

Filosofia da Deficiência

Anais do XX Encontro da ANPOF

Carolina Bernardini Antoniazzi
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Filosofia da Deficiência
Anais do XX Encontro da ANPOF

Editora Responsável

Solange Costa

Conselho Editorial

Ana Paula Martins de Souza (PUCPR)

Chaiane Faria (USP)

Carolina Antoniazzi (USP)

Elizabete Cristina Echer (UFSM)

Fábio Borges do Rosario (UFRJ)

Frank Thomas Sautter (UFSM)

Gilson Carreira Junior (UNISINOS)

Ialley Lopes da Silva (UFPE)

Luiz Marcos da Silva Filho (UFU)

Milena Oliveira Pires (UFMG)

Pamela Cristina de Gois (UFRJ)

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos (UNEB)

Roberto Schmitz Nitsche

Rommel Luz Figueira Barbosa (CPIL)

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI)

Filosofia da Deficiência

Anais do XX Encontro da ANPOF

Carolina Bernardini Antoniazzi
Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488

Filosofia da deficiência - Anais do XX encontro da ANPOF / organizadora, Carolina Bernardini Antoniazzi. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
154 p.: il; color. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-167-6

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A estética das existências DEFs e suas ancestralidades	13
Fábio Abreu dos Passos	
Dasein-Autista: compreendendo a vivência autista através do conceito de Temporalidade de Heidegger	27
Maressa Pinheiro Barros	
Deficiência, inclusão e filosofia política: um mapeamento de fontes e desafios	41
Pedro Angelo Pagni	
Deficiência, transtornos do humor e temperamento filosófico: considerações preliminares a partir de William James, Richard Rorty e Donald Davidson (e também anormalidade, metaficção filosófica, imaginação e monstros a partir de Jeffrey J. Cohen e Sanchez Alcón)	65
Heraldo Aparecido Silva	
Dizer a verdade sobre si para o governo dos outros: normalização e subjetivação no autismo	101
Marcus Gabriel Coutinho Silva & Heraldo Aparecido Silva	
Justiça como Equidade em John Rawls, um pressuposto filosófico para a Educação Inclusiva.....	141
Erinaldo Pedro da Silva	

Apresentação

O presente volume reúne parte das reflexões apresentadas no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade do Recife. Organizado a partir do Eixo Temático de “Filosofia da Deficiência”, os textos reúnem as discussões apresentadas no encontro. O volume marca um momento importante de afirmação e aprofundamento de uma área emergente no campo filosófico brasileiro. Ao reunir reflexões que tensionam o cânone tradicional e reivindicam a centralidade das experiências corporificadas das pessoas com deficiência, esta coletânea convida à construção de uma filosofia mais plural, sensível às diferenças e comprometida com a justiça social.

Os textos revelam o potencial crítico e transformador da Filosofia da Deficiência. Ao fazerem da deficiência um ponto de partida para repensar os próprios fundamentos da filosofia, os autores contribuem para a construção de um pensamento mais justo, inclusivo e comprometido com a diversidade das formas de vida.

A estética das existências DEFs e suas ancestralidades

Fábio Abreu dos Passos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.01>

No interior das reflexões do filósofo francês Michel Foucault há uma preocupação em construir uma genealogia dos sujeitos modernos, no intuito de responder à pergunta: “de onde nós viemos?”. Seguindo as trilhas reflexivas abertas por Foucault, podemos inferir que nós somos subjetivados a partir de construções históricas e culturais, atravessadas pelas maquinarias de controle e subjetivação que, entre outras ações, procuram nos encaixar em determinados grupos sociais, edificando, assim, o binarismo normalizador: “homem x mulher”; “heterossexual x homossexual”; “normal x anormal”; “belo x feio”; “branco x negro”; “eficiente x deficiente”. São modos de adestramento que incidem sobre os corpos, para que eles sejam construídos de forma restritiva.

Há pontos de fuga diante desse cenário de subjetivação? Merleau-Ponty (1908-1961) e Michel Foucault (1926-1984), cada um ao seu modo, nos dotam de importantes ferramentas argumentativas que nos ajudam a entrever vias que possibilitem a experiência de corpos não normalizados, a exemplo de corporeidades DEFs.

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, coordenador do Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt e Artista Visual. E-mail: fabiopassos@ufpi.edu.br

Merleau-Ponty, em obras como *O visível e o invisível* e *O olho e o espírito*, ressignifica a compreensão do corpo legada pela tradição filosófica. Para tanto, Ponty volta-se sobre ele a partir da ótica da fenomenologia. É a partir dessa ressignificação que Merleau-Ponty realizará uma aproximação da compreensão do corpo com obra de arte. Para Merleau-Ponty o sentido do corpo e de uma obra de arte se manifesta em um contato direto, em uma experienciação sem intermediários, a partir da qual se revelará o nó de significações do corpo tal qual o de uma obra de arte. As coisas do mundo e nossos corpos, constituídos da mesma “carne”, são habitados por significações e, assim, possuem interiores, fulgurações de sentidos. Ao adentrarmos no mundo, estamos entrando em nós mesmos e, por intermédio da pintura, do desenho, da poesia e afins, revelamos, experimentamos o que em nós se vê quando nos vemos. Em outras palavras, algo age em nós quando agimos, quando pintamos, quando desenhamos. Todo esse arcabouço conceitual, que aproxima corpo e obra de arte, ganha contornos definitivos no ensaio merleau-pontiano “A dúvida de Cézanne”. Para Merleau-Ponty, as pinturas de Cézanne revelam a obra de arte enquanto transfiguração da vida. É pela arte que o invisível se faz visível, ou seja, é pela pintura que a hereditariedade, os hábitos, as circunstâncias e as influências de Cézanne se tornam translúcidas como um trabalho interminável. “A vida não explica causalmente a obra. Vida e obra se comunicam, e ‘a verdade é que *esta obra por fazer exigia esta vida por viver*’” (Chauí, 2022, p. 11).

Quando tencionamos essa temática na perspectiva foucaultiana, devemos nos voltar para os últimos cursos ministrados por esse filósofo no Collège de France, no interior dos quais há indicações de como podemos não ser escravos dos outros, tampouco de nós mesmos. Para tanto, é necessário edificar uma arte, um reflexo de uma liberdade percebida como jogo de poder, que Foucault denominará de “estética da existência”. A estética da existência compreende práticas de liberdade que possibilitam aos sujeitos aproximarem a vida da arte. Para

tanto, faz-se necessário cuidar de si, autogovernar-se. Na obra *O cuidado de si e dos outros*, Foucault afirma que o cuidado implica na necessidade de se ter um guia, um conselheiro que nos diga a verdade. Estamos, assim, diante do falar franco, da *parrhesía*, da coragem de dizer a verdade. “*Parrhesía* é uma noção complexa, pois representa, ao mesmo tempo, virtude, habilidade, obrigação e técnica que deve caracterizar sobretudo o indivíduo cuja tarefa é a direção de outros indivíduos na sua constituição como sujeitos morais” (Ortega, 2010, p. 104). A *parrhesía* está inserida nas técnicas de governamentalidade e na constituição do outro. “O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada com nós mesmos, que nos proporcionará a virtude e felicidade” (Foucault, 2006, p. 44) por meio de um ato corajoso do dizer a verdade. Esse ato corajoso, que não somente tem efeitos sobre a quem se dirige a fala, mas também sobre a pessoa que está proferindo-a de forma verdadeira, constitui uma reflexividade prática, uma maneira de se relacionar consigo mesmo, para se construir, para se elaborar, que é denominada por Foucault de cuidado de si, ou seja, maneiras como o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito, para além das maquinarias de assujeitamento. Assim, as práticas de liberdade configuram-se como uma direção espiritual que não é reativa, que não “reage” aos jogos de poder infligidos sobre o indivíduo, mas é ativa, toma posição.

Essas tomadas de posição ativa levariam as pessoas, por exemplo, a lidarem com as múltiplas formas corporais, por intermédio do relacionamento com suas próprias existencialidades. Para tanto, é preciso sair da lógica social perversa e culturalmente imposta pelos corpos “normais” sobre os “anormais”. É exatamente esse o movimento que aristas DEFs fazem, quando tomam os seus corpos como telas e, assim, edificam a cultura do acesso que está em íntima conexão com a cultura DEF.

Mas, o que vem a ser a cultura do acesso? Podemos dizer que a cultura do acesso se refere a um conjunto de medidas para a eliminação de barreiras e promoção da participação plena das pessoas com deficiência nas políticas, programas, projetos e ações culturais, garantindo às pessoas com deficiência ou com mobilidade reduzida viver de forma independente e exercer seus direitos culturais (Ministério da Cultura). Diante dessa assertiva, percebemos que a cultura do acesso visa descontruir práticas capacitistas no interior de projetos e ações culturais, ou seja, práticas discriminatórias ocorridas em função de tratamentos, formas de comunicação, práticas, barreiras físicas e arquitetônicas.

Podemos dizer que a Cultura DEF, deva ser compreendida como ações no âmbito da cultura que possui, como um de seus objetivos, reivindicar a consolidação da cultura do acesso. Mas, quais são as características constitutivas da Cultura DEF? A Cultura DEF é construída por artistas e agentes culturais com deficiência que, através de seus corpos, produzem metodologia, estética e formas de se comunicar,

São várias pessoas, artistas com deficiência que, no âmbito das artes visuais, utilizam seu talento para construírem narrativas estéticas anticapacitistas e, assim, ajudam a edificar a Cultura DEF. Podemos citar alguns desses artistas que no passado e no presente utilizam da linguagem das artes visuais para expressar as suas vivências enquanto pessoas com deficiência: “Aleijadinho”, Anita Malfaltt, Frida Kahlo, Lorenza Böttner, Mari Katayama, Daniel Moraes, Ana Cândida Carvalho, Fábio Passos, Érico Ferry... são artistas cuja força de seus trabalhos faz com que a potencialidade estética de corpos de pessoas com deficiência seja apreciada por todos. Pretendo, na sequência do presente texto, fazer um sobrevoo sobre a vida e a obra de alguns artistas DEFs que, de alguma forma, nos ajudam a nos familiarizarmos com expressões artísticas, no campo das artes visuais, que problematizam as normas que invisibilizam os corpos e existências das pessoas com deficiência.

Começaremos nosso sobrevoo, nos ligando aos artistas DEFs que vieram antes... que devem ser tencionados como verdadeiras “pontes”, existencialidades de “carnes e ossos DEFs”, que nos conectam com um passado de lutas, resistência e persistência em vivem existencialidades DEFs. É preciso lembrar, referencial, e dar voz às nossas ancestralidades DEFs. A ancestralidade assemelha-se

[...] ao conceito grego de *arké*. Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino (Sousa Junior, 2011, p. 46).

Embora o “orgulho” em ser uma pessoa com deficiência e, assim, se reconhecer enquanto tal, seja um fenômeno recente, principalmente em se tratando de movimentos políticos e culturais no Brasil, artistas do passado, pelo simples fato de serem pessoas com deficiência, necessitam ter seus trabalhos artísticos resgatados e referenciados, pois eles representam a ancestralidade DEF no âmbito do fazer cultural.

O primeiro ancestral que iremos referenciar é Antônio Francisco Lisboa (1738-1814) ou simplesmente “Aleijadinho” — apelido pejorativo atribuído a ele, em razão de sua deficiência. Alguns historiadores dizem que sua deficiência foi causada pela sífilis, outros dizem que foi decorrência da lepra, outros ainda afirmam que foi tromboangeíte obliterante ou ulceração gangrenosa das mãos e dos pés. “Aleijadinho” foi um dos mais importantes escultores, entalhadores e arquitetos do Brasil. Nascido na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais, é considerado o maior representante do barroco mineiro, sendo mundialmente conhecido por suas esculturas que utilizavam do material pedra-sabão, bem como por seus entalhes em madeira. A existência de “Aleijadinho” se encontrava em um duplo marcador social de invisibilidade: ser negro e ser pessoa com deficiência. Para existir enquanto

pessoa negra e deficiente é preciso, antes de tudo, resistir! Diante do exposto, acredito que se torna imprescindível a necessidade de tencionarmos a vida e a obra de “Aleijadinho” enquanto um ancestral da Cultura DEF.

Imagem 01 – *Os 12 profetas*, Congonhas, Minas Gerais



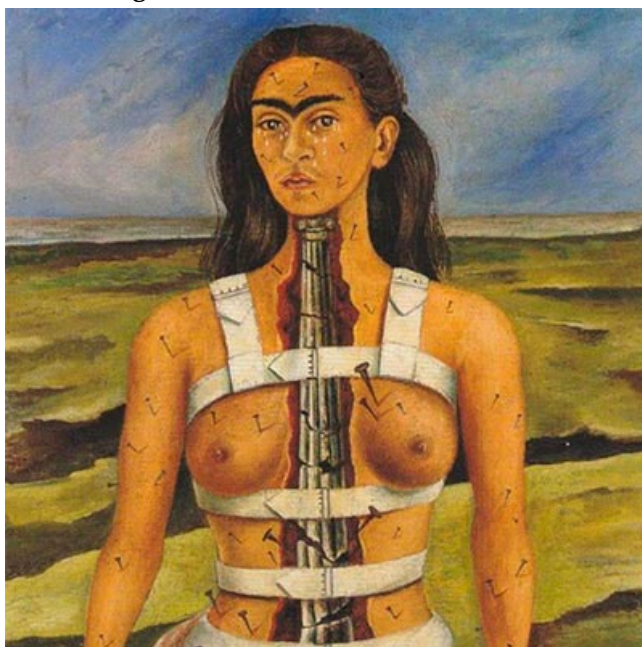
Imagem 02 – *A boba*, Anita Malfatti (1915-1916)



Pintora, desenhista, gravadora, ilustradora e professora, Anita Malfaltt (1889-1964), nascida na cidade de São Paulo era uma pessoa com deficiência física: possuía atrofia no braço e na mão direita. É considerada uma pioneira na Arte Moderna no Brasil e uma das representantes da Semana de Arte Moderna de 1922. Suas obras revelam os traços do cubismo e do expressionismo, além de paisagens e personagens da cultura brasileira.

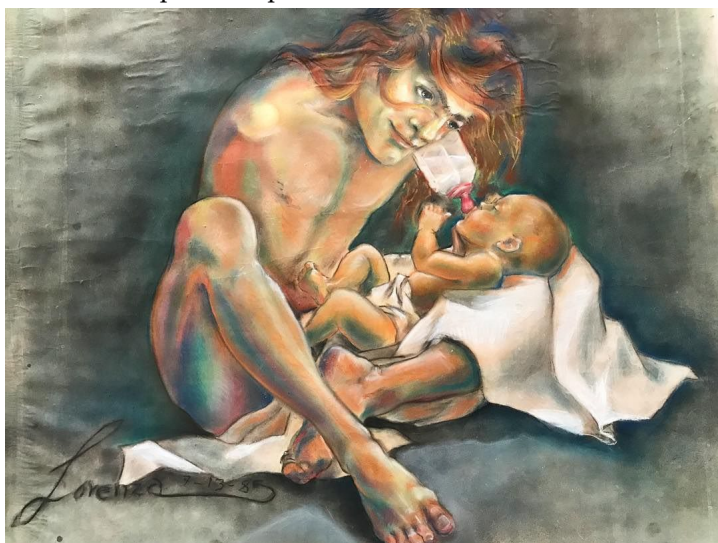
Quando falamos de ancestralidade da Cultura DEF, precisamos visitar o México para trazermos para o centro de nossas discussões a força e a potência dos trabalhos artísticos de Frida Kahlo (1907-1954). Dona de um espírito revolucionário, Frida lutou pelos direitos das mulheres e expressou, em seus trabalhos artísticos, a cultura indígena do povo andino, além da sua condição existencial de pessoa com deficiência: aos seis anos de idade teve poliomielite e, aos vinte anos sofreu um grave acidente de ônibus, que a fez conviver com limitações motoras e muitas dores.

Imagem 03 – *Coluna Partida*, Frida Kahlo.



Arista multidisciplinar transgênero, Lorenza Böttner (1959-1994) nasceu no Chile e se mudou para Alemanha depois da amputação de ambos os braços quando era criança. Com seu trabalho impactante, perturba as normas ao indagar sobre as possibilidades e impossibilidades da existência de um corpo que está à margem da experiência corpórea e binária que norteia as sociedades normalizadas.

Imagem 04 – Pintura sem título de uma coleção de desenhos, pastéis e pinturas, Lorenza Böttner



E os artistas DEFs que utilizam de seus corpos como tema e tela e que, nos dias de hoje, trazem profundas indagações acerca das estruturas normalizadoras de nossas sociedades?

Mari Katayama (1987) é uma arista japonesa multifacetada. A tibial hemimelia congênita fez com que ela tivesse que amputar suas pernas aos nove anos de idade. Seu trabalho é um convite a experimentar toda a potência de seu corpo DEF, que transborda em suas manifestações artísticas. Seu trabalho é marcado pelas imagens do seu corpo, que problematizam as questões relacionadas a identidade e acessibilidade.

