados públicos de todas as pesquisas aprovadas. Pela Internet é possível a todos os envolvidos o acesso, por meio de um ambiente compartilhado, às informações em conjunto, diminuindo de forma significativa o tempo de trâmite dos projetos em todo o sistema CEP/CONEP (BRASIL, 2012b).

O trecho acima evidencia a unificação nacional dos registros de pesquisa, o acompanhamento, pelos CEPs e CONEP, de todo o processo de pesquisa e o acesso, à sociedade, aos dados públicos das pesquisas aprovadas. O investimento nos valores da transparência, controle e padronização de procedimentos, característicos das práticas de avaliação (STRATHERN, 2000), são enfatizados. Pode-se, inclusive, afirmar que a Plataforma Brasil não é apenas um instrumento de unificação dos registros de pesquisa, mas também de avaliação e regulação do trabalho dos próprios CEPs. Além da breve apresentação sobre seus objetivos explicitada acima, a página inicial do site da Plataforma Brasil apresenta o relatório quantitativo da qualidade de seu próprio funcionamento. É possível verificar em um quadro que apresenta “CEP em números -2013” e “CONEP em números – 2013” o número de projetos recebidos e emitidos, o tempo médio do primeiro parecer e do parecer final, assim como o número de pendências emitidas e o de projetos em andamento.

A transformação de situações e cenários complexos em categorias sintéticas de mensuração e comparabilidade, os indicadores, faz parte de processos de reforma e modernização, assim como de geração de *accountability* (MERRY, 2011). O crescente

emprego de “políticas de certificação” - isto é, de atribuição de um selo de conformidade a um produto, levando em conta seu processo produtivo (RADOMSKY, 2010, p. 16) - poderia também ser incluído neste âmbito de reflexões, sendo os próprios CEPs e, de um modo geral, a Plataforma Brasil, espaços de certificação das pesquisas. A elaboração de indicadores de desempenho e sua exibição pública, em conformidade com os padrões de certificação constituídos nesse processo, dão a impressão de procedimentos eficazes de controle e regulação ética, assim como de transparência nos processos regulatórios. Um sentido sobre “ética” se coloca pela agência da própria plataforma nacional. Nesse caso, é possível perceber que instrumentos, comitês e procedimentos de regulação não apenas avaliam eticamente os estudos e pesquisas realizados no Brasil; tais instrumentos técnicos têm uma agência na configuração do próprio sentido de “ética” a ser constituída e avaliada.

Além disso, a própria existência de uma plataforma nacional significativamente chamada de “Brasil” também põe em evidência a constituição de um processo de desenvolvimento da ciência do país que se associa a outros instrumentos regulatórios, no mínimo desde o final da década de 1990 - por exemplo, o sistema de currículos Lattes, os relatórios Capes de avaliação da pós-graduação, o diretório dos grupos de pesquisa, etc. Essa dimensão faz perceber que à influência bioética na produção normativa com relação à ciência no Brasil se adicionam ênfases modernizadoras da ciência feita no país. Tal como salienta Fassin (2006) a respeito de suas experiências de pesquisa na França e na África do Sul, tradições nacionais e a geopolítica mundial são também elementos relevantes nas formas de configurações das práticas de regulamentação ética. Fundamentalmente, isso implica considerar as práticas de regulamentação da ética em pesquisa como elementos políticos de configuração de autoridades, objetos e meios preferenciais de intervenção, e não como ferramentas neutras de gerenciamento e controle de dados.

No Brasil, pode-se dizer que a ênfase na regulação ética das pesquisas se coaduna com os investimentos na internacionalização da ciência e, nesse sentido, chamam à atenção as campanhas midiáticas sobre o “Ciência Sem Fronteiras” (realizadas a partir de 2012) que, embora apresentado como um programa de desenvolvimento da ciência nacional através do envio de estudantes e pesquisadores para universidades no exterior, deliberadamente excluiu, nas suas fases iniciais, as áreas de ciências humanas e sociais.

Tal exclusão parece se associar à deliberada indiferença quanto às especificidades de tais áreas de estudo vigentes nas regulamentações da ética em pesquisa, anunciadas por diversos comentadores de tais políticas - entre outros, Victora et al. (2004), Fleischer e Schuch (2010). Esse cenário causa grandes preocupações, por conta dos efeitos das políticas vigentes na concepção de ética criada e avaliada por tais instrumentos. Ao colocar em jogo um conjunto diverso e heterogêneo de projetos de reforma baseados em configurações morais que privilegiam os valores da eficiência administrativa e controle, padronização e monitoramento de procedimentos, assim como novas éticas de autorresponsabilização, cálculo e gerenciamento de si daqueles envolvidos, certo sentido

sobre a ética também é configurado nesse processo.

É neste sentido que se argumenta aqui que instrumentos, comitês e procedimentos de regulação não apenas avaliam eticamente os estudos e pesquisas realizados no Brasil; tais instrumentos técnicos têm uma agência na configuração do próprio sentido de “ética” a ser constituída e avaliada. Como disseram as antropólogas Marie-Andrée Jacob e Annelise Riles (2007), um dos mais evidentes produtos da ética moderna é que esse domínio tem que ser constantemente explicitado e burocraticamente evidenciado. Todo esse trabalho é apresentado como um bem autoevidente, sempre carregado de sentido de tornar as coisas melhores (JACOB; RILES, 2007). No entanto, esse processo não implica simplesmente controle e gerenciamento de informações: na lógica que associa aspiração e regulação, ao instituírem procedimentos de verificação, tais políticas produzem conhecimentos tomados como “éticos”. Isto é, uma determinada perspectiva sobre ética também é configurada neste processo, associada à transparência e ao controle de certas informações.