Imagem 05 – Bystander #016



Fábio Passos é doutor em Filosofia, professor, pesquisador e artista visual. Por intermédio do desenho de corpos nus de pessoas com deficiência, busca questionar os padrões estéticos e demonstrar a feição capacitista da nossa produção do belo, que invisibiliza corpos não hegemônicos. Sua vivência enquanto artista, pesquisador e pessoa com

deficiência (paraplégico) lhe possibilita tencionar, em seu fazer artístico, o que experiencia cotidianamente, ou seja, a não materialidade, o ocultamento do corpo de uma pessoa com deficiência fundamentalmente em sua dimensão estética.

Imagem 06 – *Monstruário*, 186 desenhos, carvão sobre papel, dimensões variadas. Lisboa-PT

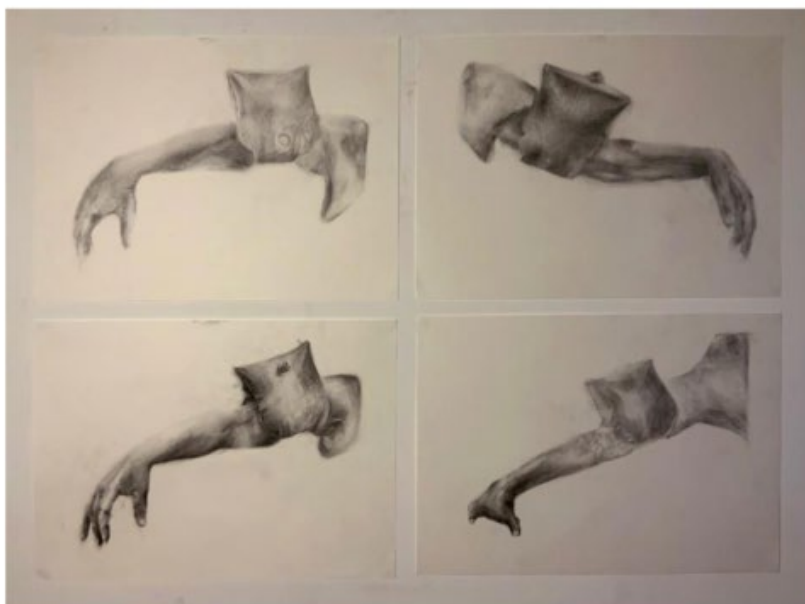
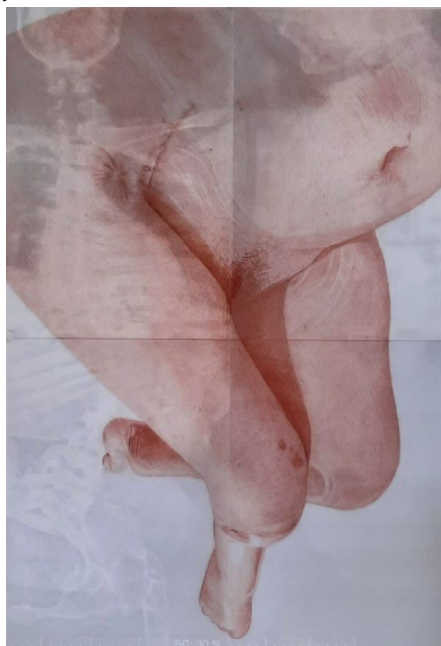


Imagem 07 – *Metafarmakon III*, Fábio Passos, Mina de grafite coloria



Formada em Psicologia e com mestrado em Filosofia, Ana Cândida é mulher autista, escritora, fotógrafa autoral e narrativa, atuando, desde 2012, no campo artístico. Cria mundos, através de composições imagéticas pautadas em simbologia própria, captando seu universo psíquico, usando bonecas miniaturizadas e outros arquétipos inusuais.

Imagem 09 – Morangos Mofam



É preciso apertar a tecla “pause” no movimento que procurei implementar nesse texto, que teve como mote trazer para a superfície de minhas reflexões a vida e a obra de vários artistas DEFs. Essa pausa se faz necessário, uma vez que referenciar todos e todas os/as artistas DEF que utilizam das linguagens poéticas das artes visuais se caracteriza como uma tarefa hercúlia. Não é exagero dizer que “somos” centenas de milhares de pessoas com deficiência que, com seus talentos no campo das artes visuais, exigem que suas existências sejam consideradas importantes e que a invisibilidade que paira sobre seus corpos dê lugar à forte luz da ribalta. Cada um, ao seu modo, expõem, no âmbito

das artes visuais, existencialidades das pessoas com deficiências. Essas existencialidades expressam-se como fenômeno capaz de criar fissuras nas estruturas que sustentam os padrões estéticos estabelecidos, uma vez que a presença dessas existencialidades suspende a crença de haver um juízo que subjuga particulares a partir de métricas universais, as quais não são capazes de “contabilizar” os corpos torcidos, retorcidos, amputados, atrofiados, cegos, mudos, neurodivergentes... enfim, a potência de um corpo DEF.

Referências

- CHAUI, Marilena. *Merleau-Ponty: obra de arte e filosofia*. Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/merleau-ponty-obra-de-arte-e-filosofia/?_sf_s=Merleau-Ponty:+obra+de+arte+e+filosofia+-+Artepensamento. Acesso em: 04 abr. 2022.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Cássio Arantes Leite. Belo Horizonte: Vega, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MINISTÉRIO DA CULTURA. Disponível em: <https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/lei-paulo-gustavo/central-de-conteudo/perguntas-frequentes-sobre-a-lei-paulo-gustavo/execucao-da-lei-paulo-gustavo/o-que-e-acessibilidade-cultural#:~:text=Acessibilidade%20cultural%20pode%20ser%20compreendida,de%20forma%20independente%20e%20exercer>. Acesso em: 2 jul. 2024.
- ORTEGA, Fernando. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- PASSOS, Fábio. *Corpos (In)VISÍVEIS*. Itabuna: Ed. Mondrongo, 2023.
- SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: edUFBa, 2011.

Dasein-Autista: compreendendo a vivência autista através do conceito de Temporalidade de Heidegger

Maressa Pinheiro Barros¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.02>

1 A filosofia como aprimoramento da percepção

Expostos a contextos sociais em uma sociedade que a cada dia interroga menos as informações e as constatações que chegam até nós, torna-se preciso afirmar com recorrência a necessidade de uma ferramenta que nos possibilite a expansão do pensamento coletivo para além de uma esfera palpável, pragmática, factual. A filosofia é o instrumento que possui potencial para possibilitar a reflexão de uma árdua tarefa ignorada pela sociedade: a percepção das coisas por elas mesmas.

A perspectiva filosófica de Martin Heidegger (1889-1976) ao anunciar o tempo para além dos modos ônticos de percepção anuncia a temporalidade como tudo aquilo que escapa ao tempo, tornando-se solo das possibilidades do Dasein. Segundo as ciências da psique, os indivíduos do espectro autista apresentam restrições quanto ao seu sentido temporal, sendo considerado um modo malogrado de perceber

¹ Doutoranda e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bacharela em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Pós-graduada em Transtornos do Espectro Autista pela PUC-Minas. E-mail: maressa.b@outlook.com

e vivenciar o tempo, tornando comum os relatos de profissionais da área anunciando o autista como alguém que aparenta estar “fora do tempo”, como se o tempo para eles não existissem, estimulando os estigmas que repercutem na (não) interação do autistas em sociedade.

A percepção ôntica compactua com a reprodução das interações cumulativas de preconceitos sociais que favorecem na descriminação do ser humano ao se esperar um ideal humano que não malogre em um contexto de adequação social.

A história do autismo foi marcada pelos sinônimos da incapacidade, do estranhamento e do prejudicial. A medicina e a psiquiatria por mais que tenham evoluído em seus mais diversos aspectos, ainda repousam sobre a linguagem do início do século que transmitiu conceitos e preconceitos através das nossas vivências em um contexto temporal. A dificuldade de se pensar o autismo não está no autismo e sim no nosso modo de pensamento que carrega consigo enraizados rótulos e preconceitos.

O diagnóstico de autismo é de 1943, quando Leo Kanner, psiquiatra, o propôs em um artigo intitulado *Autistic Disturbances of Affective Contact*. “Desde o início, os médicos não souberam como tratar o autismo” (Grandin, 2020, p. 13) No artigo, Dr. Kanner demonstrou estudos acerca de 11 crianças que apresentavam sintomas em comum: necessidade de uniformidade, interação social restrita, necessidade de solidão e dificuldade de compreender expressões faciais. Durante o artigo Kanner também insinua sobre a suposta ausência de elos afetivos entre as crianças estudadas e seus responsáveis.

Ao avançar da pesquisa científica e dos contextos históricos, a compreensão do que seja o autismo passa a apresentar um contexto distintos e se torna expresso nas 5 edições do Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), livro guia da psiquiatria e por vezes da psicologia, que desde 1952, vincula o autismo desde a esquizofrenia (em sua primeira publicação) à um espectro (na publicação atualizada de 2013).

Não existe um padrão para a pessoa autista tanto quanto não existe um padrão para a percepção do tempo, a noção de tempo corresponde à compreensão e as formas distintas de interação referentes às experiências de cada indivíduo. Heidegger ao anunciar em *Ser e Tempo* (1927) o tempo para além dos ponteiros do relógio possibilita a problemática acerca da noção de tempo autístico ganhar uma nova possibilidade de estudo. A nosologia, gera estigmas que se demonstram com a perda da singularidade da pessoa autista em nome de uma coletividade estruturada como patológica. Essa estrutura ocorre através da anunciação do diagnóstico carregado de limitações que provém de um imaginário coletivo, não da realidade. Prejudicando a percepção de pessoas que estão dentro e fora do espectro autista.

Assim, as descrições sobre as restrições dos autistas quanto ao tempo passam a serem relativas a características da percepção ôntica do tempo, não mais evidenciando as incapacidades do autista, ao apresentar que a subjetividade de quem experiencia o tempo — autista ou não — carece de exatidão, pois o tempo é em Heidegger temporalidade. Logo, o autista não é alguém que observa o tempo de modo passivo e malgrado, mas sim alguém que é temporizador, que compreende o tempo enquanto fenômeno, como temporalidade.

2 Cronos e Kairós

O conceito de tempo foi comumente por todos compreendido como o tempo da física, tornando ignorado os questionamentos acerca de como o vivenciamos. Pois, fomos ensinados a entendermos por *tempo* o passar dos ponteiros do relógio ou das folhas de um calendário, organizando-o em passado, presente e futuro de modo pontual.

Observando a história da Filosofia, podemos perceber que a compreensão do tempo como sendo o tempo cronológico, que foi eternizado na mitologia pelo personagem Cronos na célebre Batalha dos Titãs, influenciou diretamente o pensamento filosófico.

Em Timeu (37d-39d), Platão já apresentava que o tempo é propriamente o movimento do Sol, da Lua e dos astros. Se para Parmênides o tempo provia o vir a ser, em Platão o tempo é efêmero e imperfeito, sendo a imagem móvel da eternidade. Já Aristóteles em sua *Física* (IV,10) também idealizava o tempo como movimento de corpos celestes, tendo como essência, o agora. Essas ideias aristotélicas foram discordantes para Agostinho em suas confissões (XI, 23) ao questionar as incongruências das ideias platônicas acerca da possibilidade de um tempo anterior a tudo que existe, defendendo que passado e futuro não existem e que o presente se constitui como um intervalo de tempo mínimo, que de tão curto não possui duração. Passando a atribuir o passado, o presente e o futuro respectivamente à memória, à atenção e à expectativa.

Assim como para Gottfried Leibniz, Agostinho acreditava que o tempo não pode ser absoluto. Para Leibniz, é impossível cogitar o tempo, ausentando-o das mudanças da vida e dos fatos humanos. Tornando-se necessária a alteração da matéria (do estado das coisas) para que possamos perceber o tempo. Em contrapartida, Isaac Newton apresentava o tempo e o espaço com possibilidade de existência ausente aos acontecimentos. Apresentando à Física, que em sua época era conhecida por Filosofia Natural, o movimento dos corpos, tendo como alicerce da formulação de toda a sua física clássica, as ideias de Platão acerca do tempo.

Já Immanuel Kant, em sua *Crítica da razão pura* (1781), apresenta que o tempo e o espaço são princípios cognitivos universais de modo a não ocorrerem de modos desvinculados da mente humana. Tornando, assim, as ideias relacionistas e absolutistas complementares uma da outra. Sendo com Albert Einstein, em 1917, em seu artigo denominado *Teoria da relatividade espacial e geral*, que o tempo se torna anunciado como relativo, anulando o caráter absoluto que Newton afirma assim caracterizá-lo. Apresentando e popularizando no mundo a ideia de um tempo cósmico, tempo próprio de um observador em repouso, sobre

tudo e todos que constituem o universo. Postulando que o tempo deve ser apresentado na Física como uma identidade física, não mais metafísica.

As variadas respostas filosóficas e científicas ao longo da tradição imprimem um simbolismo do tempo que se enraizou em nossa linguagem, e que dificulta pensá-lo para além de sua dimensão ôntica. Principalmente no contexto atual em que através das novas tecnologias, o conceito de tempo supera a máxima “tempo é dinheiro” e torna-se constante no anúncio da necessidade de “otimização do tempo”, que nos retira o ócio com a proposta de que quanto mais funções e tarefas desenvolvemos ao longo do dia a dia, melhor será o aproveitamento do tempo. Mas o que é esse tempo?

3 Martin Heidegger e a compreensão de Tempo como vivência

Nascido em Messkirch, Alemanha, muitos consideram Martin Heidegger um filósofo determinante para a filosofia ocidental. Contudo, outros avaliam a qualidade de sua Filosofia ao relembrares suas homenagens ao nazismo e suas críticas à democracia e à modernidade. Entretanto, ambos os críticos reconhecem os acertos de Heidegger ao dedicar seus estudos ao sentido de ser, revigorando a questão que a tradição filosófica se esforçou em ignorar, segundo ele todas as invenções que buscaram o sentido do ser teriam fracassado ao evidenciar os entes, não o ser. “Heidegger acreditava que a Filosofia é peculiar, não se constituindo enquanto visão do mundo, tampouco como ciência propriamente dita, situando-se, pois além dessas disciplinas” (Dastur, 2005, p. 60). Em suas reflexões não há como nos desvincularmos da temporalidade. Para o filósofo, sem o tempo extingue-se a possibilidade de sermos. “A interpretação do tempo como o horizonte possível

de todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória” (Heidegger, 2012, p. 31).

Para Heidegger, é preciso distinguir o que se compreende por *tempo* e saber diferenciá-lo da *temporalidade*. Em sua filosofia, o subjetivo se torna relevante, ou melhor, determinante. De modo que nós e o tempo surgimos um no outro. Assim, a temporalidade não pode ser compreendida como o mesmo *tempo* que nos é habitual. Nas palavras do filósofo, ela (temporalidade) não corresponde ao que é acessível ao entendimento vulgar de “tempo”. Tempo é em Heidegger apresentado como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral. Ele não é físico, cronológico, ôntico. O tempo agora é apresentado como ontológico, como tempo de vivências. Somos em Heidegger temporizadores do que percebemos e nos relacionamos, não mais observadores passivos.

Em sua obra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger apresenta a primazia do ontológico sobre o ôntico. Em suas reflexões, não é possível nos desvincularmos da temporalidade, caso contrário, extinguir-se-ia a possibilidade de sermos. É fundamental ressaltar que em Heidegger, a inquietude quanto ao sentido do que somos é respondida pelo próprio existir. Sendo o entendimento acerca de nós mesmos classificado enquanto entendimento existencial. Nascemos e somos lançados ao mundo. De modo que nossa existência precede nossa essência, passando a não estarmos determinados ou vir a ser sensato nos atribuir classificações prévias. Assim, somos o que nossas possibilidades e escolhas nos possibilitam ser. Um constante porvir (futuro), um porvir existencial. Portanto, a temporalidade caracteriza-se como tudo aquilo que escapa ao tempo, é como a vida se desenvolve a si mesma.

É por esse caminho, que Heidegger apresenta o *Dasein* como ausente de propriedades, contendo possibilidades de ser em seu ser. Sendo essas possibilidades possíveis devido à temporalidade. É com o termo *Dasein* (realidade humana, ente humano, a quem somente o ser pode se abrir), que Heidegger distingue o ente humano de todos os

demais entes, reconhecendo nele, o caráter privilegiado. Os relógios, as bússolas, nossos livros, por mais que nos remetem a uma lembrança emotiva, não podem ser considerados entes que compreendem seu ser. Pois, eles não possuem tempo, eles existem no tempo. Concluindo que apenas um ente se relaciona de modo a compreender seu ser e ser no tempo: Dasein. Sendo ele o ente que existe e que indaga ou pode vir a indagar sobre o sentido do ser. Logo, não existimos sem o tempo, pois nossa existência é um projeto, um lançar-se adiante.

Desde o início, Heidegger entende por Dasein um termo ontológico com conotações práticas. Não é, porém, uma palavra que indique como o ser-próprio é instituído ou devém produtor, e sim, um roteiro de como a vida do ser humano se mostra sendo aí, cuidando, usando das coisas e de si mesmo no mais próprio, num tempo determinado, e portanto, desde logo se abrindo para uma clareira, *lichtung*, que constitui o próprio ser (Giannotti, 2020, p. 24).

Em *Ser e Tempo*, o filósofo apresenta o Dasein como ausente de propriedades, contendo possibilidades de ser em seu ser. Sendo essas possibilidades plausíveis devido a temporalidade. É fato que nascemos e somos lançados ao mundo, nossa existência precede nossa essência de modo a não estarmos determinados ou vir a ser sensato nos atribuíram classificações prévias. Somos o que nossas possibilidades nos permitem ser. Um constante porvir (futuro). Não um porvir que nos apresenta ansiedade, mas um porvir existencial. Segundo o autor, o porvir implica o presente e o passado e ambos são estudados em sua fenomenologia hermenêutica. “O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria [...] O porvir originário e próprio é para si, um para si que existe como possibilidade insuperável do nada” (Heidegger, 2012, p. 124-125).

O subjetivo se torna relevante em Heidegger, ou melhor, dominante. O tempo e o Dasein surgem um no outro. O futuro pode até não existir fisicamente, porém existe na consciência e torna-se determinante ao estabelecer relações temporais. Correspondendo à temporalidade o

porvir, o futuro. “A temporalidade tem distintas possibilidades e diferentes modos de se temporalizar. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade do Dasein, fundam-se ontologicamente em temporalização possíveis da temporalidade” (Heidegger, 2012, p. 831).

Cabe à temporalidade ser o ser do Dasein (ser-aí) lançado ao mundo como um projeto que busca seu ser no mundo. Será no mundo que as lacunas do ser se tornam preenchidas e questionadas. No mundo o ser-aí poderá encontrar-se ou perder-se, poderá ter seu presente irrefletido anulando seu futuro e tendo como base um passado inautêntico que se tornou inautêntico devido ao seu Dasein ter se distanciado de si e se envolvido em demasia com os demais entes. Logo, despertando a angústia de uma existência inautêntica que ao olhar em direção ao passado perturba-se por não se reconhecer em meio às ocupações cotidianas. Tornando-se necessário não apenas lançar-se ao mundo, mas renunciar ao modo ôntico de vivenciar o ser no tempo.

A crítica de Heidegger ao distinguir o que corresponde ao caráter ôntico e ao âmbito ontológico do tempo nos convida à observação das temporizações possíveis da temporalidade, e a abrangência da percepção acerca de vivências distintas à nossa, tal como aquela vivenciada pela pessoa autista.²

² Nos autistas, os acontecimentos ocorrem simultaneamente a partir da experiência com o tempo. Apesar da rigidez que muitos apresentam em relação a rotinas, as dificuldades para aceitar as mudanças que não foram previamente anunciadas no cotidiano, não ocorrem pelo controle às atividades que estão sendo desenvolvidas, mas sim pelo apego às vivências que aquelas atividades estão a proporcionar. Por exemplo: Uma música pode durar 3 minutos, o autista a escutar repetidamente não por querer prolongá-la à 9, 20 minutos, mas sim por não se distanciar da vivência que a música oferece através das sensações. Enquanto a música é sentida, não se torna prioridade os minutos serem contados.

4 Diagnósticos e preconceitos não surgem. Eles emergem

A partir da década de 60 surge na psiquiatria a noção de transtorno mental (*mental disorder*) e junto a ela estudos que validam, de modo pragmático instrumental³, como também portadores de distúrbios mentais as pessoas que concebem o tempo de modo distinto do usual, daquilo que se defende da mediania cotidiana.

A problemática acerca do tempo torna-se complexa por compreendermos o tempo de modo diverso, estando nós ou não diagnosticados com um transtorno mental. Seja como mitologia, aspecto biológico, por um viés social, uma dimensão física, uma vivência psicológica e social... Cada compreensão causa impressões em nosso modo de nos relacionar com o que atribuímos ser o tempo. É necessário a reflexão filosófica sobre quais valores a psiquiatria gera ao anunciar os “déficits” com base em suas validações pragmáticas. Quando é anunciado que alguém está com um pensamento desajustado acerca de algo, subentende-se que há um padrão de pensamentos, ocasionando a dificuldade de anunciação de pensamentos contrários a essa normatividade.

A experiência do tempo de modo distinto ao que a Psiquiatria considera usual, vem sendo denominada como patológica. De modo que, encaixam toda uma percepção, um modo de vivenciar o tempo, em uma classificação. Contribuindo para a redução da existência a um fator. Fazendo-se acreditar que as subjetividades que não se encaixam

³ Em 2013, 15 dias antes da publicação do quinto manual diagnóstico de transtornos e doenças mentais (DSM-5), o presidente do instituto nacional de saúde mental dos Estados Unidos (órgão que financiou a publicação de todas as publicações anteriores do DSM), expressou através do blog oficial do instituto o seguinte comunicado: “O objetivo deste novo manual tal como nas edições prévias, é o de promover uma linguagem comum para as descrições da psicopatologias. Embora o DSM tenha sido descrito como uma bíblia para esse campo, ele é no máximo um dicionário criando grupos de rótulos para definir cada uma dessas entidades. Complementando com, “os pacientes com transtornos mentais merecem mais do que isso”, e informando que o instituto não voltaria a financiar pesquisas que utilizassem o DSM como “bíblia”. O que ocorre com frequência na prática (Fonte: <https://www.nimh.nih.gov/>).

em um contexto de normatividade, podem e devem ser controladas e classificadas através da química ou diagnósticos. Seguindo assim seus próprios padrões de entendimento.

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias: Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com `outras pessoas` previstas sem atenção ou reflexão particular. Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua “identidade social” para usar um termo melhor do que “status social” [...] Baseando-nos nessas pré-concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso. Caracteristicamente, ignoramos que fizemos tais exigências ou o que elas significam até que surge uma questão efetiva (Goffman, 1981, p. 6).

A habilidade da percepção ontológica do tempo está presente em todos nós. O que se ausenta é o reconhecimento dessa habilidade. O modo habitual de experienciar o tempo, nos foi moldado ao longo da história e não significa que os que estão para fora desse molde, que experienciam uma percepção ontológica compartilhem de uma patologia.

5 O Dasein-Autista e a percepção ontológica do tempo

Durante o ano de 2024 estima-se que a cada 36 crianças, uma corresponde ao transtorno do espectro autista (TEA). Segundo o DSM-5, Diagnóstico de Transtornos Mentais, os principais critérios para a designação do termo autismo são os déficits constantes na simbolização, na comunicação e na interação social. Sendo ignorados alguns fatores importantes que excluem o autista de uma comunicação (verbal e não verbal) efetiva em sociedade: a percepção espacial e temporal.

Há no autismo um sentido de vivência em cada memória, de modo que o tempo cronológico pode vir a passar despercebido enquanto o autista está desempenhando uma tarefa, a vivência da tarefa preenche sua percepção temporal ao ponto de não conseguir se situar no tempo e espaço habitual. O mesmo ocorre com a recordação das pessoas que estejam distantes fisicamente. Ao recordar, a pessoa “se aproxima” fazendo com que a distância física se exclua frente à sua percepção, tendo consequência a não atenção sobre os distintos espaços físicos e do passar do tempo ôntico. Como consequência, o passado, o presente e o futuro não existem apenas na condição de conceito, eles são mutuamente experienciados e por vezes indistinguíveis na percepção autista.

Desse modo, a percepção da noção do tempo se torna caracterizada pela percepção das relações de temporalidade, espacialidade e por suas impressões subjetivas. Logo, o tempo e o espaço não são nos autistas externos a eles. A condição temporal do autista ocorre através do âmbito da presença. Há uma imediaticidade constante na memória. Assim, se algo está constante em nossa mente, torna-se presente mesmo estando distante. Com a percepção dessa presença constante não ocorre no tempo cronológico ou no espaço da geometria, subtende-se que se trata de um modo malgrado de percepção. Contudo, a limitação quanto à percepção do tempo cronológico torna-se combustível para a percepção do tempo como vivência. Apesar da noção dimensional ôntica do tempo ser comum a todos nós, cada um experimenta de modo diferente.

Essa noção do tempo comum a todos, é uma noção que nos é ensinada através da linguagem como processo real, e passamos a normalizar o pensamento de que as pessoas que estão a percebê-la de modo malgrado — o que vale dizer: não observável na cotidianidade mediana da existência dos Dasein em geral — devem ser encaminhadas a investigações clínicas. Mas, a ideia de “antes ou depois”, “cedo e tarde”, existem de fato no mundo ou são formulados pela descrição

verbal de nossas vivências? Será que nossas impressões e experiências subjetivas podem facilmente serem analisadas, catalogadas e convertidas em manuais e diagnósticos clínicos?

O Dasein sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser a si mesmo. Essas possibilidades o Dasein escolheu ele mesmo, ou nelas foi ter ou nelas já cresceu cada vez (Heidegger, 2012, p. 61).

À vista disso, todos nós, autistas ou não, somos temporizadores do que nos relacionamos e percebemos. Não somos espectadores. O autista experimenta um horizonte temporal não linear para os padrões da normatividade, não cronológico, mas nem por isso patológico de modo a estigmatizá-los como pessoas com um transtorno mental. A habilidade da vivência ontológica do espaço-tempo afeta tanto autistas quanto neurotípicos. O que prossegue ausente é o reconhecimento acerca deste modo de percepção, devido à não anunciação de sua possibilidade.

6 Considerações finais

O fato de nossas experiências subjetivas serem classificadas como prejuízos ao decorrer de nossas vivências, repercute na criação de um diagnóstico que reflete diretamente em nossa historicidade e temporalidade. Quando algo nos diz que alguém está desajustado para com os demais, oferece para as entrelinhas do discurso o argumento da necessidade de um ajuste. Favorecendo o discurso do capacitismo, de um ideal humano e contribuindo para a consolidação de estigmas que como consequência geram sofrimento psíquico e social.

Elucidar o tema através da filosofia de Martin Heidegger, nos possibilita um olhar livre de preconceitos na busca pela compreensão da percepção do tempo e das consequências dessa percepção na atuação social do dasein-autista, possibilitando uma mudança de

paradigmas através da reflexão, e não da classificação nosológica (classificando como doença).

É certo, que não cabe a filosofia refutar as ciências da psique, mas sim expandir o pensamento do que por essas ciências julga-se determinado. As percepções acerca do mundo, sejam em autistas ou neurotípicos, apesar de estarem inseridos na mesma linguagem, ocorrem de um modo único. Diante disso, nenhum diagnóstico e estudo empírico pelas ciências podem determinar o modo de existência. A filosofia de Heidegger convida a não redução ou determinação de quem somos, ao contrário do que expõe os diagnósticos de transtornos e doenças mentais, as potencialidades do autista (do *dasein*-autista) pela ótica da filosofia heideggeriana não se tornam ignoradas, sendo possível a anúncio da apropriação do seu *poder-ser*, instigando compreensões para além dos diagnósticos. Possibilitando demonstrar os modos diversos de existência. Contribuindo com o engrandecimento de compreensões que foram repercutidas pelas ciências que estudam a psique, que propõe que para cada *sintoma* há a necessidade de um ajuste, de um tratamento, ressaltando as limitações e limitando as capacidades. Por consequência, contribuindo com a formação de estigmas sociais e retirando as possibilidades do poder-ser. Reduzindo os autistas ao autismo.

Referências

- AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). *Confissões*. Rio de Janeiro: Petra 2020.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION – APA. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-V)*. Artes Médicas, 2013.
- ARISTÓTELES. *Física*. Biblioteca Clássica Gredos, n. 23. Barcelona: Gredos, 2016.

- AYAB. In: LEAL, Glaucia F.; RIBEIRO, Fernanda T. (org.). *Autismo. Coleção de Doenças do Cérebro*, v. 6. São Paulo: Duetto Editorial, 2012. (Revista de divulgação científica).
- EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade geral e espacial*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Cia das letras, 2020.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. São Paulo: Ed. LTC, 1981.
- GRANDIN, Temple; PANEK, Richard. *O cérebro Autista: pensamento através do espectro*. Trad. Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *O Conceito de Tempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de Século, 2003. (Título original: *Der Begriff der Zeit*, 1924).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, São Paulo: Vozes, 2012.
- KANNER, Leo. *Autistic Disturbances of Affective Contact*. *Nervous Child* 2, 1943.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Edipro, 2020.

Deficiência, inclusão e filosofia política: um mapeamento de fontes e desafios

Pedro Angelo Pagni¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.03>

1 Introdução

O presente capítulo se propõe a elaborar, esquematicamente, alguns vínculos do modelo social da deficiência e da perspectiva interseccional com as fontes da filosofia política, problematizando-os à luz das filosofias da diferença. Especificamente, objetiva discutir as eventuais inflexões produzidas pela ferramenta analítica da interseccionalidade sobre o modelo social da deficiência, os seus limites para abordar as singularidades do corpo em que se inscreve essa diferença e as suas eventuais potencialidades insurgentes para criar outros sentidos para o delineamento de outro olhar sobre a inclusão social. Analisa-se, para tanto, a problematização do modelo social da deficiência e alguns enunciados centrais na elaboração teórica da ferramenta analítica da interseccionalidade, identificando as fontes da filosofia política na qual ambas se apoiam. Discute-se também as inflexões desta ferramenta quando confrontadas com as teorias *queer* e, principalmente, a Teoria CRIP, indagando o quanto a proximidade destas últimas das Filosofias da Diferença e o aprofundamento desta poderiam conceber a

¹ Doutor em Educação. Livre-docente em Filosofia da Educação pela UNESP, Campus de Marília, onde atua como professor. Bolsista PQ do CNPq.

E-mail: pedro.pagni@unesp.br

deficiência como um problema filosófico e contribuir para um paradigma de inclusão social menos científico, mais estético e político.

2 Modelo social da deficiência, interseccionalidade e suas fontes filosóficas

O modelo social da deficiência tem se apresentado como uma alternativa ao seu modelo médico. Para tal modelo a deficiência seria não um “problema trágico”, restrito a “indivíduos menos afortunados”, mas “uma situação de discriminação coletiva e de opressão social para a qual a única resposta apropriada é a ação política” (Bampi; Guilhem; Alves, 2010, p. 6). O principal argumento no qual se sustenta o modelo social é o de que essa experiência de exclusão impediu a esses corpos de serem vistos pela potencialidade de suas identidades como deficientes — e não somente pelos seus déficits ou suas diversidades funcionais —, e reconhecidos como *sujeito de direitos e novos atores da justiça social*.

É em torno deste enunciado que, aliás, o modelo social da deficiência se alinha às filosofias que lhes dão sustentação para apoiar o paradigma de inclusão social existente, assim como reunir ao seu redor um amplo espectro político que vai do questionamento a posições liberais-contratualistas como as de John Rawls (2000), passando pela sua reformulação empreendida pela teoria das capacidades de Martha Nussbaum (2020), até perspectivas sociais teoricamente críticas como as de Jürgen Habermas (2011).

Habermas (2018) diverge dos pressupostos do contratualismo rawlsiano e defende a relevância de uma inclusão sensível às diferenças, compreendida aqui como a integração de grupos minoritários — em geral, étnicos ou de imigrantes ou de refugiados — em luta por reconhecimento e justiça social. Por meio da ação comunicativa com esse outro e de certa pragmática linguística, almeja a produção de relações

intersubjetivas no mundo plural como um imperativo a todo Estado Democrático de Direito. O filósofo da segunda geração da teoria crítica da Escola de Frankfurt não se refere explicitamente à deficiência, mas é possível inferi-la como parte desse outro pertencente aos grupos minoritários constitutivos desses *novos sujeitos do direito e da justiça social*, a serem reconhecidos em suas lutas por justiça social e incluídos na participação comunitária, graças à sua capacidade linguístico-comunicativa para a ampliação da compreensão intersubjetiva e da pluralidade democrática.

Em outra perspectiva, no debate de Nussbaum (2020) com a teoria de justiça rawlsiana, a deficiência ganha maior destaque. Segundo a filósofa o contratualismo pressuposto por essa teoria, assim como as políticas que nele se apoiam, não compreenderiam a deficiência como o fenômeno sociocultural no espectro desses *novos atores da justiça social e sujeito de direitos*, excluindo-os de sua concepção de justiça e, em sua aplicação, deixando-os à própria sorte pelas ações públicas estatais compensatórias de sua defasagem social. Ao diferenciar a deficiência da incapacidade em termos sócio-políticos, dado os seus limites para o desempenho da função produtiva ou mesmo de certa funcionalidade no exercício da cidadania, Nussbaum argumenta sobre a impossibilidade de “prevenir a deficiência, pois alguns impedimentos continuarão afetando a funcionalidade mesmo em um ambiente social mais justo”, todavia podemos “prevenir o *handicap* [desvantagem] com relação a direitos básicos” (2020, p. 120, nota de rodapé).