3 | A ÉTICA TÉCNICA NO BRASIL

Para além de um sentido de ética reduzido à transparência e ao controle das informações e longe de ser uma configuração que afeta somente o(a) pesquisador(a), as regulamentações vigentes têm efeitos na produção discursiva de sujeitos: o(a) pesquisador(a) e os sujeitos-alvo das pesquisas. A produção de regulamentações que definem as relações entre os sujeitos envolvidos na pesquisa a partir da noção a priori de “vulnerabilidade” daqueles que serão alvos dos estudos pode levar a uma desconsideração das próprias autorizações desses sujeitos e também da própria dimensão de como tal situação é produzida e vivenciada em cenários particulares. Trata-se de uma aparente multiplicação e democratização das formas de controle da pesquisa e de novos protocolos para tanto que podem complexificar os modos de justificação da pesquisa qualitativa que envolve sujeitos pesquisados e sujeitos pesquisadores em interações de diversos tipos. Este deslocamento seria bem-vindo caso não fosse associado, muitas vezes, a uma espécie de desautorização de controles mais clássicos sobre a pesquisa qualitativa dados pelos próprios grupos-alvos das pesquisas e estudos, ou a uma invisibilidade das questões particulares que porventura se associem a determinado domínio de fenômenos, lados menos evidentes deste processo.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser visto na experiência da antropóloga Nei Clara de Lima e de sua equipe de pesquisa, acerca do estudo antropológico sobre as bonecas Karajá, realizado no intuito de subsidiar o pedido de registro dessa referência cultural do povo Karajá como patrimônio cultural brasileiro (LIMA, 2014). A pesquisa teve início no final do ano de 2008 e foi finalizada em 2011; o trabalho de campo ocorreu na aldeia Santa Isabel do Morro e algumas aldeias contíguas (Wataú, JK e Werebia), na ilha do Bananal-TO e nas aldeias Buridina e Bdè-Burè, no município de Aruanã-GO. Como parte das negociações

para a realização da pesquisa, foram realizadas viagens para a obtenção de anuências das lideranças políticas (caciques) em cada uma das aldeias onde seria realizada a pesquisa, além da solicitação de licença para a pesquisa na Funai e encaminhamento do projeto de pesquisa ao CEP da UFG. Entretanto, em que pese o fato de o grupo estudado ter concordado com a realização da pesquisa, o CEP da UFG demorou a oficializar sua própria autorização, desautorizando neste processo o próprio grupo Karajá.

A própria definição de vulnerabilidade dada de “antemão” e associada a determinados grupos torna difícil a problematização de como essa noção é produzida, vivida e experimentada diferencialmente em cenários particulares, como salientou Braz (2013) em texto sobre o assunto:

No campo que identifica os “sujeitos da pesquisa”, na “folha de rosto para pesquisa envolvendo seres humanos”, do CONEP, percebe-se a preocupação com os chamados “grupos especiais”, que surgem, nos próprios termos do documento, enquanto sujeitos menores de 18 anos, portadores/as de “deficiência mental”, embrião/feto, sujeitos em relações de dependência (estudantes, militares, presidiários/as etc.) e “outros”. Nesse sentido, é necessário indagar sobre os possíveis efeitos desse formulário para a produção desses sujeitos, digamos, “vulneráveis”. Sua vulnerabilidade está, pelo documento, dada de antemão - seja por marcas corporais ou por situações sociais vistas como cristalizadas, tornando difícil a problematização em torno da necessidade de entendermos as maneiras como a vulnerabilidade, a desigualdade, ou mesmo a violência, antes de serem dados universais, pré-culturais ou a-históricos, se produzem e são vividas sempre em contextos culturais, experienciais e relacionais particulares (BRAZ, 2013, p. 34-5).

Como também bem mostra Braz (2013), as exigências das atuais políticas de regulamentação ética podem não somente produzir de antemão a vulnerabilidade dos grupos pesquisados, como acentuar ou provocar vulnerabilidades nos sujeitos investigados. Segundo Braz (2013), investigações sobre sexualidade entre sujeitos com menos de 18 anos, por exemplo, poderiam sujeitar os investigados a ter que receber uma autorização de seus pais e/ou representantes legais, dos quais podem querer ocultar essa tematização. Além disso, o critério etário de definição de uma população “vulnerável” pode esconder outras marcações importantes na definição e problematização de universos de pesquisa, como raça, classe e sexualidade. As reflexões do autor vão no sentido de problematizar até que ponto as características das pesquisas sobre sexualidade estão contempladas nas regulamentações vigentes e, no caso da configuração de noção de “vulnerabilidade” de certas populações, sobre a eficácia da construção de tal conceito descolado de seu contexto e produção.

Problematizações semelhantes foram também apontadas por MacRae e Vidal (2006) quanto à possibilidade de reforço do estigma que a assinatura de um termo de consentimento pode provocar entre usuários de drogas ilícitas, populações que vivem na rua, e outros grupos cujo registro da identidade, precisamente por motivos éticos, não

pode e não deve ser realizada. À luz ainda dessas interrogações sobre os efeitos do tipo de regulamentação da ética em ciência ora vigente no Brasil, é legítimo perguntar se, no caso das pesquisas com instituições ou entre universos heterogeneamente marcados por relações assimétricas de poder, as orientações vigentes não podem também privilegiar o ponto de vista dos sujeitos com maior autoridade e condições de objetivar sobre seus sentidos da pesquisa. Afinal, quem pode autorizar a realização de uma pesquisa dentro de uma instituição pública, por exemplo? O chefe ou presidente da instituição? Como já bem salientou Bevilaqua (2010), a ética na pesquisa qualitativa pode ser considerada um multiverso em que muitos planos de controle precisam ser levados em conta, o que complexifica enormemente sua consideração.

Quando se leva em conta a proclamada dimensão pluriétnica da sociedade brasileira, os conflitos com as prerrogativas normativas universalizantes da ética em pesquisa se destacam. Caso analisemos as concepções indígenas do que se chama de “infância”, por exemplo, veremos que tem pouco a ver com as definições hegemônicas modernas que entendem tal período a partir das noções de desenvolvimento e vir a ser, acentuando seu caráter de vulnerabilidade (SCHUCH, 2014). Como já escreveu a antropóloga Antonella Tassinari (2007), há uma série de diferenças entre as concepções modernas e indígenas de infância:

Verificamos que, ao contrário da visão adultocêntrica do pensamento ocidental, o pensamento indígena coloca as crianças como mediadoras entre categorias cosmológicas de grande rendimento: mortos/vivos, homens/mulheres, afins/consanguíneos, nós/outros, predação/produção. Igualmente, ao contrário de nossa prática social que exclui as crianças das esferas decisórias, as crianças indígenas são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais e os adultos reconhecem nelas potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade (TASSINARI, 2007, p. 23).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por conta da crítica aos processos acima destacados, antropólogos com pesquisa no Brasil realizam um duplo esforço (SCHUCH, 2013a): de um lado, produzem um “engajamento crítico” ao participarem em Comitês de Ética em Pesquisa, tentam adaptar as orientações existentes às especificidades próprias das Ciências Sociais e lutam para ampliação dos termos legais para abarcar especificidades da pesquisa nas humanidades. De outro, há o esforço em direção a uma “recusa reflexiva” (DUARTE, 2004), através do combate às orientações metadisciplinares e o debate sério das principais tensões em torno do assunto.

Alguns movimentos da área das Ciências Humanas foram realizados. Vale salientar a pioneira criação do Comitê de Ética do Instituto de Humanidades da Universidade de Brasília, em 2008. Sendo o primeiro comitê especializado em “pesquisa social”, sua

criação motivou-se pela insatisfação com a implementação de procedimentos vigentes e o reconhecimento da importância da revisão ética nas ciências humanas (DINIZ, 2010). Nota-se que “pesquisa social” é configurada, pelo CEP-IH/UnB, como toda pesquisa qualitativa e/ou que adota perspectivas analíticas das Ciências Humanas e Sociais. Mesmo com tal especificidade, é possível verificar que a noção de “risco”, própria da racionalidade biomédica associada às políticas de regulamentação, ainda marca significativamente este domínio de intervenção sobre ética, mesmo neste comitê especializado em “pesquisa social”. Isso porque à definição de “pesquisa social” se adiciona, para afirmar a particularidade das pesquisas dessa área, a “tese do risco mínimo” - as quais, pela definição adotada no CEP-IH, envolveriam riscos semelhantes aos existentes nas relações sociais cotidianas. Em que pese tal interpelação, a “tese do risco mínimo” das pesquisas sociais se contrapõe às especificidades das pesquisas da área biomédica e é nesse sentido que tal noção é empregada pelo CEP-IH, ou seja, para problematizar o uso do consentimento livre e esclarecido nas pesquisas sociais.

Mais recentemente, desde abril de 2013, a partir da mobilização das associações científicas representativas das diferentes disciplinas de Ciências Humanas e Sociais aplicadas, vem sendo realizados esforços de mobilização política contra a vinculação das regulamentações da ética em pesquisa no Brasil vinculadas ao Ministério da Saúde, como a Resolução nº 196/96 e a Resolução nº 466/12. Foram criados o Fórum de Associação das Ciências Humanas, Sociais e Ciências Sociais Aplicadas e também um Grupo de Trabalho para a elaboração de uma “resolução complementar” à Resolução nº 466/12, a qual especifica e reforça as influências biomédicas e seu centralismo no detalhamento dos termos e definições dos aspectos éticos das pesquisas envolvendo seres humanos. Tal proposta visa transformar os termos das atuais regulamentações, num cenário de crescente hegemonia do modelo biomédico de definição de protocolos éticos em pesquisa no Brasil.

Na minuta formulada pelo GT, além de destacar e garantir que a ética em pesquisa em Ciências Humanas e Sociais implica o respeito e garantia do pleno exercício dos direitos aos participantes, a minuta considera que a ética: “é uma construção humana, portanto, histórica social e cultural” (ABANT, 2014, p. 1). Considera também que as Ciências Humanas e Sociais têm especificidades na suas concepções e práticas de pesquisa, na medida em que nelas prevalece uma concepção plural de ciência. A minuta define também o próprio conceito de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais:

XIII - pesquisa em ciências humanas e sociais: aquela que se voltam para o conhecimento e compreensão das condições, existência e vivência das pessoas e dos grupos, em suas relações sociais, seus valores culturais, suas ordenações políticas e suas formas de subjetividade e comunicação, de forma direta ou indireta. (ABANT, 2014, p. 3).

Por fim, a partir do trabalho desenvolvido, é possível destacar que tais modos de engajamento mostram que não há recusa da revisão ética na Antropologia Social; a

busca é por uma ampliação dos termos da configuração da “ética” e um trabalho para sua reinserção política. Funestamente, porém, no final de janeiro de 2015, a CONEP rejeitou formalmente a minuta da proposta elaborada pelo GT estabelecido pela própria Comissão, gerando um cenário bastante conflitante para os pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais, que continuam lutando para que suas especificidades sejam reconhecidas e respeitadas.

Nessa “luta”, talvez fosse pertinente considerar a constante necessidade de ampliar o círculo de interlocutores no debate sobre ética: além da participação da “comunidade” nos CEPs, tornar o debate sobre ética e pesquisa extrapolar os muros da universidade. Pretende-se também, por meio desse procedimento, um certo modelo de “ciência” mais excludente e elitista, ao mesmo tempo em que as disciplinas que trabalham com pesquisa qualitativa possam se alimentar de demandas éticas que desafiam suas disciplinas. Além disso, é importante atentar para a ética como dimensão contingente, relacional e não dada por uma comunidade estável de profissionais e paradigmas, mas por negociações complexas e situadas que envolvem diversos interlocutores. É, em suma, a necessária acentuação do aspecto político da ética em pesquisa, o que implica complexidade e cautela em sua consideração.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Fórum de Associação das Ciências Humanas, Sociais e Ciências Sociais Aplicadas. **Minuta da Proposta de Resolução Complementar à 466/12, 2014**. Disponível em: <Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/index.php/comite-de-etica-em-pesquisa-nas-ciencias-humanas> >. Disponível em: 28 jan. 2015. » <http://www.portal.abant.org.br/index.php/comite-de-etica-em-pesquisa-nas-ciencias-humanas>

BEVILAQUA, C. Ética e planos de regulamentação da pesquisa: princípios gerais, procedimentos contextuais. In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica* Brasília: Ed. UnB; Letras Livres, 2010. p. 71-90.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 196, de 10 out. 1996. Diretrizes e normas regulamentadoras sobre pesquisa envolvendo seres humanos**. Brasília-DF, 1996.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Diretrizes e normas regulamentadoras sobre pesquisa envolvendo seres humanos. Resolução nº 466, de 12 dez 2012**. Brasília-DF, 2012(a).

BRASIL. Ministério da Saúde. **Plataforma Brasil**. Brasília-DF, 2012(b). Disponível em: <Disponível em: <http://plataformabrasil.saude.gov.br> >. Acesso em: 20 out. 2013.

BRAZ, C. **Algumas reflexões sobre as tensões entre antropologia, sexualidade e a regulamentação de pesquisa em/com seres humanos**. In: LIMA, T. (Org.). *Dossiê Ciclo de Estudos e Debates: Procedimentos Éticos e a Pesquisa Antropológica*. Goiânia: PPGAS/UFG, 2013, p. 40-45.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **Pesquisa em versus pesquisas com seres humanos**. In: VICTORA, C. et al. (Org.). Antropologia e ética: o debate atual no Brasil Niterói: EdUFF-ABA, 2004. p. 33-44.