Tais perspectivas auxiliariam a alinhar, com um vínculo tênue — dado a autonomia das Ciências Sociais da Filosofia no paradigma disciplinar dessas áreas —, o modelo social ao sentido emancipatório dos movimentos e das lutas pelo reconhecimento das pessoas com deficiência nas esferas tanto jurídica quanto política na sociedade. O ponto de confluência desse ponto de vista filosófico com as proposições gerais do modelo social da deficiência parecem se assentar na pressuposição de que, independentemente do tipo de deficiência — se física

ou intelectual —, todos aqueles que a encarnam seriam considerados cidadãos, seja em razão de serem parte da espécie humana, seja de evocar certa solidariedade em relação ao outro como condição de toda sociedade, seja por pressupor seus direitos pelos preceitos da dignidade da pessoa humana, ou seja, dos Direitos Humanos. Não obstante as divergências no terreno político-ideológico entre essas perspectivas da filosofia política, há em comum também uma busca pela regulação da sociedade e pelo esquadro normativo similar ao almejado pelo modelo social da deficiência, porém, dando certo sentido transcendental a essa busca e construindo em seu entorno uma metanarrativa emancipatória — pressuposta no caso de Nussbaum (2020), almejada teleologicamente no de Habermas (2018).

A interseccionalidade advém de um questionamento ao esquadro normativo e ao sentido identitário proposto pelo modelo social, assim como a regulação da sociedade almejada pelas perspectivas filosóficas que lhe dão sustentação e suas aspirações universalizantes. Ao problematizar o primeiro sentido, sem se referir diretamente ao modelo social, a interseccionalidade elabora uma ferramenta analítica que compreende a dominação política e os jogos de poder exercidos sobre as diferenças inscritas nos atores sociais, das quais a deficiência é parte, em sua heterogeneidade, diversidade e localidade. Pressupõe certa “teoria da diferença” que, ao interpelar o sentido universalizante e normativo das perspectivas filosóficas nas quais o modelo social parece se apoiar, como se poderá notar subsequentemente, flexibilizam o estabelecimento da deficiência como seu objeto na medida em que consideram a heterogeneidade das relações de poder e, ao conferir certa multiplicidade ao sujeito investigado, ampliando seu lugar nas lutas por reconhecimento e por justiça social.

Collins e Bilge (2021) argumentam que a interseccionalidade compreende que “as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária — entre outras —, são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente”, melhor explicando

“a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (p. 227). Ela seria utilizada para diagramar as relações de poder que “permeiam fenômenos globais importantes: aqueles que oprimem (por exemplo, a violência e a desigualdade social)”, como também “os atos políticos que resistem ou se opõem a essa opressão (por exemplo, os protestos sociais que explodem em diferentes contextos nacionais, os movimentos sociais que evoluem à medida que envolvem fenômenos globais) e a mídia digital como novo recurso para fins opressivos e emancipatórios” (Collins; Bilge, 2021, p. 228). Com esses propósitos, a ferramenta analítica levantaria dois pontos na interpretação das autoras sobre as relações interseccionais de poder e os efeitos que produzem.

O primeiro deles referir-se-ia à “lente de construção mútua” compreendida em tais relações, uma vez que “a vida e a identidade das pessoas são moldadas em geral por múltiplos fatores, de formas diversas e mutuamente influenciadas” (Collins; Bilge, 2021, p. 228). Nessa direção seria necessário considerar raça, gênero, sexualidade, classe, idade, deficiência, etnia, entre outros marcadores como “sistemas de poder interdependentes, interseccionais ou mutuamente construídos” e, enquanto categorias de análise, cada um deles só adquiriria significado em relação ao outro.

O segundo ponto destacado por elas diria respeito ao fato de que, nessa análise, as relações de poder são analisadas “tanto por suas interseções (por exemplo, racismo e sexismo) quanto nos domínios de poder estruturais, disciplinares, culturais e interpessoais”. Por essa razão, Collins e Bilge concluem que “a estrutura dos domínios do poder nos fornece um dispositivo heurístico ou uma ferramenta de pensamento que nos permite examinar as relações de poder” (2021, p. 228)

Esses pontos sintetizados pelas autoras são extremamente relevantes para a análise interseccional e, se dirigidos às interpretações dos corpos chamados de deficientes segundo o modelo social, dele diverge significativamente, ainda que se mantendo em torno de um modelo

sociológico mais amplo. Isso porque, dessa perspectiva analítica, primeiramente, a categoria “deficiente” não deveria ser adotada isoladamente, em separado de outras diferenças nas relações de poder instituída. Até porque a chamada pessoa com deficiência não é somente deficiente, ela também pertence a um gênero, a uma etnia ou raça e classe social, possui uma orientação sexual, dentre outros marcadores sociais que a significam e determinam o lugar que ocupa, assim como a violência e a opressão que sofrem ou que exercem numa dada sociedade. Em segundo lugar, dependendo da sociedade em que vivem e do contexto em que essas relações de poder se exercem, a deficiência poderia ser o marcador social mais ou menos dominante em relação aos demais signos ou marcadores da diferença, julgando haver alguns que se sobrepõe a ele e determinam o sentido de uma dominação mais profunda e significativa como os de raça, gênero e classe. Caso se siga essa interpretação, admite-se conceber a interseccionalidade em torno de uma relação estruturante de poder, considerando os seus efeitos de dominação à luz da estrutura em torno da qual ocorrem e se exercem sobre os atores sociais, dentre os quais a deficiência poderia ser um dos marcadores sociais sobre seu corpo, conjuntamente a outros signos da diferença que o atravessam.

Analogamente à dispersão que ocorre em relação ao modelo social da deficiência, a interseccionalidade também comporta múltiplos olhares sobre as intersecções mencionadas. Contudo, a perspectiva interseccional propõe um deslocamento interessante das perspectivas do modelo social e, ao mesmo tempo, flexibiliza esse último no sentido de lhe indicar um olhar mais amplo para abordar a deficiência como fenômeno sociocultural, associado a uma analítica do poder e fundado em “teorias da diferença”. Esse olhar se constitui em torno de teorias como as de Audre Lorde (2019) nas quais a diferença ganha outro sentido, influenciado pelo debate feminista afrodescendente estadunidense.

Nas palavras da autora: a “rejeição institucionalizada da diferença” é uma necessidade das economias capitalistas, pois elas

necessitam daquelas pessoas que se encontram à margem da sociedade para torná-las descartáveis. Estrategicamente, tal rejeição ocorreria programando a todas as demais pessoas para “responder às diferenças humanas” que existem entre nós “com medo e aversão”, instigando a lidarmos com elas ou ignorando-as e, se não for possível, copiando as formas identitárias dominantes ou, ainda, destruindo-as quando são julgadas subalternas (Lorde, 2019, p. 144). Assim, essas diferenças não seriam tratadas em “pé de igualdade” e, como consequência, teriam sido confundidas, utilizadas de maneira equivocada, provocando separação e confusão entre elas.

O problema maior, diz a autora, seria a recusa em não reconhecer as diferenças e as distorções provocadas pelos seus efeitos sobre o comportamento e as expectativas humanas. Esse seria o problema a ser enfrentado para corrigir essas distorções e reconhecer as diferenças humanas numa sociedade que só as reconhece como “humanos desviantes” e que alimenta — paralelamente às crenças na superioridade de uma raça, de um gênero, de uma orientação sexual, de uma condição social, de idade — o racismo, o machismo, o heterossexismo, o elitismo, o etarismo contra essa espécie subalterna de sujeitos sociais. Por essa razão, a autora considera relevante criar uma ferramenta analítica para enfrentá-lo, desfazendo essas distorções, denunciando os jogos de poder e, em especial, os efeitos dessa opressão. Para ela, isso significaria se libertar da *norma mítica* na qual reside “as principais armadilhas de poder” e que caracterizaria como um “nós” em países como os Estados Unidos, o “branco, magro, homem, jovem, heterossexual, cristão e financeiramente estável” (Lorde, 2019, p. 145). Seria a partir dessa norma da qual aqueles e aquelas que se sentem diferentes e oprimidos deveriam se libertar, inclusive das distorções ocasionadas pelas diferenças as quais poderiam estar reproduzindo para se identificar aos arquétipos dessa mitologia.

Desvencilhar-se dessa *norma mítica* e das armadilhas do poder que a compreendem é o gesto que auxilia a compreender o olhar

lançado pela interseccionalidade sobre a intersecção das diferenças, as relações de poder que as isolam uma das outras e, principalmente, as oprimem. Graças a teorias como essa é possível denunciar os isolamentos de uma diferença em relação a outras, mostrando seu encadeamento com e entre as demais diferenças, numa sociedade onde a diferença deveria ser a norma e o princípio de sua regulação. É na esteira desse ponto de vista mais amplo — em relação a uma sociedade onde a diferença seria a norma — que Angela Davis (2011) questiona a sobreposição das condições de classe sobre as diferenças de raça e de gênero. A filósofa estadunidense apresenta uma alternativa a esse encadeamento próprio às análises sobre a dominação social empreendidas pelo marxismo ortodoxo, considerando a historicidade dos fenômenos socioculturais das diferenças humanas e suas lutas contra a opressão social, Davis (2011) analisa as particularidades de algumas de suas distorções, sobretudo, em sociedades com um passado escravista, suas relações com a falta de reconhecimento do subalterno quanto a raça, ao gênero e à classe social em relação à dominação capitalista, assim como seus movimentos de resistência na ordem civil, que repercutiram positivamente em conquistas das diferenças humanas e para o aprimoramento da democracia.

Se a interseccionalidade se inspira originalmente em teorias como as de Lorde (2019) e em filosofias políticas como a de Davis (2011), em seu desenvolvimento subsequente, é com Judith Butler (2003; 2019; 2021) que essa ferramenta ganha outros contornos epistemológicos e políticos, incluindo o deslocamento de sua analítica do poder para o modo como a dominação se instaura nos dispositivos psíquicos e subjetivos. Em resumo, da perspectiva que adota não se trata apenas de lutar nos termos propostos pelos filósofos nos quais se vincula o modelo social da deficiência para que aqueles grupos sociais que até então haviam sido excluídos da categoria de sujeito de direitos em razão de suas diferenças, passassem a ser reconhecidos como tal, os erigindo a categoria de *novos* atores da justiça social. Isso restringiria as

lutas dos movimentos sociais da sociedade civil à esfera jurídica ou à identificação com grupos considerados diferentes (por sua raça, gênero, orientação sexual) e às chamadas suas políticas identitárias, sem que se percebesse as estratégias do capitalismo para isolar cada uma dessas diferenças para integrá-las ao corpo social regulado e conceder-lhes certa cidadania para manter outras à margem, individualizando o governo das condutas para despolitizar os principais focos da dominação.

Com essa estratégia, evitar-se-ia a potencialidade das resistências aos focos principais da dominação capitalista, especialmente aquela produzida por meio de uma política dos corpos em aliança, por vezes silenciosas, mas relevante num contexto em que para atores sociais que encarnam a diferença se aliam para se insurgir contra a opressão vigente, seja ela qual for, no terreno do poder tanto estatal quanto psíquico. Em relação a esse último, Judith Butler parte do diagnóstico de que o relato tanto do outro quanto de si foram interditados por enquadramentos e performatividades que, ao aplainar as suas subjetividades, embotam suas estratégias de luta, antes do que somente a emergência de uma nova episteme. Assim sendo, se algo há a ser reconhecido nesse ou por sujeito não são as ações políticas que os designaria como novos atores por justiça social, tampouco o direito de participarem como cidadãos de uma vida regulada social ou politicamente, mas os dispositivos desse poder psíquico. Afinal, seriam eles que impediriam, na atualidade, esses sujeitos de relatarem a si próprios ante sua face mais obscura, justamente aquela suscitada na relação de alteridade com o outro e que facultaria aos seus corpos uma aliança em prol de maior participação desses atores sociais na democracia, radicalizando esta última no sentido de valorizar as diferenças entre grupos sociais, antes do que da ideia hegemônica de que seria somente o governo da maioria.

3 Inflexões das teorias *queer* e CRIP

Butler (2003) interpela os marcadores de gênero, compreendendo-os separadamente dos de sexualidade, e impulsiona a teoria *queer* a abrir outros caminhos para as teorizações sobre a performatividade (2021) e as políticas em aliança (2019), produzindo inflexões epistemológica e política relevantes na interlocução com a interseccionalidade. Desenvolvida autonomamente ao debate interseccional, a teoria *queer* não deixa de interpelar esta última promovendo um deslocamento de seu eixo epistêmico das relações estruturadas no poder exercido sobre os registros da diferença inscritos nos corpos e que os assumem como atores sociais para uma dimensão ético-política, de sua relação com esse outro, produtora do autorreconhecimento de si, centrando-se nos processos de subjetivação. Essa relação concentrar-se-ia no estranhamento que tais atores sociais produziriam no corpo social, no governo político e em sua regulação jurídica. Se as conquistas nesse terreno normativo e legal foi conquistado politicamente graças aos movimentos empreendidos pelos movimentos sociais, muitos deles identificados com as diferenças, garantindo direitos para tornar mais equitativa a participação desses novos atores sociais na esfera pública, não se pode dizer o mesmo das distorções e reações negativas que esse estranhamento suscitou nos embates morais e de costumes da vida ordinária.

Foi tentando enfrentar essas tensões e teorizar sobre aquele estranhamento que a teoria *queer* procurou responder acadêmica e politicamente a essas interpelações no final dos anos 1990 (Jagose, 1987), produzindo um movimento intelectual e político concomitante e autônomo ao da interseccionalidade. Tal movimento se concentrou particularmente nas questões de gênero, por vezes associadas à sexualidade, retratando a transgeneralidade, problematizando os binarismos ou indicando neutralidade sexual, dentre outros aspectos da formação desse sujeito e da subjetividade humana. Procurou afirmar com isso as

diferenças em relação ao gênero e à sexualidade, sem desconsiderar questões como as de classe e de raça, assumindo os seus signos como produtores de outros sentidos para os códigos, para as relações interpessoais e sociais vigentes (Louro, 2001), num terreno latente de preconceitos morais e religiosos e de estigmas arraigados pela Cultura Ocidental.

Uma década depois, em decorrência dos *disability studies* e dos movimentos políticos das pessoas com deficiência, instigados pela teoria queer, a chamada teoria CRIP emerge com uma força surpreendente e a *cripistemologia* produz outro deslocamento no debate epistemológico, radicalizando uma dimensão ético e política da ferramenta analítica da interseccionalidade. Ainda com uma recepção pequena no campo de pesquisas em Educação, a teoria CRIP assumiu desde então não somente o estranhamento, como também, ironicamente, o registro de “aleijado” (trad. livre de CRIP), como um corpo criativo, destoante desse corpo social regulado (McRuer, 2006), porém, com significativas contribuições para sua interpelação e seu aprimoramento, sem menosprezar sua produtividade — e sim entendendo-a num outro registro.

Ainda que não diretamente associadas às mesmas referências da interseccionalidade, essas teorias colaboraram para que essa perspectiva se alargasse um pouco mais e se flexibilizasse, especialmente, em relação a ampliação das categorias utilizadas para compreender os sujeitos múltiplos e a corporeidade periférica que os compreendia. Habitada por vários registros da diferença, essa corporeidade múltipla sob o signo da dissidência — e não do desvio — articula essas teorias entre si e colocam a interseccionalidade em um limiar interessante.

Em primeiro lugar, analogamente aos questionamentos feitos pela teoria *queer* às formas interseccionais mais estruturais (classe, gênero e raça) por deixarem de abarcar a orientação sexual e a presença dos corpos trans em outros movimentos (feministas, afrodescendentes), a teoria CRIP vai interpelá-la por excluírem dos signos contemplados por elas ou por subordinar previamente às “teorias” da diferença

a deficiência, os corpos doentes e aleijados, sem reconhecer sua relevância (Gavério, 2017). Ambas as teorias concorrem desse modo para evitar uma estruturação prévia da categoria de interseccionalidade, quando associada a essa perspectiva interseccional, conferindo-lhe maior abrangência na análise sócio-histórica das relações de poder que a compreendiam em sua complexidade e qual das categorias se sobressai estrategicamente para violentar determinado corpo em função do signo que encarna, assim como qual experiência de intersecção se esboça como promissoramente resistente em tais relações. Esse deslocamento da interseccionalidade indica que, quanto mais esse debate se desenvolveu nas interfaces com tais teorias, menos esse caráter estruturante de classe, de raça e de gênero foi tomado *a priori* e de modo universal, incluindo outras condições como as de orientação sexual e de deficiência, ou, mesmo, considerando outros movimentos sociais. Com isso, essas categorias que se integraram à análise interseccional promoveram uma tendente expansão do modelo social da deficiência, tornando-o ainda mais disperso quando pensado desde a ferramenta analítica da interseccionalidade, acentuada com a teoria *queer* e a teoria CRIP (Mello, 2014; Mello; Gavério, 2019; Magnabosco; Lemos de Souza, 2019), no sentido de ultrapassar o limiar estabelecido pelos seus marcadores teóricos e científicos sociais adotados originalmente.