CODE OF COMMUNITY HEALTH RIGHTS. Rev. Inst. Med. trop, v. 28, n. 4, p. 278-278, São Paulo, 1986.

DINIZ, D. **A Pesquisa Social e os Comitês de Ética no Brasil**. In: FLEISCHER, S.; SCHUCH, P. (Org.). Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica. Brasília: EdUnB/Letras Livres, 2010. p. 183-192.

DINIZ, D. et al. (Org.) **Ética na pesquisa Temas globais**., Brasília: EdUnB/Letras Livres 2005. 217p.

DINIZ, D.; GUILLEM, D. Feminismo, bioética e vulnerabilidade. Revista Estudos Feministas, n. 1, p. 237-244, 2000.

DUARTE, L. F. D. **Ética de pesquisa e “correção política” em Antropologia**. In: VICTORA, C. et al (Org.). Antropologia e ética: o debate atual no Brasil., Niterói: EdUFF-ABA 2004. p. 25-130.

CAPÍTULO 4

PRESSUPOSTOS DE VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ GIRARD COM CONTRIBUTOS DE OUTROS AUTORES

Data de aceite: 01/08/2022

Marcelo Máximo Purificação

Pós-doutor em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC). Doutor em Ensino (UNIVATES). Doutor em Ciências da Religião (PUC-GO) e Doutorando em Educação (ULBRA). Professor Titular C-II na Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (FIMES/UNIFIMES) e nos seguintes Programas de Pós-Graduação: PPEDUC/UEMS, PPGE/FACMAIS e MPIES/UNEB

A revisão bibliográfica utilizada nesse texto, é parte de um conjunto maior disponível na tese de doutoramento, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-GO em 2014.

RESUMO: Este texto bibliográfico é parte do trabalho desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Doutorado) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-GO (2014). Tem por objetivo trabalhar o conceito de violência através das contribuições de René Girard e outros teóricos. Desejo e violência são características fundamentais do pensamento giardiano. O autor busca compreender como a espécie humana viveu com disposição à violência e conseguiu evitar sua aniquilação. Para ele, os ritos e os mitos foram o recurso encontrado para conter os efeitos da violência. A violência não é considerada como um evento fortuito, nem como a convergência de dois desejos pelo mesmo

objeto. As construções teóricas do autor, que têm como pilares os conceitos de desejo mimético e sacrifício de vítimas expiatórias, têm se mostrado fundamentais para a fundamentação de concepções antropológicas e sociológicas que permitem compreender muitos fenômenos sociais e humanos do mundo contemporâneo, como o racismo, antissemitismo e outros. Esse fato, corrobora a ideia de que é possível tratar o tema (violência) do ponto de vista do pensamento giardiano.

PALAVRAS-CHAVE: René Girard. Violência. Força. Desejo.

ASSUMPTIONS OF VIOLENCE FROM THE PERSPECTIVE OF RENÉ GIRARD WITH CONTRIBUTIONS FROM OTHER AUTHORS

ABSTRACT: This bibliographic text is part of the work developed in the Postgraduate Program in Religious Sciences (Doctorate) of the Pontifical Catholic University of Goiás - PUC-GO (2014). It aims to work on the concept of violence through the contributions of René Girard and other theorists. Desire and violence are fundamental features of Giardian thought. The author seeks to understand how the human species lived with a disposition to violence and managed to avoid its annihilation. For him, rites and myths were the resource found to contain the effects of violence. Violence is not considered as a fortuitous event, nor as the convergence of two desires for the same object. The author's theoretical constructions, which are based on the concepts of mimetic desire and sacrifice of expiatory victims, have proved to be fundamental for the foundation of anthropological

and sociological conceptions that allow us to understand many social and human phenomena in the contemporary world, such as racism, anti-Semitism and others. This fact corroborates the idea that it is possible to address the issue (violence) from the point of view of Giardian thought.

KEYWORDS: Curriculum; Teaching; Power; Multiculturalism; Marabass cycle.

INTRODUÇÃO

Embora presente em quase todas as fases da história, a violência começou recentemente a ser considerada um problema central para o ser humano, discutida e analisada por diferentes áreas do conhecimento. Hoje, no mundo globalizado, vivemos tempos de profundas e aceleradas mudanças sociais que estão ocorrendo no contexto nacional e internacional. São vários os problemas e conflitos que afetam as condições de vida e as perspectivas de todos os cidadãos, por exemplo: a corrupção entronizada em quase todos os órgãos públicos, o desemprego, a pobreza, a fome cujos índices estão aumentando dentro da sociedade brasileira, o crescente índice de desigualdades, conflitos étnico-culturais-religiosos e mudanças de valores. Tudo isso levou o homem a uma profunda mudança de comportamento, em que a violência aparece como um problema social de primeira ordem.

A palavra violência segundo o Dicionário Houaiss (2001), é uma evolução do termo latino *violentia* e seu conceito vem etimologicamente do latim *vis*, que significa força. Tais significados estão constantemente ligados a alguma forma de força ou poder, que ataca, transgredir algo ou alguém. Mas proponho também remeter a definição para a reflexão de René Girard (1990) que, para explicar a origem da cultura e a estrutura inerente da violência nas sociedades, parte de considerar o que chama de crise mimética, ou seja, a crise de cultura, instituição, sociedade e valores. Segundo ele, as pessoas são movidas por um desejo que gera conflitos e rivalidades, apresentando uma estrutura mimética:

[...] algo é desejável para alguém exatamente na medida em que também é desejado pelos outros, advindo daí um conflito [...]. Esta atitude instintiva apenas pode ser contida quando a organização social substitui a violência de todos contra todos pela violência de todos contra um. Tal substituição é proporcionada pelo sacrifício, mecanismo que tem um papel social fundamental na medida em que funciona como instrumento de absorção da violência particular e de prevenção da violência futura. (GIRARD, 1990, p. 30-31).

Girard baseia-se na teoria de Hobbes, pensador que concebe a vida como uma luta constante pela sobrevivência e preservação da espécie humana. Segundo Hobbes (2005), quando não há normas e parâmetros institucionais seguidos por todos e apoiados por um poder superior, a convivência entre os homens torna-se guerra. Cavalcanti explica (2006, p. 21):

É próprio do homem, independentemente do estado de evolução em que se

encontre a sociedade em que vive agir em função da expectativa de uma agressão alheia a qual, paradoxalmente, ele responde antecipadamente de maneira também agressiva. Assim, entende Hobbes, que o único caminho de rompimento com este círculo vicioso de desconfiança e violências recíprocas é o do pacto social que gera e define os parâmetros da vida coletiva.

As ideias de Hobbes (2005) e Cavalcanti (2006), reforçam nossa visão de que desejo e violência são características fundamentais de Girard. O autor busca compreender como a espécie humana viveu com disposição à violência e conseguiu evitar sua aniquilação. Para Girard, os ritos e mitos foram o recurso encontrado para conter os efeitos da violência. Para ele, o desejo mimético é um fenômeno exclusivamente humano que não pode ser confundido com o instinto, pois este último está relacionado às necessidades humanas, como fome, sede e sexo. A principal característica dos instintos é que eles são predeterminados e se destinam a satisfazer as necessidades básicas do homem para garantir sua sobrevivência. O desejo mimético surge quando as necessidades humanas foram satisfeitas e o homem começa a desejar algo que não sabe exatamente o que é.

O autor critica os teóricos modernos por negligenciarem a natureza mimética do desejo, por não compreenderem a violência. O desejo é a busca de uma plenitude do ser. A primeira relação do desejo é imitativa e resulta na competição do desejo: “Dois desejos que convergem para o mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco. Toda mimese ligada ao desejo conduz necessariamente ao conflito” (GIRARD, 1990, p. 185).

VIOLÊNCIA SOB A LUPA TEÓRICA DE RENÉ GIRARD E OUTROS

René Girard abrange os campos da história, filosofia, sociologia e antropologia, suas ideias levam à construção de uma Antropologia geral. No entanto, seu exame vai além da divisão entre primitivo e civilizado, pois para o autor todas as culturas em todas as suas etapas podem passar pelo mesmo crivo. Na obra *Violência e o Sagrado*, publicada em 1972, o autor apresenta a tese segundo a qual o ser humano é essencialmente marcado por um desejo mimético (o desejo de ter o bem do outro). Essa capacidade mimética é um dos pilares da própria cultura. Os homens desejam o bem e o ser dos outros. Assim, quanto mais quero o objeto que o outro tem, mais desejável ele será, o que acabará gerando uma rivalidade mimética. O conflito é uma consequência direta do desejo mimético.

Segundo Girard, as causas da rivalidade nessa relação são ignoradas porque as semelhanças nas relações humanas evocam uma ideia de harmonia. No entanto, a semelhança do desejo ignora o fato de que o desejo deve encontrar maneiras de se satisfazer. A violência não é considerada um evento fortuito, nem é a convergência de dois desejos pelo mesmo objeto. O sujeito quer o objeto porque o próprio rival o quer (GIRARD, 1990). A relação mimética é marcada pelo papel de modelo e discípulo. Estes não reconhecem inicialmente a aparência de um sentimento de rivalidade recíproca. Mesmo alimentando a imitação do desejo, o modelo se surpreende com a competição

a que está submetido e considera a ação uma traição ao discípulo. O discípulo, por sua vez, interpreta que o modelo o julga indigno de possuir tal objeto de desejo, e se sente censurado e humilhado. Deve-se enfatizar que a relação entre modelo e discípulo pode mudar. O próprio discípulo pode servir de modelo ao seu próprio modelo. Alguém que é um modelo em uma relação, aqui ou em outro lugar, pode desempenhar o papel de seguidor. É claro que a posição de discípulo é a única essencial. É através dela que a situação humana fundamental deve ser definida (GIRARD, 1990, p. 185).

O desejo pelo objeto que motiva o conflito dá lugar ao desenvolvimento da violência. Assim, “a violência é ao mesmo tempo instrumento, objeto e sujeito universal de todos os desejos” (GIRARD, 1990, p. 179). A rivalidade recíproca é motivada por um desejo mimético que desencadeia um ciclo de violência, um processo que se alimenta de si mesmo. A violência assume dimensões mais amplas à medida que contagia mais pessoas, fenômeno que o autor chama de contágio mimético. Esse contágio desencadeia a crise da violência.

O sacrifício como instrumento de catarse social permitiu que os homens despejassem todos os seus desejos de vingança, ódio e agressão sobre a vítima do sacrifício. Essa ideia é baseada na mitologia grega e no Antigo Testamento, como o mito de Caim e Abel. Abel era pastor e o sacrifício de seu rebanho foi em honra de Deus. No entanto, Caim era agricultor e não tinha o mesmo recurso. Motivado pelo desejo mimético ou pela inveja do amor de Deus por seu irmão, ele decide matar Abel.

Girard (2004), estudando as consequências da violência do desejo mimético descontrolado, postulou a hipótese do bode expiatório: Se todos os homens que desejam a mesma coisa nunca se entendem, já os que odeiam em conjunto o mesmo adversário entendem-se muito facilmente. De certo modo, este entendimento é aquilo a que chamamos a política! É por isso que eu chamo ao mecanismo da vítima unitária, o mecanismo do bode expiatório. (GIRARD, 2004, p. 6-7).

Esse mecanismo não é uma abstração filosófica, pois Girard acredita ter encontrado o fenômeno a partir da comparação de diferentes mitos, em sociedades distantes, que não tiveram contato. Na descrição desses mitos, aparece o mecanismo do bode expiatório, que é considerado o responsável, mas logo após ser sacrificado é considerado sagrado. Porque graças ao seu sacrifício a paz social volta. A violência e o sagrado são, portanto, duas faces da mesma moeda.

Ao longo dos anos, houve um aumento de todas as formas de violência: crimes, assassinatos, sequestros, assaltos, estupros e guerras entre os povos. No entanto, é a forma mais visível de violência. A face menos visível permanece coberta. Há dados sobre o aumento do desemprego, a prostituição infantil, a prática de violência doméstica, a diferença salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, etc. (CAVALCANTI, 2008). Tudo isso faz da violência um dos maiores problemas do Brasil, e há muitos custos para contê-la. Daí a necessidade de criar políticas públicas de prevenção.