Em segundo lugar, se, sociologicamente, a *teoria queer* — inspirada em sociólogos e filósofos chamados de pós estruturalistas — se engajou numa crítica à analítica da normalidade e apresentam a diferença como um signo mobilizado pelas lutas sociais (Miskolci, 2009), a teoria CRIP lançou esse debate para o campo da antropologia e da etnografia, quebrando algumas amarras fenomênicas, para tratar das chamadas marcas sociais desses corpos, numa ruptura epistêmica com a sua objetificação e com o que se denominou de identidades. Nesse registro da teoria CRIP, a deficiência passa a ser definida não a partir da norma médica ou social, mas radicaliza a perspectiva aberta pelas teorias que argumentam que a normalidade é dada pela diversidade

cultural e, principalmente, pela diferença. Ao colocar epistemologicamente o deficiente, interseccionado por outros signos e atravessados por relações heterogêneas de poder, como uma inscrição do corpo do sujeito que investiga e, conforme sua deformidade (termo provocativo usado pela *cripistemologia*), essas relações objetificadas, tal teorização deforma essas últimas para visibilizar mais do que suas lutas, seu olhar sobre um mundo desvencilhado da *norma mítica* ou, simplesmente, de um mundo onde a norma seria a diferença, ou seja, a singularidade de cada existência, de cada modo de ser no mundo.

Em terceiro lugar, essa singularidade seria expressa pelo corpo, sendo essa expressão seu objeto de análise e o sujeito no qual a deficiência se inscreve como um dos marcadores sociais da diferença. De acordo com Pedro Lopez (2021), “a noção de marcadores sociais da diferença [...] contribui para a análise a partir da imagem da marca(ção) e da atenção que nos convoca aos sistemas de classificação que estruturam as relações sociais”, o que implicaria em recorrer a um catálogo, mais ou menos naturalizado, para assinalar os objetos de certa opressão e violência (simbólica ou efetiva). Nesse caso, continua o mesmo autor, a deficiência “é uma categoria incomodamente ausente de muitos debates sobre diferença” e, quando aparece, é porque esse objeto é privilegiado pela pesquisa ou mesclado a outras diferenças — de gênero, de raça, de classe, de orientação sexual — que a ela se sobrepõe por razões estruturais, por assim dizer. Independentemente da forma como se lide com esses marcadores sociais, a *cripistemologia* procura significá-los a partir de seu registro num catálogo de diferenças que escapam à normalidade social ou assinalando-o como constitutiva de uma diversidade cultural não hegemônica — e por isso objeto de violência. Interessa salientar que, em relação a esses marcadores, a interseccionalidade procura abarcar a multiplicidade constitutiva do sujeito ou do que as ciências sociais vislumbram como uma espécie de ontologia do ser social fundada na diferença, sobretudo, os signos sobre os quais

recaem a dominação e, especialmente, as resistências exercidas pelos movimentos empreendidos pelos corpos nos quais se inscrevem.

É possível considerar que essas teorizações *queer* e CRIP foram decisivas para dar uma resposta à encruzilhada da interseccionalidade. Graças a elas, dentre outros fatores, a interseccionalidade teria conseguido “manter o dinamismo intelectual e político que nasce de sua heterogeneidade”, algo difícil, porém, que valia à pena persistir, devendo ter que “olhar reflexivamente para as próprias práticas e verdades” (Collins; Bilges, 2021, p. 295). Para isso, tais teorias teriam vislumbrado nessa heterogeneidade “não uma fraqueza, e sim uma fonte de mudanças sociais emancipatórias de imenso potencial”, ou seja, assumindo-a como uma ferramenta a ser usada politicamente “rumo a um futuro mais justo” (Collins; Bilge, 2021, p. 295). A interseccionalidade aprimora-se, assim, tanto como uma ferramenta analítica, relevante do ponto de vista acadêmico para compreender a heterogeneidade das relações de poder estruturadas em um dado contexto político e movidas pelas lutas e movimentos sociais em prol da justiça social, quanto como uma tecnologia de poder que, teoricamente, nutre a ação política dos atores socialmente marcados pelas diferenças (de raça, de gênero, de classe, de orientação sexual ou de deficiência), auxiliando-os a delinear estratégias e promover alianças para serem reconhecidos como sujeitos de direitos em sua multiplicidade.

Pode-se argumentar ainda que, ao conceber a multiplicidade desses sujeitos e de suas lutas demarcatórias das diferenças e de sua afirmação junto ao corpo político regulado, a deficiência como um de seus marcadores dispersar-se-ia, perdendo sua força afirmativa e sua singularidade, justamente no desafio dessa fragilidade mostrar-se como força emancipatória. Mas não é isso que acontece, pois, ao inter-pelar e dialogar com a ferramenta analítica da interseccionalidade, a teoria CRIP confere centralidade estratégica à deficiência como um marcador social da diferença e como parte integrante do que se denominou nesse espectro teórico de corporeidade periférica (Greiner;

Godoy; Mello, 2022). Com isso, esse aparente problema se minimiza na medida em que, epistemologicamente, lança mão da etnografia para compreender as formas de existência singulares, as particularidades da opressão vivida pelos corpos deficientes e seu lugar numa analítica heterogênea do poder, mas que se revela justamente à luz da experiência vivida pelo sujeito que a elabora.

Em geral, o sujeito que elabora essa teoria também traz em seu corpo esse marcador social, conjuntamente a outros de gênero e de classe, sugerindo um olhar mais próximo ao universo do objeto investigado. Muitas vezes a experiência sociocultural, política de quem, como esse sujeito, vivencia institucionalmente a violência, é o ponto de partida de qualquer pesquisa produzida sob essa ótica, assim como seus resultados são esperados como uma resistência ao poder dominante, criando espaços, culturas e linguagens que poderiam indicar outros caminhos para as formas de subalternização desses corpos nas instituições e na esfera política. Assim, a teoria CRIP recoloca a deficiência como um marcador social da diferença em um lugar estratégico senão da analítica do poder, dando um contorno específico à interseccionalidade, ao menos em uma interlocução direta com a virada epistemológica que essa ferramenta analítica produziu, ao colocar a experiência vivida pelo sujeito, dentre outros fatores.

Em linhas gerais, essa inflexão epistemológica e política ocorre porque a epistemologia hegemônica, raramente, trata desse lugar de enunciação de problema de pesquisa, desse método e da multiplicidade dos sujeitos investigados, raramente referiu-se à dissidência expressa por sua consciência e as diferenças inscritas em seus corpos. Ao contrário, muitas vezes, tomava-os como seus objetos e produzindo um conhecimento que lhes dizia respeito e que a eles destinados como indivíduos ou como grupos identificados com o registro dessas diferenças (Kilomba, 2019). Jamais produziu conhecimentos, portanto, à luz da percepção desses corpos, ouvindo esses sujeitos subalternizados

e reconhecendo em si a dissidência em relação às posições nesse jogo em que o saber é usado para definir formas de poder bem definidas.

Apoiada no etnocentrismo, a epistemologia hegemônica nas Ciências Humanas, apagou uma memória cujas marcas sociais se inscrevem nesses corpos, mas as práticas dissidentes ainda se manifestam nos cotidianos desses sujeitos e os saberes das particularidades culturais (alguns ancestrais) nos registros de sua oralidade. A reviravolta epistemológica promovida pela interseccionalidade, por assim dizer, fez com que essa ferramenta abrisse caminho para que corpos em que se inscrevem esses marcadores sociais da diferença, dentre eles o da deficiência, e atores dissidentes politicamente dos grupos sociais e classes hegemônicos assumissem esse lugar na produção do conhecimento, articuladamente ao seu ativismo político em prol de justiça e, por vezes, da inclusão social. Tanto esse ativismo quanto aquela epistemologia interseccional, colaboraram para dar relevo à teorização da deficiência pelas discussões da *cripistemologia*, colocando-a como um dos lugares possíveis da produção de conhecimentos, sem desvinculá-la do problema político enunciado, desde o modelo social. A teoria CRIP promoveu dessa forma uma radicalização do olhar sobre a deficiência as redes de poder que a compreendem e os focos de resistência à dominação, explorando-a muitas vezes como um corpo em torno do qual se enraíza o sofrimento provocado por uma razão neoliberal governada pelo imperativo da eficiência, da competitividade e de uma produtividade insana, ao mesmo tempo em que se apresenta como o lócus da resistência a essa governamentalidade que subordina pelas suas diversas formas de capacitismo. E, desde esse ponto de vista analítico e político, vem indagando aos pesquisadores a pensarem de outro modo o lugar da deficiência, sem desconsiderar sua natureza interseccional, os preceitos de sua epistemologia e a sua relevância para as lutas sociais.

Restaria saber, porém, qual seria o seu alcance para analisar esse estranhamento pertencente a uma dimensão mais ética do que epistemológica, para adentrar nas disputas do poder psíquico e da alteridade

que formam o referido sujeito múltiplo, atravessados pelas diferenças (de raça, classe, gênero, orientação sexual, etc.), dentre as quais a deficiência se destaca para interpelar todo um sistema armado para capacitá-lo e toda uma racionalidade estritamente econômica que clama por eficiência. Qual seria o sentido não somente existencial e particular desse fenômeno associado a atual conjuntura sociopolítica do capitalismo — particularmente, no neoliberalismo —, como também a sua singularidade no enfrentamento de uma dominação cuja escala é global, mas que radica e se capilariza nos corpos em que se inscrevem as diferenças, com vistas ou a eliminá-los ou a integrá-los ou a incluí-los com o consentimento de seus atores sociais?

A resposta a essas perguntas não implica em adotar uma posição contra as teorias que inflexionaram epistemologicamente a ferramenta analítica da interseccionalidade, nem mesmo contra a própria que, por sua vez, possui uma perspectiva subjetiva bem circunscrita, um recorte objetivo bem delimitado. Ao contrário, justamente se pretende interpelar esse seu alcance, até para que em nome de certo exercício de poder não se busque saber o que não é possível com tais ferramentas, tornando-a pouco precisa numa conjuntura que ela também é uma arma política e que é decisiva para indicar outro caminho nas lutas pela inclusão social. Dentre esses outros caminhos, a exploração das suas confluências e divergências das fontes filosóficas tanto da interseccionalidade quanto de suas inflexões produzidas das teorias *queer* e CRIP com as filosofias da diferença — optando por essa terminologia à de pós-estruturalismo² — é, senão uma possibilidade, o ponto de vista

² Como demonstra Michal Peters (2000), em muitos de seus aspectos o pós-estruturalismo se assimila ao estruturalismo na crítica à linguagem como uma cadeia de significantes que estruturam relações (homogêneas) de poder, ao sujeito universal no qual se apoiou as ciências positivas e a metanarrativas emancipatórias na qual se fundamenta e definidas por um dever ser teleológico para o humano. Em segundo lugar, ela sugere com o prefixo “pós” uma sucessão histórica, como se viesse após o estruturalismo, sendo superior epistemologicamente ou inferior em razão de o distorcer, dependendo do juízo adotado em relação à verdade e, por que não dizer, à história. Em terceiro

filosófico no qual transita-se aqui para pensar os desafios da deficiência e da inclusão social no presente.

4 Interfaces e interpelações de fontes das filosofias da diferença, à guisa de conclusão

A inclusão é um tema transversal a vários saberes e tecnologias que o compreendem, produzindo, a partir desse conhecimento, a proposição de práticas discursivas e de poder que incidem sobre os modos de existência do público a quem se destinam, colaborando para a elaboração de políticas públicas aos seus destinatários. A temática tem sido objeto de disputa, de um lado, com a ascensão do modelo social da deficiência, nas últimas décadas, em nosso país, a qual, embora não tenha abandonado os saberes médicos, provocou uma significativa mudança no campo de pesquisas sobre a inclusão. De outro lado, os movimentos afrodescendentes, feministas, dos povos originários, dos quilombolas, das multidões LGBTQIA+, dentre outros movimentos sociais, ampliam essa disputa, ao trazer para o seu centro algumas ferramentas analíticas, como as da interseccionalidade, das teorias *queer* e CRIP, nos termos assinalados neste capítulo. Além de deslocar o centro das discussões políticas sobre o público a ser incluído e a se constituir como sujeito de direitos das políticas de inclusão, tanto o modelo social

lugar, ela foi adotada mais pelos intelectuais norte-americanos do que pelos franceses como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, dentre outros que, por assim dizer, jamais assumiram essa denominação. Eles optaram por se esquivar dessa designação ou de outra como pós-modernidade, justamente para evitar a perda da originalidade de seus projetos filosóficos ou a submissão a uma significação que os enquadrasse numa escola, perspectiva ou círculo intelectual qualquer. Isso não significa que esses seus projetos tenham confluências, como destacado também por Michel Peters (2000), tal como críticas ao sujeito universal, aos poderes que o constituem e a aposta na resistência, na afirmação de diferenças que lhes escapam à sua completa codificação linguística e potencializam a criação de processos de subjetivação outros, vislumbrando outras formas de ser e de existir no mundo atual. É esse viés ontológico e político que optou-se privilegiar ao denominar alguns desses projetos de filosofias (no plural) da diferença, porque esse parece o ponto em comum, ainda que essa expressão não seja assumida por qualquer um nem entre eles.

da deficiência quanto a ferramenta analítica interseccional, as teorias *queer* e CRIP, nos últimos anos, tornaram diversificado o debate epistemológico sobre a inclusão.

As filosofias da diferença comparecem a esse debate ao oferecer ferramentas que contribuem para as diversas perspectivas teóricas que o compreendem. Dentre elas, destaca-se a adoção de certa analítica do poder pelo modelo social, para caracterizar o estigma presente nas barreiras atitudinais em relação às pessoas com deficiência (Goffman, 2008) ou pela interseccionalidade para diagnosticar as intersecções das diferenças sobre as quais recai a dominação social, em determinado contexto (Lorde, 2019). A apropriação dessas ferramentas, sem entrar no mérito da precisão e rigor, ganha maior vigor no debate, quando a teoria *queer*, para além das análises do poder, foca na discussão sobre o *estranhamento* suscitado na relação com os corpos nos quais se inscrevem as diferenças de gênero e de sexualidade, evocando uma dimensão ética na relação com esse outro, cujos limites de problematização pelas Ciências Sociais e pela Psicologia são significativos, dado o paradigma científico no qual essas áreas buscam legitimar-se. Na medida em que a teoria CRIP problematiza a teoria *queer*, por não levar em conta a deficiência em sua analítica do poder e como um marcador da alteridade não abarcada nessa relação ética, amplia ainda mais as possibilidades de compor com as filosofias da diferença certa parceria conceitual (Greiner *et al.*, 2023), porém, ao que parece, ainda se restringindo a essa necessidade de legitimação da antropologia, particularmente, com a pesquisa etnográfica desse outro denominado ironicamente “deficiente” (Mello; Aydos; Schuch, 2022).

As filosofias da diferença também correm por fora desse debate epistemológico sobre a inclusão, no entanto, dando relevo a essa dimensão ética nas relações com esse “outro”, ao terreno estético em que os corpos nos quais se inscrevem as diferenças se presentificam e aos acontecimentos (micro)políticos emergentes nos encontros com outros corpos. Ocupam a margem desse debate epistêmico, ao pensar

filosoficamente sobre problemas que lhes escapam, objetos que não são conhecíveis como fenômenos, mas somente pensados como acontecimentos ou artisticamente cartografados.

Para essa perspectiva — correndo o risco de generalização — a diferença é uma condição do ser, ontológica ou ôntica, a depender do ponto de vista, e aquele aqui adotado a considera como um signo que emerge desde a infância, sendo a relação com a diferença um acontecimento que pode ou não advir, produzindo uma deriva existencial em relação à vida regulamentada, ao mundo comum e às tradições que o permeiam. Tal acontecimento interrompe os fluxos dessa existência singular e, diante da ausência de códigos científicos, pedagógicos e filosóficos, para decodificá-los, a obriga a assumir outro sentido — por vezes, com uma lógica incomum — e a ensaiar um recomeço. É essa inscrição das diferenças que as condições de registro significam, procuram governar e capturar, dependendo da forma como essa diferença repercute sobre a pele, da potencialidade de seus encontros e do gesto insubmisso de sua ingovernabilidade.

Desse ponto de vista, elas colaboram com a composição de bri-colagens decorrentes da relação do pensamento com o corpo, as intensidades que suscitam nesses encontros e nas inter-relações com outros corpos, criando conceitos mediante os afetos e perceptos produzidos na experiência *com* esse outro que se presentifica (Deleuze & Guattari, 1992). Por sua vez, essa experiência sugere um *não saber* como ponto de partida, instaurado pela inquietude suscitada pela presença do corpo desse outro singular e do acontecimento advindo do encontro que promoveu. É essa relação com a diferença, caracterizada nesses termos, que produz práticas e saberes potencialmente capazes de subverter a relação de poder à qual a existência desse outro, assim como as nossas, se encontra submetida. Portanto, distintamente de se ocupar da representação social para falar desse outro — definido como um fenômeno a partir da normalidade definida paradigmaticamente pela ciência como “diferente” e/ou “deficiente” —, as filosofias da diferença

elaboram a relação *com* ele, nos termos mencionados como um paradigma estético-político (Pagni, 2023).

Esse esquema esboçado para que, didaticamente, se compreenda as disputas epistemológicas e políticas sobre a inclusão é, seguramente, bem mais complexo e merecedora de outras pesquisas que a discutam mais profundamente. Todavia, provisoriamente, ele parece ser útil para situar as filosofias da diferença no debate sobre a inclusão e, sobretudo, apontar as conexões que estabelece com as diferentes perspectivas teóricas que a abordam, assim como os principais deslocamentos que propõem, ao focar as questões éticas e conceber as diferenças como um campo problemático que escapa ao paradigma científico no qual se apoiam. É esse campo problemático e, dependendo do ponto de vista, complementar ou discordante das demais perspectivas teóricas em jogo que as filosofias da diferença ocupam no debate sobre a inclusão, sem ignorar o seu significativo comprometimento em discutir os discursos, os saberes e as epistemes que produzem o tema, em seus efeitos de poder ou em seus agenciamentos do desejo. Nesse terreno epistêmico e político do debate sobre o tema tem um sentido profundo discutir a deficiência não como um objeto, tampouco como um sujeito cuja vida qualificada está condicionada à norma, porém, como um problema filosófico, como anteriormente assinalado por Pagni (2024).

Como a deficiência está em foco como um problema filosófico, embora seja pouco analisada na obra dos filósofos da diferença, alguns indícios na sua relação com a vida e a filosofia da imanência na qual se apoiam seus respectivos projetos filosóficos evidenciarão, hipoteticamente, uma primeira dissonância dessa perspectiva tanto com os modelos médico e social que até então a analisaram quanto com a ferramenta analítica da interseccionalidade e suas inflexões mais recentes. Nesse caso, a análise de como Michel Foucault e Gilles Deleuze abordam esse tema em suas obras, tendo como referência inspiradora a Georges Canguilhem, pode ser um modo de explicitar as variações de

como a vida é crucial para as filosofias da diferença. A segunda dissonância indicada por hipótese é em relação ao deslocamento do fenômeno para o acontecimento promovida pela análise desses filósofos, o que interfere diretamente sobre o ponto de vista ontológico à luz do qual é concebida a diferença na analítica do poder e na micropolítica do desejo proposta desde essa perspectiva filosófica. Essa dissonância se refere ao modo como essa diferença é retratada, menos como um marcador social, mais como uma inscrição somática agenciada coletivamente ou somatizada em sua singular existência por um *corpo comum* (Pagni, 2023). É esse último movimento que, ao ser abordado no subsequente desenvolvimento da pesquisa, propiciará discutir a perspectiva política decorrente do terreno acontecimental e estético de disputa na cena pública, advindos dos corpos singulares, como os deficientes, dos encontros com os demais corpos e dos agenciamentos aí produzidos para a transformação desse cenário pelos devires minoritários que o compreendem.

Referências

- BAMPI, Luciana N. da Silva; GUILHEM, Dirce; ALVES, Elíoenai Dornelles. Modelo social: uma nova abordagem para o tema da deficiência. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, v. 18, n. 4, 2010. Disponível: <https://www.scielo.br/r/rlae/a/yBG83q48WG6KDHmFXXsgVkR/abstract/?lang=pt#ModalTutors>.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2021.
- COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista estudos feministas*, v. 10, n. 1, 2002. p. 171-188.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GAVÉRIO, Marco A. Nada sobre nós, sem nossos corpos! O local do corpo deficiente nos disability studies. In: *Revista Argumentos*, v. 14, n. 1. p. 95-117, 2017.
- GREINER, Christine; GODOY, Ana; MELLO, Fernanda. *Corpos CRIP*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- GUATTARI, Félix. 1985 – Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos. In: QUEIROZ, André; VELASCO E CRUZ, Nina (org.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: & letras, 2007. p. 33-41.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.
- LOPEZ, Pedro. Deficiência na cabeça: convite para um debate com diferença. *Horizontes Antropológicos*, v. 28, n. 64, p. 206-229, 2022.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MAGNABOSCO, Molise de Bem; SOUZA, Leonardo Lemos de. Aproximações possíveis entre os estudos da deficiência e as teorias feministas e de gênero. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 2, e56147, 2019.
- MCRUER, Robert. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: University Press, 2006.
- MELLO, Anahi G. *Gênero, deficiência, capacitismo e cuidado: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

- MELLO, Anahi G.; GAVÉRIO, M. A. Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film. In: *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1, p. 43-65, 2019.
- MELLO, Anahi G.; AYDOS, Valéria e SCHUCH, Patrice. Aleijar as antropologias a partir das mediações da deficiência. In: *Horizontes Antropológicos*, v. 28, n. 64, p. 4-19 (apresentação), 2022.
- NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- PAGNI, Pedro A. A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar. In: *Kalagatos*, v. 21, n. 3, p. eK24059, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/13903>. Acesso em: 3 out. 2024.
- PAGNI, Pedro A. *Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão*. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2023.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e Filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Deficiência, transtornos do humor e temperamento filosófico: considerações preliminares a partir de William James, Richard Rorty e Donald Davidson (e também anormalidade, metaficção filosófica, imaginação e monstros a partir de Jeffrey J. Cohen e Sanchez Alcón)

Heraldo Aparecido Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.04>

1 Introdução

Nosso objetivo é articular os âmbitos da filosofia e da deficiência a partir de reflexões preliminares acerca de alguns aspectos relativos aos transtornos do humor e ao temperamento filosófico. Nessa perspectiva, faremos uma breve incursão na história da filosofia a fim de destacar alguns episódios singulares na vida ou morte de grandes vultos filosóficos e que são passíveis de conexão com alguns

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Docente do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Membro da *The Richard Rorty Society* – EUA. Membro do Núcleo de Sustentação do GT Filosofia DEF da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da UFPI. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: heraldokf@yahoo.com.br

transtornos do humor (Toledo, 1999; Weischedel, 2001; Cohen, 2012; Shaffer, 2012). Em conformidade com a temática proposta, também abordaremos o tema do temperamento humano, restrito ao âmbito teórico da tradição pragmatista nas suas vertentes clássica e contemporânea, particularmente, em algumas facetas dos legados filosóficos de William James (1842-1910), Donald Davidson (1917-2003) e Richard Rorty (1931-2007). Em linhas gerais, a partir daquilo que nosso principal aporte teórico reivindica, podemos destacar, respectivamente, a partir de James, Rorty e Davidson, que: nossas convicções filosóficas podem ter suas origens vinculadas aos volúveis aspectos do temperamento e do humor (James, 1979); que as nossas atuais condições cognitivas defeituosas podem ser alteradas a partir da reconfiguração de nossa rede de crenças e desejos (Rorty, 1994); e que algumas de nossas principais acrasias podem ser compreendidas em termos de irracionalidade, tal como a fraqueza da vontade, o pensamento tendencioso, o autoengano e a questão da existência da irracionalidade que, por exemplo, cria quebra-cabeças para a avaliação do raciocínio prático e da intenção (Davidson, 1980; 1982; 1987). Enfim, ainda em caráter exploratório inicial, destacaremos o papel salutar que a imaginação pode desempenhar na criação de metaficcões filosóficas que, por sua vez, proporcionam novas noções críticas² para a reflexão acerca do anormal, diferente, estranho ou deficiente que, por sua vez, têm o potencial de promover narrativas mais inclusivas e solidárias (Cohen, 1996; Foucault, 2010; Haraway, 2016; Sánchez Alcón, 2024).

² Em concordância com Rorty (2009), evitamos o uso dos termos *conceito* e *categoria* para não corroborar com o acentuado cientificismo que permeia as suas significações no âmbito das teorizações filosóficas.

2 Depressão, Transtornos do Humor, Suicídio e Filosofia

As possibilidades de promover narrativas alternativas e inspiradoras revestem-se de importância ainda maior porque investem em uma abordagem filosófica acerca de uma deficiência pouco identificada enquanto tal, visto que ela não está estritamente ligada aos âmbitos somático (físico) e cognitivo (intelectual), embora esteja vinculada diretamente às suas respectivas consequências. Referimo-nos aos invisibilizados transtornos que afetam o humor. Relacionamos os transtornos do humor para além das cercanias da deficiência cognitiva, não como algo periférico cujos sintomas meramente orbitam em torno de transtornos mais severos (depressão maior), acarretando danos secundários ao indivíduo. Tencionamos evidenciar, sem quaisquer pretensões especializadas, a tristeza, a melancolia, a distímia e o transtorno disruptivo da desregulação do humor *também* como problemas filosóficos que, dada a sua intensidade pode tragicamente levar o indivíduo ao ato derradeiro da sua vida (Toledo, 1999; Thase; Lang, 2004; Maj; Sartorius, 2005; Moreno; Cordás; Nardi, 2010; Starobinski, 2016).

O suicídio de Williams demonstra que nenhum de nós está imune. Se é possível ser Robin Williams e ainda assim querer se matar, então todos nós estamos expostos à mesma assustadora vulnerabilidade. A maioria das pessoas imagina que resolver determinados problemas as fará felizes. Ah, se eu tivesse um pouco mais de dinheiro, ou de amor, ou de sucesso... eu lidaria melhor com a vida. Pode ser devastador perceber como é falso esse otimismo condicionado. Uma grande esperança é esmagada toda vez que alguém nos lembra que a felicidade não pode ser nem presumida nem adquirida; que somos todos prisioneiros do nosso próprio cérebro defeituoso; que a solidão fundamental em cada um de nós é, em última análise, inviolável (Solomon, 2018, p. 48).

Em virtude da sua abrangência e popularidade, o termo *depressão* é usado tanto por especialistas quanto por leigos. A despeito da conceituação científica, o senso comum abarca no referido termo desde

estados sazonais de tristeza ou infelicidade, acarretados por experiências pessoais ruins de origens diversas até eventos profundos e traumáticos que acarretam estados fatais de inercia psicofísica (Kutcher, 2005). Nesse contexto, os *transtornos do humor* também padecem de problema similar.

Deve-se considerar uma perspectiva que entenda os transtornos do humor não como depressão ou mania (e estados intermediários), mas como distúrbios mediados neurologicamente na amplitude, frequência e sincronicidade de vários estados de humor. Por exemplo, indivíduos deprimidos podem ser compreendidos não como tendo “humor deprimido”, mas como exibindo um estado de humor cujas várias manifestações (i.e., felicidade, alegria, tristeza, irritabilidade, entusiasmo, etc.) perderam suas trajetórias independentes e se “fundiram” em um estado extremamente instável e indiferenciado de duração e gravidades variáveis. Alternativamente, os indivíduos maníacos podem ser compreendidos não como tendo “humor maníaco”, mas como exibindo um estado de humor cujas várias manifestações se tornaram superdessincronizadas — tanto que a esperada heterogeneidade dos estados individuais é expressa de forma exagerada e o efeito subsequente é de extrema instabilidade afetiva com duração e gravidade variáveis. Os estados de humor “normais” se localizariam em algum ponto intermediário e poderiam exibir um grau de dessincronia responsiva, mas determinada de forma biológica, que permitiria que o impacto do ambiente funcionasse como um modificador externo do comportamento, ao mesmo tempo em que aceitaria a transmissão intergeracional de propriedades geneticamente determinadas de sincronia ou dessincronia excessivas (Kutcher, 2005, p. 225).

Enquanto na medicina contemporânea essa questão acerca dos estados do humor é considerada a partir da tensão entre o desenvolvimento ontogenético individual e a herança dos padrões filogenéticos, é preciso registrar que na filosofia essa discussão foi protagonizada de modo pioneiro, embora diletante nos termos científicos atuais, a partir da discussão originária entre supostas características inatas de uma pré-dada natureza humana e o conflito com a influência exercida pelo meio ambiente.

Nessa perspectiva, não podemos deixar de evidenciar que, embora os manuais especializados atuais (DSM-5 e CID 11)³ não contemplem o humor deprimido como essencial, mas meramente como um sintoma opcional, compartilhamos da posição contrária de Stefanis e Stefanis (2005, p. 19) que consideram inexplicável tal inversão, visto que o humor deprimido é recorrente e emblemático de todas as depressões, a despeito de suas características específicas e independente de suas respectivas variações, intensidade e duração.

O humor deprimido é um estado emocional continuado caracterizado por tristeza, moral baixa, infelicidade, desencorajamento, desesperança, sensação de vazio, angústia, sofrimento, pessimismo e outros afetos relacionados que, se avaliados de forma isolada, não podem ser facilmente diferenciados dos estados emocionais vivenciados por todos os seres humanos quando defrontados com as adversidades da vida. No entanto, o humor deprimido difere em alguns aspectos, que justificam considerá-lo não apenas quantitativamente mais intenso do que a resposta emocional normal, mas também como um estado qualitativamente distinto que constitui um sintoma psicopatológico (Stefanis; Stefanis, 2005, p. 19).

Ainda sobre o tema do humor deprimido, suas peculiaridades e associações sintomáticas, os referidos autores também asseveram que:

As principais características que diferenciam o humor deprimido da reação emocional de tristeza não-mórbida são as seguintes: a intensidade e a profundidade da dor se tornam tão insuportáveis que muitas vezes o desejo de morte traz um alívio reconfortante; a tristeza e os sentimentos associados invadem todos os campos da vida pessoal e têm impacto no desempenho social do indivíduo; o humor deprimido dura tempo suficiente para ser sentido como um estado afetivo inalterável. Pode ocorrer espontaneamente, mas, evolui de forma autônoma e dissociada daquele evento, resistindo a ser modificado por meio do

³ Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) e Classificação Internacional de Doenças (CID 11), são as versões mais recentes publicadas, respectivamente em 2013 e 2022.

raciocínio ou do encorajamento. Está associado a sintomas cognitivos e somáticos (culpa, auto-reprovação, pensamentos suicidas e uma variedade de sensações corporais desagradáveis e dolorosas) que não são observados normalmente nos estados de humor não-deprimidos (Stefanis; Stefanis, 2005, p. 19).

A partir do exposto, podemos corroborar a hipótese da prevalência das abrangentes características do humor deprimido sobre alguns dos principais expoentes filosóficos que, diante de circunstâncias traumáticas ou irremediavelmente adversas, cederam ante sua pesada influência (Konder, 1999; Weischedel, 2001; Starobinski, 2016). Particularmente, a obra *Dicionário de Suicidas Ilustres*, traz diversos exemplos de filósofos suicidas (Toledo, 1999). Assim, é possível extrair uma extensa lista de expoentes que, por inclinações e métodos diversos, encerraram precocemente (embora não nas suas perspectivas) e, por vias diversas, as suas vidas: Aristóteles, Walter Benjamin, Empédocles, Pitágoras, Nikos Poulantzas, Paul Rée, Sêneca, Alan Turing, Xenócrates, Zenão de Cício e Gilles Deleuze (Toledo, 1999). Além destes, precisamos registrar que a mais recente e impactante partida foi a de David Foster Wallace (1962-2008), visto que suas obras inspiravam uma inédita, perturbadora e original comunhão entre filosofia e literatura: *Graça Infinita*, *O rei pálido*, *Breves entrevistas com homens hediondos*, *Ficando longe do fato de já estar meio que longe de tudo*, *Um antídoto contra a solidão*, dentre outras obras singulares (Wallace, 2008; Galindo, 2014). Assim, a relação entre a filosofia, a medicina, os transtornos do humor e o suicídio é longa. Na sequência, apresentamos alguns exemplos emblemáticos no decorrer da história da filosofia.

Hipócrates de Cós (460 a.C.-377 a.C.) foi o primeiro médico a propor uma investigação não sobrenatural para as doenças que afligiam a humanidade. Para ele, tanto as causas quanto as curas das enfermidades eram estritamente naturais e, por isso, não seriam oriundas das volúveis vontades dos deuses. A nova medicina hipocrática, cuja ênfase na observação sistemática e no raciocínio estabeleceu as bases

da medicina científica, estava centrada no paciente e não nas possíveis doenças. Isso significa que a sua abordagem tentava compreender a doença no contexto do estilo de vida do paciente e do seu meio ambiente. Assim, os hipocráticos se interessavam menos “no diagnóstico preciso de doenças específicas do que em um entendimento mais amplo do desenrolar das doenças. Mais do que o diagnóstico, eles valorizavam o prognóstico, a capacidade de prever o progresso de uma doença em um determinado paciente” (Adler, 2006, p. 19). A despeito disso, o que nos interessa aqui é uma outra contribuição conexa de Hipócrates e seus epígonos, isto é, a sua teoria humoral:

Eles acreditavam que a doença tinha início quando algum tipo de mudança perturbava o equilíbrio normal das forças que competiam dentro do corpo. Essas forças se manifestavam na forma de quatro fluídos básicos ou humores: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. Cada humor expressava duas das quatro propriedades reconhecidas pelos filósofos gregos. O sangue, que se originava do coração, era quente e úmido, enquanto a bile negra, que vinha do baço, era fria e seca. A fleuma, originária do cérebro, era fria e úmida, enquanto a bile amarela, gerada pelo fígado, era quente e seca (Adler, 2006, p. 20).