Várias formas de violência são observadas, como a violência urbana, a violência

praticada por meio da discriminação contra minorias, a violência social devido aos altos níveis de desigualdade social e pobreza, violência doméstica, entre outras (CAVALCANTI, 2008). A busca pela prevenção do problema deve ser um objetivo comum de toda a sociedade, pois, como aponta a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2002, p. 3):[...] “pessoas estão expostas todos os dias a muitos riscos, seja em contato com doenças, consumo inadequado de produtos, violência ou uma catástrofe ambiental. Algumas vezes populações inteiras estão em perigo, em outras situações, apenas um indivíduo”.

No século XIX, com a constitucionalização dos direitos humanos, a questão da violência passou a ser analisada com maior profundidade e apontada por diversos setores da sociedade como um imenso desafio para a sociedade moderna. Hannah Arendt (1999), ao analisar o homem contemporâneo, afirma que ele se retraiu em si, narcisicamente, alienando-se. A ciência e todos os poderes políticos e públicos contribuíram para a criação e estabelecimento de arsenais assassinos, implacáveis contra milhares de pessoas, começando a marchar com a barbárie. A violência foi legalizada pelo Estado, que transformou seus homens em meras engrenagens desumanizadas de um sistema, no qual proliferava um assassino imaginário que gerou um horror inconcebível, dilacerando os sentidos do homem. Ao longo da história, o Estado sempre legalizou guerras, massacres, para salvaguardar sua integridade.

A violência está presente na história nos mais variados passos e gestos do homem, não se manifesta de forma isolada e se introjeta, mais ou menos, em todo o tecido social, reproduzindo-se inclusive através das vítimas da violência. Porto (2010) sustenta que há uma redefinição da violência. Ele explica que a dificuldade, portanto, em definir a violência decorre do fato de ela ser uma categoria empírica de manifestação social, e que sua apreensão é condicionada pelos arranjos sociais dos quais ela emerge.

Nesse sentido, Michaud (1978) destaca que a relatividade da noção de violência deve ser questionada do ponto de vista do que os sujeitos consideram violência e das condições pelas quais a violência é percebida. É porque temos uma mudança no significado do termo. Um exemplo é que há algumas décadas estupros ou espancamentos de mulheres eram fenômenos tratados na esfera privada, não classificados como violência. A criação das Delegacias da Mulher e a criminalização dos atos de violência contra a mulher apontam para novos significados do que é considerado violência, o que reflete outro status da condição da mulher.

Para o autor, a evolução da noção de violência está diretamente ligada à evolução da natureza do social. Com efeito, “se a natureza do social muda, as formas de manifestação da violência e seus significados também mudam” (MICHAUD, 1978, p. 51). Nesse contexto, podemos dizer que a violência é um ato que não se limita às sanções penais, mas se caracteriza pelo não reconhecimento do outro, como: falta de respeito, abandono e humilhação. Violência que, explícita ou simbólica, é definida como grosseria por Debarbieux (1997). Essa análise expõe a ideia de que a percepção da violência em suas

diferentes dimensões deve levar em conta “a pluralidade de valores e configurações sociais decorrentes dos processos de transformação social” (MICHAUD, 1978, p. 54). Esses atos não são necessariamente puníveis, mas em suas formas mais inofensivas aparecem como ameaças contra a ordem estabelecida e transgridem os códigos elementares da vida em sociedade, o código dos bons costumes. São intoleráveis pelo sentimento de “desrespeito” que produzem naqueles que sofrem com eles.

Como fenômeno exclusivamente humano, a violência não pode ser vista fora de um quadro histórico e cultural. Dado que as normas de conduta variam historicamente e culturalmente de acordo com o grupo analisado, os atos entendidos como violentos por algumas culturas não o são por outras. Por exemplo, em alguns países islâmicos, a retirada do clitóris feminino é considerada normal pela maioria dos muçulmanos e não é considerada crime, ao contrário dos países ocidentais, onde é considerado um ato de violação dos direitos humanos. A esse respeito, DaMatta (1992 apud CAVALCANTI, 2008, p. 28) afirma que:[...] as noções de violento e violência estão relacionadas à maldade humana, ou ao uso da força contra o fraco, o pobre ou o destituído. Neste contexto, o pobre, o fraco e o destituído surgem quase como inocentes (como a criança espancada ou a mulher violentada), sendo muito mais uma questão de categorização moral do que de pertinente classificação econômica ou política.

Portanto, a violência (como a dor, a doença, a inveja e a desgraça) tem uma distribuição desigual na sociedade, uma repartição apenas associativa com certas categorias sociais:

Elas sorriem para os pobres, muito mais do que para os ricos. A violência seria resultante de um desequilíbrio entre fortes e fracos. Isso remete a um traço essencial do discurso do senso comum sobre a violência. O autor afirma também que os atos de violência ocorrem com frequência quando os homens não utilizam os recursos de mediação (a palavra, a argumentação e o diálogo). Quando as pessoas utilizam esses instrumentos o mundo continua seguro e tranquilo, mas se abrem mão disto, a realidade se transforma. Assim, o violento é o direto, a ação que, dispensando intermediários, age numa relação direta dos meios com os fins, sem consideração de quaisquer outras ordens. Quer dizer, meios e fins aqui não têm nenhuma legitimação porquanto não são mediatizados nem pela moralidade nem pelas leis. (CAVALCANTI, 2008, p.29).

Então, se eu quiser, eu pego; se luxúria, estupro; se não tiver, roubo; se sou contra, me rebelo. Nas relações familiares violentas observamos a presença de vários fatores. Os agressores usam o equilíbrio de poder e força física para subjugar as vítimas e mantê-las submetidas às mais variadas formas de violência. Para Foucault (2002), a violência é vista como uma forma de exercício do poder e se manifesta nas relações interpessoais, educacionais, profissionais e na própria família. Nessa perspectiva, o poder funciona em cadeia, pois os indivíduos não apenas circulam, mas podem sempre exercer esse poder e sofrer sua ação.

Foucault (2002) também apresenta a violência como um fenômeno multicausal. Desenvolve-se um processo de vitimização que se caracteriza pela aplicação de atos com a intenção de prejudicar, subestimar, subestimar e subjugar, com a característica de estar sempre envolvido no poder, seja intelectual, econômico, físico, social ou político. Nesse contexto, a parcela da população que se apresenta como a mais desfavorecida da sociedade, como crianças, adolescentes e mulheres, é comumente envolvida, sem deixar outras de lado.