Posteriormente, a teoria dos quatro humores tornou-se ainda mais influente ao ser associada, respectivamente, às quatro estações do ano (primavera, verão, outono e inverno), às quatro fases da vida (infância, juventude, meia-idade e velhice) e, principalmente, aos quatro princípios primordiais do cosmos (fogo, água, ar e terra). Essa teoria perdurou até o século XIX, quando os médicos passaram a descrever as causas das doenças a partir de microrganismos, em conformidade com os resultados das pesquisas científicas realizadas por Louis Pasteur (1822-1895) e Robert Koch (1843-1910). A despeito disso, embora com variações terminológicas, ainda hoje persiste a descrição das pessoas “em termos humorais, como sanguíneas, biliosas, coléricas ou melancólicas” (Adler, 2006, p. 21).

Por sua vez, o filósofo e teólogo medieval São Tomás de Aquino sustentava que havia doenças do corpo e da alma. Considerando a influência exercida por suas ideias através dos tempos (em parte por adaptações teóricas de epígonos), talvez devêssemos considerar como parte distorcida do seu legado a crença supersticiosa que atribui aos indivíduos depressivos o enfático pseudo-diagnóstico comum-sensista: trata-se apenas da falta de deus. O estigma preconceituoso estabelecido nessa época vigora hodiernamente. A teologia medieval estabeleceu a depressão como algo vergonhoso. As pessoas severamente deprimidas não eram consideradas como crentes legítimos, pois sua apatia supostamente os impedia de buscar a redenção final divina. Além disso, seu humor sombrio, tristeza crônica e desânimo petrificante, característicos de muitas pessoas deprimidas, eram considerados como justificativas suficientes para suas prisões ou execuções pela Inquisição espanhola. Em contrapartida ao pensamento medieval, no período renascentista a tristeza foi vislumbrada como uma atitude ou condição adornada por um certo glamour, interpretada “como reflexo de uma profundidade de sentimento e de alma” (Solomon, 2018, p. 96).

O que nos interessa particularmente nesse relato são duas coisas. Primeiro, o fato de que havia originalmente a crença *essencialista* acerca do predomínio de um determinado tipo de humor sobre os demais humores nos indivíduos. Segundo, a constatação de que tal perspectiva ainda predomina hodiernamente no senso comum, em prejuízo daqueles que lutam em prol da utilização conjunta terapias e farmacologias contra essa suposta natureza pré-determinada ou extra-humana.

Essa distorção pode ser considerada como um efeito colateral da concepção essencialista (ou metafísica) herdada dos filósofos gregos antigos que buscava a unidade na multiplicidade dos seres, isto é, sustentava a noção segundo a qual haveria uma *essência* que caracteriza cada coisa existente. Assim, o conceito ocidental de humanidade é perpassado pela noção de uma natureza imutável: a despeito da constatação empírica e factual de diferenças significativas entre os indivíduos,

prevaleceria entre os seres humanos uma inexorável essência reguladora, imune aos avanços culturais, educacionais, científicos, tecnológicos ou políticos.

Acerca disso é interessante notar que os epígonos do essencialismo (em suas diversas vertentes) ignoram solenemente os avanços da medicina e também de outras áreas terapêuticas contemporâneas ao não considerarem como relevantes a possibilidade de remodelação dos estados mentais. Ou seja, um colapso nervoso não deve ser considerado como algo inerente ao indivíduo ou como algum tipo de maldição oriunda da ausência divina, mas tão-somente como um problema que “deve ser abordado através de estratégias múltiplas” (Solomon, 2018, p. 79). Em outras palavras, para atenuar os efeitos atrozess da depressão não basta somente os efeitos paliativos de terapias ou psicoterapias ou a entorpecedora ação medicamentosa sistemática ou episódica, mas a ação criteriosa e orientada de ambos, visto que o combate ao vazio destruidor depressivo não prescinde de nenhum deles. Assim, é necessário ter consciência de que:

Se você está deprimido e particularmente deixou a medicação remodelar os seus estados mentais, você precisa entender que está no nível mais fundamental de todos. Precisa separar os fatos químicos da depressão dos fatos empíricos; precisa entender os padrões que as tendências depressivas certamente forjaram em sua vida. Precisa examinar a relação entre amor e depressão dentro de sua própria experiência. Precisa apreender a ideia de que está tomando medicamentos e determinar se eles o tornaram mais você mesmo ou se fizeram de você outra pessoa. Precisa saber o que a tristeza é essencialmente, onde ela está alojada em você e de que modo encobre em parte a depressão como doença (Solomon, 2018, p. 80).

Desse modo, para suplantar tanto a crença essencialista da Antiguidade quanto a noção medieval acerca dos estados mentais depressivos como algo vergonhoso e, também, a visão renascentista da depressão como uma peculiar capacidade criativa romântica e esplendorosa, é necessário recorrer aos prognósticos médicos contemporâneos

que estabelecem a depressão como uma condição genética, acentuada pelo desequilíbrio de fatores químicos que afetam consideravelmente nossos estados mentais. Isto porque a “depressão é um constructo diagnóstico complexo aplicado a indivíduos com um conjunto particular de sintomas, sendo o humor deprimido e a perda de interesse os principais” (Stefanis; Stefanis, 2005, p. 13).

Ao discorrer sobre colapsos nervosos, apatia, suicídio e “aspectos dos modelos cognitivo-comportamentais”, Solomon (2018, p. 79) admoesta que a remodelação de nossos estados mentais passa pela combinação entre terapias e remédios, sempre supervisionada por profissionais. É interessante notar que, nesse contexto, o autor recorda do embate protagonizado na Antiguidade entre o médico Hipócrates e o filósofo Platão acerca de uma enfermidade que hoje seria reconhecida como depressão e cujos sintomas foram descritos como: “tristeza, ansiedade, abatimento moral, tendência ao suicídio, aversão a comida, prostração, insônia, irritabilidade e inquietação, acompanhados de medo prolongado” (Solomon, 2018, p. 94-95). Enquanto Hipócrates afirmava se tratar de uma doença no cérebro cuja tratamento deveria consistir na ingestão de remédios, Platão considerava que se tratava de um problema da alma cujo tratamento deveria ser a abordagem através de diálogos.

Nesse contexto, precisamos destacar o abrangente relato sobre a melancolia tecido pelo crítico literário, historiador das ideias e ensaísta suíço Jean Starobinski (1920-2019) que, apropriadamente, tinha dupla formação: literária (letras clássicas) e médica (psiquiatria). Embora suas incursões analíticas sobre a tristeza como fenômeno cultural revelem grandes vultos da literatura, artes e filosofia que foram assombrados pelo desespero melancólico (como Demócrito, Baudelaire, Madame de Staël, Kierkegaard, Kafka e Van Gogh, dentre outros), sua perspectiva contempla um aspecto esperançoso. A tristeza seria, na sua vertente melancólica, uma força inexorável que tanto arrasa quanto mobiliza a verve criativa, exemplificado pelo seguinte comentário

sobre alguns versos do poeta francês Charles d'Orléans: "Quando a melancolia ataca do lado de fora, minha casa não me protege e a porta se abre. Quando a melancolia se fecha comigo, as paredes se comprimem e as portas são trancadas para sempre" (Starobinski, 2016, p. 230).

Nos dias atuais, a tentativa de remodelação de nossos estados mentais a partir da interação terapêutico-medicamentosa ecoa na filosofia pós-moderna, particularmente na filosofia da diferença, no pós-estruturalismo e no neopragmatismo (Rorty, 1994; Peters, 2000; Silva, 2000). Tais vertentes filosóficas suspeitam, dentre outras categorias, da própria noção de subjetividade e propõem, alternativamente, o uso terapêutico de narrativas imaginativas para reconfigurar a nossa rede de crenças e desejos a fim de substituir a obsessiva e arcaica tentativa de definição sobre o humano pelo insondável devir interrogativo acerca do podemos vir a ser, sem imanências ou transcendências.

3 Metaficção Filosófica, Deficiência, Monstros e Imaginação: monstruoso, monstruados e monstrar

Na obra *O médico e o monstro*, o literato norte-americano Robert Louis Stevenson (1996) oferece uma descrição arquetípica da dualidade entre o bem e o mal. A caracterização de suas personagens privilegia a ambiguidade conflituosa na suposta natureza humana. Enquanto Henry Jekyll representa, de forma proeminente, a virtude; Edward Hyde, por sua vez, corporifica o vício. Entretanto, no transcorrer da narrativa esta distinção é gradativamente nublada com maestria quando as perspectivas e objetivos dos protagonistas são pormenorizados de uma tal maneira que, a diferença inicial entre ambos cede lugar a uma inelutável identidade. A narrativa, gradativamente, mostra que, a despeito dos esforços de Jekyll, ele não pode ser o representante imaculado da virtude humana. E, em contrapartida, Hyde é, de certa forma, eximido pela natureza. A duplicidade da natureza humana das

personagens é enfatizada pois, afinal, as suas “duas naturezas eram absolutamente espontâneas” (Stevenson, 1996, p. 82). Metaforicamente, esta criação literária de Stevenson serve como uma precursora imagem da complexa compleição cognitiva-comportamental humana que, longe de poder ser reduzida a apenas dois extremos, tem espectros pluralistas que mantém pontos conectivos e de influência entre si. Ainda assim, infelizmente, a metáfora do monstro permanece sub-repticiamente atual tanto para descrever as condições corporais desviantes quanto para designar a miríade de condições físicas, intelectuais, comportamentais e humorais que não se adequam aos padrões apolíneos da sociedade pregressa ou hodierna.

No campo da metaficção filosófica⁴, é interessante notar a construção criativa que Donna Haraway (2016) faz do horror inominável personificado no monstro idealizado pelo literato norte-americano H. P. Lovecraft (1890-1937). Para ela, Cthulhu, a fantástica criatura tentacular lovecraftiana personifica uma metáfora perfeita para descrever o horror cósmico, tanto exógeno quanto endógeno, que a tudo e a todos alcança inexoravelmente. Na sua interpretação e apropriação crítica deste mito célebre no universo da ficção científica, é possível vislumbrar a noção de *Chthuluceno*, criada a partir dos radicais gregos *khthôn* e *kainos*, que designam, respectivamente, os seres subterrâneos

⁴ Em linhas gerais, a metaficção filosófica consiste no uso imaginativo do expediente de criar personagens, lugares, criaturas, universos, realidades, situações, paradoxos, eventos ou conceitos que servem ao propósito de ilustrar, confrontar ou defender uma teoria. Na história da filosofia, podemos listar os seguintes exemplos: O poço de Tales, os porcos de Protágoras, a Tartaruga de Zenão, a Caverna de Platão, a lança de Lucrécio, a navalha de Occam, o príncipe de Maquiavel, as galinhas de Bacon, o gênio maligno de Descartes, o grafo de Hume, o contrato social de Rousseau, os óculos de Kant, o cálculo de Bentham, a dialética de Hegel, o martelo de Nietzsche, o espelho do jovem Wittgenstein, os jogos de linguagem do Wittgenstein tardio, os bonecos de Popper, a universidade de Ryle, a máquina de Turing, o *meme* de Dawkins e a desconstrução de Derrida (Fearn, 2004). Além disso, na própria tradição pragmatista, temos: o Esquilo de William James (1979), o Homem do Pântano de Donald Davidson (1992, p. 124-125), o Doppelgänger (uma cópia idêntica) na Terra Gêmea de Putnam (1975) e os Antipodianos de Richard Rorty (1990).

monstruosos e a própria tessitura temporal ininterrupta: passado, presente e futuro. Assim, embora o momento atual, destrutivo e voraz seja designado como uma força monstruosa que abarca humanos, não-humanos, pós-humanos, trans-humanos, mais-que humanos e outros-que não humanos, o principal é que a monstrosidade de tal processo engendra narrativas que, por sua vez, geram outras narrativas alternativas.

O termo deficiência é relativamente recente. Até o seu surgimento, várias outras nomenclaturas foram criadas na tentativa de classificar os indivíduos considerados desviantes da norma. Oliveira e Szymanski (2021) explicam que os próprios termos normal, normalidade, norma e normalização só foram registrados em língua inglesa a partir de meados do século XIX, em 1840, 1849, 1855 e 1857, respectivamente. Embora haja algumas divergências em relação à exatidão das datas, visto que são feitas outras menções acerca da origem histórica dos termos, como normal (1759) e normalizado (1834), o que é admoestado enfaticamente concerne ao uso ideológico de tais categorias, construídas historicamente e socialmente para atender aos ditames de uma classe hegemônica que determinava as regras sociais vigentes. Nesse contexto, a noção de deficiência também passou um processo similar.

Falar da trajetória das pessoas com deficiência é falar de diferentes arranjos da deficiência. No século XVIII até parte do século XIX, a deficiência era um acontecimento corporal percebido, existiam apelidos, nomes, mas não havia identificação. Não existia a preocupação, nem tampouco o esquadramento do corpo porque não havia uma categorização. O acontecimento corporal sempre existiu, mas como uma categoria de identificação ela não é naturalmente dada por esse acontecimento corporal e sim fabricada a partir do momento que esse atributo corporal entra nas estratégias de controle, gerência e identificação do homem e que só vão ganhar força no século XIX. A categoria deficiência como um grupo de pessoas surge somente no século XX (Souza, 2016, p. 47).

Nesse sentido, é importante ressaltar a necessidade recorrente de revisão dos termos empregados. A própria noção “deficiência” quando contrastada com a expressão “pessoa com deficiência”, ressalta uma nítida diferença entre as duas significações. Enquanto “deficiente” e, depois, “pessoa portadora de deficiência” denotam uma indesejável concepção sobre uma pessoa que seria essencialmente não eficiente para a sociedade, a expressão “pessoa com deficiência” designa alguém que pertence a um grupo social e que, embora tenha na sua esfera corporal ou intelectual algum tipo de limitação, isso não faz dela uma pessoa inútil e tampouco contesta a sua condição inalienável de ser humano. O próprio acréscimo do vocábulo “pessoa” na nomenclatura “pessoa com deficiência”, foi considerado um avanço importante, embora insuficiente, no contexto da década de 1980 quando ainda era recorrente o uso de termos e expressões capacitistas como: retardado, aleijado, anormal, inválido, incapacitado (Sassaki, 2003).

Em oposição à expressão “pessoa portadora”, “pessoa com deficiência” demonstra que a deficiência faz parte do corpo e, principalmente, humaniza a denominação. Ser “pessoa com deficiência” é, antes de tudo, ser pessoa humana. É também uma tentativa de diminuir o estigma causado pela deficiência (Sassaki, 2003, p. 15).

Através dos tempos, dentre os inúmeros apelidos usados para denominar a pessoa com deficiência, aquele mais chamou a nossa atenção foi “monstro”. Na concepção foucaultiana, o surgimento da noção de monstro se trata originalmente de uma construção conceitual vinculada ao domínio jurídico-biológico: “pois o que define o monstro é o fato de que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza” (Foucault, 2010, p. 47).

Em torno dessa categoria, na transição do século XX para o XXI, destacamos duas perspectivas que expandem consideravelmente a

nossa compreensão acerca do papel do monstro na cultura contemporânea: Jeffrey Jerome Cohen (1996) e Chema Sánchez Alcón (2024).

Na perspectiva de Cohen (1996), a cultura monstro pode ser defendida nas seguintes sete teses:

Tese 1: o corpo monstro é um corpo cultural.

Tese 2: o monstro sempre escapa.

Tese 3: o monstro é o arauto da crise de categorias.

Tese 4: o monstro habita nos Portões da Diferença.

Tese 5: o monstro vigia as fronteiras do possível.

Tese 6: o medo do monstro é realmente algum tipo de desejo.

Tese 7: o monstro está situado no limiar do devir.

Assim, em conformidade com a *primeira tese*, o monstro nasce apenas nesta encruzilhada metafórica, como personificação de um determinado momento cultural — de uma época, de um sentimento e de um lugar. O corpo do monstro incorpora literalmente medo, desejo, ansiedade e fantasia (ataráxica ou incendiária), dando-lhes vida e uma independência fantástica. O corpo monstruoso é pura cultura. Uma construção e uma projeção [...] (Cohen, 1996, p. 4, trad. nossa).

Já na *segunda tese*, o monstro é concebido simultaneamente como materialidade e imaterialidade, para exercer seu dom extra-humano de desaparecer e reaparecer alhures. Destarte, o monstro exhibe a tenaz habilidade que nem todos os seres humanos conseguem ou querem exercitar: a capacidade de mudar diante de adversidades.

Não importa quantas vezes o monstro seja destruído, sua história permanece. O monstro vai perdurar nas suas histórias que serão recontadas através de eras, incorporando sempre novos elementos. Assim, os monstros “[...] retornam com roupas ligeiramente diferentes em cada época para serem lidos contra os movimentos sociais contemporâneos ou um evento específico e determinante: a decadência e suas novas possibilidades, a homofobia e seus imperativos odiosos, a aceitação de novas subjetividades não fixadas pelo gênero binário, um ativismo social *fin de siècle* paternalista [...]. (Cohen, 1996, p. 5, trad. nossa).