A violência, para a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2002), é a imposição de um grau significativo de dor e sofrimento evitáveis. Este conceito tem uma amplitude e ambiguidade de interpretações. Estamos nos aproximando da violência. E como a imposição da dor, a agressão cometida por uma pessoa contra outra, tenhamos em mente que a dor é sintoma de algo e até mesmo esse algo em si.

A violência é apenas uma forma de manifestação da agressividade, um instinto que constitui o organismo animal que também habita o ser humano. Para melhor compreender a violência, é preciso distingui-la da agressão. Toda violência pressupõe agressão, mas nem toda agressão pressupõe violência, assim como toda atividade humana pressupõe agressão, mas não violência.

Para Maffesoli (1987), a palavra violência está ligada à ideia de valores conflitantes. A ideia do autor parte das concepções de Max Weber, que afirma a compreensão da violência “não como um fato anacrônico, uma sobrevivência de tempos bárbaros ou pré-civilizados, mas como a maior manifestação do antagonismo existente entre vontade e necessidade” (MAFFESOLI, 1987, p. 9). Nesse contexto, os conflitos aparecem como motores responsáveis pelo dinamismo das relações sociais que podem levar à violência. Deduzimos que a violência é um processo diverso em suas manifestações, que ocorre individual ou coletivamente, na família, ou em diferentes grupos e segmentos, em instituições, no campo ou na cidade. Pode ser violência física, moral ou psicológica.

Para Chauí (2006), violência é desnaturalização, coação, tortura, violação, estupro; “[...] é um ato de brutalidade, abuso e violência física e/ou psicológica contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, medo e terror”. No campo da saúde pública, a violência recebeu a designação de “causas externas” na Classificação Internacional de Doenças (CID-10) da Organização Mundial da Saúde, mas desde 1980 é reconhecida como “um problema de saúde pública, não só numa perspectiva de saúde pública “em termos de traumas físicos, mas também das graves consequências para a saúde mental de quem a sofre” (OMS, 2002, p. 23).

A violência pode ser definida, segundo Michaud (2001), como um comportamento que causa dano a outra pessoa, a um objeto ou a um ser vivo. É uma forma de negação da autonomia, integridade psíquica e/ou física à vida do outro, caracterizada pelo uso excessivo da força. Desta forma, a violência se distingue da força, porque são palavras tão próximas no pensamento cotidiano, mas tão distantes em seu significado. Enquanto

“força” significa a firmeza ou energia de algo, e não necessariamente de uma pessoa, a violência é caracterizada por uma ação corrupta, impaciente, baseada na raiva, que não busca convencer o outro, apenas atacar. A violência é explícita quando viola normas sociais ou morais, e não é um conceito absoluto.

Entre as várias causas encontradas para justificar a violência estão, além das causas históricas, a exploração da violência na mídia, o fácil acesso às armas de fogo e seu uso banalizado, além de processos de discriminação e altos índices de violência. Para falar das causas do aumento da violência no Brasil, é preciso entender a mecânica e distinguir os diferentes graus e aspectos de controle legal, político e social que permeiam a violência. A violência no Brasil não é uma ação, mas uma reação.

A violência urbana possui certas características que a diferenciam de outros tipos de violência e é produzida pelas condições de vida e convivência no meio urbano. A alta taxa de criminalidade é a manifestação mais óbvia disso; e a mais constante é a violação dos códigos primários de conduta civilizada (KOLYANIK FILHO, 2006). A violência urbana é causada pelos valores morais, sociais, culturais, políticos e econômicos de uma sociedade. No entanto, acaba incorporando modelos “imitados” de países com maior projeção internacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar de uma dimensão mimética no pensamento de René Girard é entrar no caráter mimético do desejo humano. Trata-se de compreender as ações interativas dos indivíduos que assim o desejam, em uma dinâmica coletiva. Mas afinal o que é desejo? Para Girard (1990), o desejo ocorre na mimese, na imitação, um desejo que imita o outro, que também deseja aquele objeto. “Esse caráter mimético do desejo é a causa primeira da violência humana, ou seja, em princípio a violência aparece como uma derivação não calculada do caráter mimético do desejo” (GIRARD, 1990, p.180). Portanto, sua teoria é uma explicação do comportamento e da cultura humana.

Entende-se a partir de Girard (2009), que a vítima expiatória surge quando o grupo escolhe por unanimidade o responsável pelos males que recaem sobre a comunidade. Segundo ele, é um mecanismo fundador que orienta toda comunidade humana e toda ordem cultural. A eliminação dessa vítima reconcilia o grupo, pois “a escolhida é a vítima onde ocorrerá a descarga da culpa e das impressões que desencadeiam a violência” (Girard, 2009, p. 180).

No pensamento giardiano, vemos que “o papel de bode expiatório pode ser objeto de verificações concretas, de que a verdade está ancorada na própria estrutura das comunidades” (GIRARD, 1990, p. 386). Ainda segundo Girard, temos um grande domínio da violência com relação ao lugar. No entanto, as pessoas não estão cientes da violência em si. A mediação externa resolve imperfeitamente o problema da violência porque o faz

por meio de uma vítima. Acho que temos paz em nível individual, mas a ameaça é em nível coletivo. O ritual, como a proibição, apenas retarda a eclosão da violência.

Consta-se em Girard (2009) que é nas relações sociais que podemos considerar a origem da violência, é a partir dessas relações reproduzidas dentro da escola que esse processo se constitui como determinante. Tomando a escola como um espaço de contradições, que Girard apresenta como uma “dupla e ambígua relação de amor e ódio” onde a violência se caracteriza como uma forma de rejeição do próprio espaço escolar, também mostra certa resistência em compreender a escola como espaço de superação dessas contradições.

REFERÊNCIAS

ARENDETT, Hannah. Crise na educação. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectivas, 1979.

CAVALCANTI, Stela Valéria Soares de Farias. **Violência doméstica contra a mulher**: prevenção, repressão e políticas públicas no Brasil. Maceió: Ed. do Autor, 2006.

Violência doméstica: análise artigo por artigo da Lei Maria da Penha, nº 11340/06. 2. ed. Salvador: Jus Podivm, 2008.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 2006.

DEBARBIEUX, Eric. La violencia en la escuela francesa: análisis de la situación, políticas públicas e investigaciones. **Revista de Educación**, Madrid, n. 313, p.79-93, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviathan ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e civil (1651)**. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2005.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KOLYANIK FILHO, Carol. Violência Urbana e violência no esporte. **Discorpo**, São Paulo: Departamento de Educação Física e Esportes da PUC-SP, n. 14, p. 41-54, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **Dinâmica da violência**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, Edições Vértice, 1987.

MICHAUD, Yves. **Violence et politique**. Paris: Gallimard, 1978.

_____. **A violência**. São Paulo: Ática, 2001.

OMS. Organização Mundial de Saúde. **Relatório Mundial sobre Violência e Saúde**, Genebra: OMS, 2002.

PORTO, Maria Stela Grossi. **Sociologia da violência**: do conceito às epresentações sociais. Brasília: Verbana, 2010.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-Doutor em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra - Portugal (PFCE/UC, 2014-2016). Pós-Doutor em Formação Docente, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra - Portugal (ESEC, 2017-2021). Doutor em Ensino (Educação Matemática e Tecnologia - pela UNIVATES, 2018/2022). Doutor em Ciências da Religião (Religião, Sociedade e Cultura/Movimentos Sociais - pela PUC-Goiás, 2010-2014). Doutorando em Educação (Estudos Culturais - pela ULBRA, 2020-). Possui Mestrado Profissional em Teologia - Educação Comunitária, Infância e Juventude (EST/UFRGS, 2008-2009) e Mestrado Acadêmico em Ciências da Educação (UEP, 2007-2009). Graduado a nível de licenciatura em: Matemática (UEG), Pedagogia (ICSH/UFG), Filosofia (FBB) e Ciências Sociais (Faculdade Única) e, bacharelado em teologia (FATEBOV). Atualmente é Professor Titular C-II da Fundação Municipal Integrada de Ensino Superior (FIMES / UNIFIMES) desde 2014 (onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e Professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás (SEDUC) desde 1999 na área de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019), Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas (PPGEDU-FACMAIS), Linha 1 Educação, Instituições e Políticas Educacionais (EIPE) e, do Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Associado na APEDUC - Associação Portuguesa de Educação em Ciências. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Membro do Comitê Científico da área Ciências Humanas da editora Publishing. Avaliador do Guia da Faculdade (2020-). Avaliador de Cursos e Instituições cadastrado no Conselho Estadual de Goiás - CEE/GO. Pesquisador cadastrado no ORCID e no ResearchGate. Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura.

ELISÂNGELA MAURA CATARINO – Pós-doutora em Educação pela Escola Superior de Educação de Coimbra - ESEC/PT (2017-2019) sob a orientação da Dra. Fátima Neves. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2005 - CAPES 5) na Linha de Pesquisa

Religião e Movimentos Sociais. Mestra em Teologia com especialização em Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS (2010 - Conceito 5 CAPES). Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Salgado de Oliveira (2007) e Docência do Ensino Superior pela FAMATEC (2012). Licenciada em Língua Portuguesa e inglesa e suas respectivas licenciaturas, pela Universidade Estadual de Goiás (2004) e Licenciada em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas - ICSH (2003). É servidora pública da Secretaria Estadual de Educação de Goiás - SEDUCE (1999 - Professora P-IV) e da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (2015 - Professora Titular - CII), onde atua como professora na Pós-graduação e nos Cursos de Medicina Veterinária, Engenharia, Pedagogia, Educação Física e Psicologia. Colíder do Grupo de Pesquisa Psicologia, Processos Educativos e Inclusão da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS); Pesquisadora no Grupo de Pesquisa NEPEM/UNIFIMES/CNPq. Professora colaboradora no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social - MPIES da Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Atualmente trabalha com as seguintes temáticas: Literatura. Linguagem. Educação e Diversidade e Educação Especial com foco nos surdos.

CÉSAR COSTA VITORINO - Possui graduação em Pedagogia Habilitação em Magistério das Séries Iniciais do 1º Grau pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB (1990), graduação em Pedagogia Habilitação em Magistério das Matérias Pedagógicas do 2º Grau pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB (1994), Especialização em Planejamento e Prática de Ensino pela Faculdade de Educação da Bahia - FEBA (1992), Mestrado em Letras, área de concentração Linguística Histórica, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA (1999) e Doutorado em Programa de Pós-graduação em Letras, área de concentração Linguística, Conceito CAPES 6, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2014). Professor Permanente do Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES/UNEB/Campus XI) e Orientador. Membro do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Africanos e Afro-brasileiros em Línguas e Culturas (NGEAALC / UNEB), Membro do Grupo de Pesquisa: Educação, Políticas Públicas e Desenvolvimento Social (EPODS/UNEB), Membro do Grupo de Pesquisa GCONPORT- Fala e contexto no português brasileiro / UNEB. Atualmente é Professor Doutor II da Fundação Visconde de Cairu (FVC), Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Atuou como Coordenador Geral do curso de Letras PARFOR da Universidade do Estado da Bahia - UNEB (2010 - 2020). Atuou como Coordenador Geral do curso de Pedagogia PARFOR da Universidade do Estado da Bahia - UNEB (2017 - 2020). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Linguística, atuando principalmente nos seguintes temas: aprendizagem, educação, cultura africana banto, educação infantil, literatura e escrita, psicolinguística da leitura, Teoria dos Espaços Mentais (TEM), Ensino de Língua Portuguesa em escolas quilombolas.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Angola 23, 24, 30, 31, 32, 33

Antropologia social 34, 42

C

Contrato 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 18, 19, 20

D

Desejo 1, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 25, 28, 29, 45, 46, 47, 48, 52

Direito 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 19, 20, 22, 29

E

Ética 1, 2, 3, 13, 16, 17, 18, 19, 22, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44

F

Filosofia 1, 3, 4, 5, 7, 10, 12, 20, 21, 23, 32, 34, 47, 55, 56

Força 6, 7, 9, 15, 19, 20, 45, 46, 50, 51, 52

I

Incesto 10, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33

K

Kant 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 15, 16, 21, 22

L

Literatura 1, 3, 4, 9, 33, 56

M

Masoch 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 21, 22

Moral 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 26, 27, 28, 50, 51

P

Pesquisa 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 55, 56

R

Reflexão 23, 24, 26, 30, 31, 46

René Girard 45, 46, 47, 52

S



Spinoza 1, 2, 3, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22

V

Violência 7, 20, 28, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55

Filosofia:





Ciência, lógica e linguagem

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br


Ano 2022

Filosofia:

Ciência, lógica e linguagem

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br


Ano 2022