A *terceira tese* encerra uma advertência eminentemente pós-moderna, pois advoga que o monstro sempre vai conseguir escapar

porque ele se recusa a ser categorizado e, consequentemente, irá colocar em xeque as categorias, sistemas epistemológicos e teorizações vigentes.

[...] Esta recusa em participar da “ordem das coisas” classificatória é verdadeira acerca dos monstros em geral: são híbridos perturbadores cujos corpos externamente incoerentes resistem às tentativas de incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E assim o monstro é perigoso, uma forma suspensa entre formas que ameaça destruir distinções (Cohen, 1996, p. 6, trad. nossa).

É por isso que os monstros surgem “notoriamente em tempos de crise como uma espécie de terceiro termo que problematiza o choque entre extremos” (Cohen, 1996, p. 6, trad. nossa). Eles também resistem à qualquer tipo de padronização sócio-normativa ou sistematização teórica, pois preferem habitar — não geograficamente, mas conceitualmente — as *margens do mundo*. Tal predileção sempre será reprovada pelos “métodos tradicionais de organização do conhecimento e da experiência humana”, visto que “a geografia do monstro é uma extensão perigosa e, portanto, sempre um espaço cultural contestado (Cohen, 1996, p. 7, trad. nossa).

A quarta tese advoga que o monstro habita entre nós como diferença corporificada: “o monstro é uma incorporação do Fora, do Além — de todos aqueles *loci* que são retoricamente colocados como distantes e distintos, mas originados Dentro” (Cohen, 1996, p. 7, trad. nossa). Assim, é possível construir através do corpo monstro qualquer tipo de alteridade, seja um registro de caráter político, sexual, racial ou econômico, dentre outros. Tal possibilidade de inserção da diferença no corpo monstruoso sugere uma distintiva resistência às tentativas de classificação ou categorização epistemológica.

Nessa perspectiva, diante da notória resistência das criaturas monstruosas, cuja captura epistemológica quando ocorre é sempre rara e momentânea, a quinta tese estabelece que o monstro é o impassível vigilante das fronteiras do possível:

Da sua posição nos limites do conhecimento, o monstro permanece como um aviso contra a exploração de seus domínios incertos. [...] a curiosidade é mais frequentemente punida do que recompensada e está melhor contida em segurança na sua própria esfera doméstica do que no exterior, longe dos olhares atentos do Estado. O monstro impede a mobilidade (intelectual, geográfica ou sexual), delimitando os espaços sociais através dos quais os organismos privados podem circular. Sair desta geografia oficial é correr o risco de ser atacado por alguma monstruosa patrulha de fronteira ou (pior) tornar-se monstruoso (Cohen, 1996, p. 12-16, trad. nossa).

A sexta tese propõe que o monstro exerce simultaneamente repulsão e atração, sendo por isso odiado e invejado. Como a monstruosidade é associada tanto às proibições que normatizam quanto à liberdade irrestrita que suplanta qualquer tipo de restrições, isto serve para explicar a sua popularidade cultural através dos tempos, seja em mitos, lendas, fábulas, romances, filmes, histórias em quadrinhos, animações e afins. Nestes termos:

As mesmas criaturas que aterrorizam e interditam podem evocar poderosas fantasias escapistas; a combinação da monstruosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma saída temporária da restrição (Cohen, 1996, p. 16-17, trad. nossa).

A sétima tese sustenta que a noção de monstro é uma inelutável perturbação porque constantemente nos lembra que somos resultado daquilo que definimos de tempos em tempos. O humanidade não consegue repudiar, ignorar ou afastar a monstruosidade porque na relação entre ambos reside um vínculo persistente de criador e criatura. Por isso, tal como ocorre nas narrativas fílmicas e literárias em geral, sobretudo no universo da ficção científica, o monstro sempre volta. Esteja ele dentro ou fora de nós, situado no passado, presente ou futuro (Peixoto; Olalquiaga, 1993).

Os monstros são nossos filhos. Eles podem ser empurrados para as margens mais distantes da geografia e do discurso, escondido nas

bordas do mundo e nos recantos proibidos da nossa mente, mas eles sempre retornam. E quando voltam, trazem não apenas um conhecimento mais completo do nosso lugar na história e na história do conhecimento do nosso lugar, mas carregam o autoconhecimento, o conhecimento humano — e um discurso tanto mais sagrado quanto surge do Exterior. Esses monstros nos perguntam como percebemos o mundo, e como deturpamos o que tentamos estabelecer. Eles nos pedem para reavaliar nossas suposições culturais sobre raça, gênero, sexualidade, nossa percepção da diferença, nossa tolerância em relação à sua expressão. Eles nos perguntam por que os criamos (Cohen, 1996, p. 20, trad. nossa).

Conforme vimos com Cohen (1996), o monstro é inevitável. Suas diversas facetas tornam sua figura suficientemente abarcante para jamais ser ignorada. Somos monstros ou convivemos com monstros.

Nessa perspectiva, porém de forma ainda mais inovadora, podemos também fazer uso do monstro como verbo, *monstruar*, tal como sustenta Chema Sánchez Alcón, na obra *Mentes Fronterizas: filosofando desde la interdependência* (2024) que, dentre várias declarações simultaneamente elucidativas e reivindicatórias acerca da segregada, marginalizada e invisibilizada condição contemporânea das pessoas com tipos diversificados de deficiência intelectual, faz a seguinte contribuição para a expansão da noção de monstro em articulação com o tema da inclusão:

DECLARAMOS que somos pessoas com fraturas cognitivas evidentes; essas fraturas nos colocam em uma situação de desvantagem cognitiva. Esta é nossa situação, embora talvez a compreendam melhor se eu falar com a voz familiar da sociedade do conhecimento:

Nosso nome é Andrés que foi diagnosticado com transtorno de personalidade borderline, ou Eva, que tem paralisia cerebral (como se o cérebro pudesse estar paralisado) ou Juan Carlos, que está em um estágio intermediário da doença de Parkinson, ou Susana, que tem uma deficiência intelectual com inteligência limítrofe ou Oriol que é um idoso em estágio intermediário de sua demência senil ou Maria José cujo autismo a coloca em um espectro cheio de possibilidades ou Aparisi e sua bipolaridade esclarecida ou Ximo, que não tem diagnóstico,

mas que está à sua maneira em um estado cognitivo precário porque entende apenas aquilo que lê e está perdido no mundo das novas tecnologias.

Talvez o próprio leitor possa dar nomes às torpezas humanas e à outras imperfeições cognitivas que possuímos e que estão deslocadas na nossa sociedade do conhecimento. Não é necessário fazer parte de um grupo pré-determinado para se sentir habitante dessas fronteiras cognitivas.

Todos esses nós, que por sua vez pertencem a coletivos, fazem parte dessa imensa linha fronteira, dessa imensidão entre dois mundos, o norte e o sul cognitivos, essa intersecção pouco explorada onde viveremos, graças ao progresso científico e farmacológico, por alguns anos. Nem independentes nem dependentes da sociedade do conhecimento que vocês projetaram (tão ávidos por classificações), seremos inúteis, seremos apenas dependentes de sistemas públicos ou privados, seremos um fardo que as famílias ou os serviços sociais irão que suportar, seremos vozes quebradas, inválidos, monstros ou seres monstruosos, seremos um zero à esquerda, seremos *lixo epistêmico* (Sánchez Alcón, 2024, p. 25-26, trad. nossa).

O inspirador manifesto supracitado tem uma declarada influência da filosofia crítica do Walter Benjamin (1986), cuja distinção entre documentos de cultura e documentos de barbárie reverbera na constatação de uma ocorrência similar no campo da educação especial, cujas origens encerram também “um documento de civilização e ao mesmo tempo de barbárie” (Sánchez Alcón, 2024, p. 324, trad. nossa). Dentre as famosas teses benjaminianas, consideramos que a VII, XIV, XVI e XVIII, conforme acreditamos, têm mais relação com a menção feita por Sánchez Alcón.

A Tese VII traz a admoestação que o materialista histórico tem como tarefa primordial o posicionar-se junto aos oprimidos a fim de realizar uma *história a contrapelo*. Para tanto, faz-se necessário levantar dados, documentos, provas e nadar contra a corrente da história oficial, pois todo monumento de cultura deve ser considerado também como um monumento da barbárie. A própria transmissão da cultura não é isenta de barbárie. A Tese XIV defende que o historiador materialista

deve saltar para o passado a fim construir criticamente a história a partir da apropriação de fragmentos que sirvam ao propósito fomentar esperanças perdidas pelas gerações atuais. Somente assim, é possível efetuar a redenção do passado. Saltar em direção ao passado objetiva fixar imagens pretéritas no presente, evidenciando que a conexão entre ambos reside no fato dos fragmentos do passado estarem plenos de *agoras*. Essa montagem ou reconstrução da história é feita pelas imagens salvas dialeticamente das ruínas causadas pela devastação da barbárie e do progresso. Já na Tese XVI, temos uma advertência sobre o perigo da fixação do passado nas leituras conservadoras, que é evidenciado pelo fato das mesmas não se posicionarem criticamente diante da barbárie perpetrada em épocas pregressas. Essa suposta isenção analítica diante dos fatos históricos é impossível porque não basta fixar o passado, é preciso sempre atualizá-los, pois a história precisa ser centrada no *agora*. Somente assim, o passado pode ser redimido criticamente e atualizado, pois a construção dialética do mesmo implica na recuperação dentre os seus fragmentos ou ruínas, de bens culturais que foram aprisionados na imagem eternizada da história pretérita. E na Tese XVIII, o filósofo alemão sustenta que mediante as práticas de narração diversas, o passado de sofrimento e dominação seria recordado a fim de combater as apropriações historiográficas feitas pelos opressores (Benjamin, 1989b).

Tal resgate histórico não pode ser confundido com um mero apanhado terminológico amalhado através de tempos pregressos. Não obstante, trata-se de um registro importante de recusa em relação à todas as nomenclaturas plenas de semânticas negativas que devem ser repudiadas e criticamente substituídas por outros termos mais inclusivos e solidários que consigam realizar a esperança social democrática (Rorty, 1994; 1994). Em outros termos, devemos enfaticamente explicitar que não somos:

Nem anormais, nem idiotas, nem imbecis, nem especiais, nem enfermos, nem transtornados, nem diminuídos (como nossa Constituição de 1978 os nomeou até a presente data de fevereiro de 2024), nem inválidos, nem sequer incapazes... elas, eles, elus, estas pessoas são seres livres e pensantes com possibilidades de decidir, são as cabeças viventes, as mentes fronteiriças que tornaram possível este ensaio (Sánchez Alcón, 2024, p. 13, trad. nossa).

Na nossa perspectiva, a reverberação das ideias de Sanchez Alcón (2024) na contemporaneidade reveste-se de ainda mais relevância quando consideramos o uso imaginativo que ele faz de um termo que historicamente foi usado contra as pessoas diferentes. Para ele, podemos utilizar o vocábulo *monstro* como um dispositivo favorável, nos seguintes termos:

Uma primeira observação: substantivo e verbo coexistem nesta definição. Hoje o verbo desapareceu para deixar de lado a substância óbvia de uma anomalia, o monstro. Como se a forma de identificar essa realidade fosse clara. O monstro existe como entidade objetiva e a ação do verbo é desnecessária. Do nosso lugar de enunciação sustentamos que é necessário elaborar a nova categoria verbal, monstruar, porque a existência de monstros não é evidente em si como uma realidade objetiva e todo monstro é o resultado de uma relação em que o processo de fabricação é mais importante do monstro, isto é, a própria ação de monstruar que envolve a criação de seres monstruados e de seres não-monstruados (Sánchez Alcón, 2024, p. 304, trad. nossa).

Nessa perspectiva, a *monstruosidade* deixa de ser considerada apenas como uma designação de repúdio ou intolerância para mobilizar outras significações no cenário hodierno da luta em prol da educação especial e do direito das pessoas com necessidades especiais. Assim, podemos chamar a atenção de todos acerca de uma miríade de pontos de convergência entre os supostos *monstros* e os supostos (e autodeclarados) *não-monstros*, destacando as atitudes e ações *monstruosas* comuns a todos, além da possibilidade de *monstruar* aqueles que idealisticamente se julgam imune às imperfeições diversas (físicas, cognitivas e morais de todos os seres humanos (principalmente, os seres

humanos). Assim, quem sabe, uma vez que todos estivermos devidamente conscientizados sobre nossas condições de seres *monstruados*, possamos vislumbrar e efetivar (ainda que provisoriamente) um futuro melhor: solidarista e inclusivo.

4 Pragmatismo e Neopragmatismo: o temperamento filosófico, a reconfiguração da rede de crenças e desejos e a expansão dos atuais limites da imaginação

No ano de 1907, o filósofo norte-americano William James apresentou oito conferências que, depois, foram publicadas sob a forma do livro *Pragmatism* [Pragmatismo]. James que era formado em medicina, também foi um pioneiro da psicologia experimental e defensor da utilização do método científico no estudo dos fatos psíquicos, enfatizando a sua relação com os fatos fisiológicos e sua desvinculação com pressupostos metafísicos de qualquer tipo. Na primeira de suas conferências, intitulada “O atual dilema da filosofia”, ele advoga em prol do pragmatismo, um tipo de filosofia que poderia conciliar as posições divergentes protagonizadas pelo racionalismo e pelo empirismo. Para James (1979), a influência do *temperamento humano* é determinante nas nossas escolhas ou recusas de perspectivas filosóficas. Segundo ele, isso pode ser verificado próprio decorrer da história da filosofia, a partir dos embates entre temperamentos antagônicos, tais como, por exemplo, entre os racionalistas e os empiristas. Não obstante, tais pendores ou índoles podem ser representadas, respectivamente, da seguinte maneira: enquanto o *racionalista* teria uma inclinação inelutável marcadamente intelectualista, idealista, otimista, religiosa, livre-arbitrista, monista e dogmática; o *empirista*, em contraste, seguiria, invariavelmente, a vertente sensacionalista, materialista, pessimista, irreligioso, fatalista, pluralista e cético (James, 1979, p. 4-6). Na proposta jamesiana, a filosofia pragmatista deveria ser considerada como uma via intermediária

alternativa capaz de intermediar e conciliar as posições divergentes do racionalismo e do empirismo. Na contemporaneidade tal proposta pode contemplar uma miríade de correntes filosóficas.

O principal propositor de uma atualização do pragmatismo é Richard Rorty, cuja verve crítica abarca uma miríade de interesses, dentre os quais a possibilidade de nos tornarmos seres humanos melhores. Para tanto, ele advoga em prol do uso metafórico e amplamente imaginativo da nossa reconfiguração de nossa rede de crenças e desejos. Dentre as principais contribuições teóricas de Rorty está o método filosófico da *redescrição* (Calder, 2006). Para ele, se considerarmos a inexistência de qualquer tipo de imanência ou transcendência e compreendermos definitivamente que só podemos contar uns com os outros, poderemos aprimorar nossas habilidades conversacionais para nos tornarmos solidários e evitar a crueldade. Para tanto, o fator central reside na modificação de nossas práticas linguísticas e de outras práticas sociais, visto que é a partir de suas transformações que novas subjetividades (novos tipos de seres humanos) são imaginativamente criados. Ou seja, não se trata de investir nossos esforços em novas formas de argumentação, mas em aprimorar novas maneiras de falar alternativamente (Rorty, 1994, p. 28). Este método filosófico, de inspiração retórica, é definido como segue:

O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento linguístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não linguístico, por exemplo, a adoção de equipamento científico novo ou de instituições sociais novas. Este tipo de filosofia não trabalha peça por peça, analisando conceitos atrás de conceitos, ou testando teses atrás de teses. Em vez disso trabalha de forma holística e pragmática. Diz coisas como ‘tente pensar nisto desta maneira’ ou, mais especificamente, ‘tente ignorar as questões tradicionais, que se verifica serem fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes’. Não pretende ter um candidato melhor para fazer as mesmas coisas que fazíamos quando falávamos à moda

antiga. Em vez disso sugere que paremos de fazer essas coisas e façamos algo diferente. Mas não defende esta ideia com base em critérios prévios, comuns ao jogo de linguagem antigo e ao novo, já que, precisamente na medida em que a linguagem é realmente nova, não haverá tais critérios (Rorty, 1994, p. 30).

Na transição do século XX para o XXI, Rorty sustentou que muitas concepções e expressões linguísticas filosóficas e de outras áreas do saber deveriam ser abandonadas e substituídas por outras consideradas mais eficazes para contemplar as vicissitudes individuais e sociais. Rorty advoga em prol da criação imaginativa proporcionada pela metáfora, por considerá-la central contra a nostalgia teórica, a obsolescência conceitual e a estagnação cultural. Na sua concepção neopragmatista inexistente a noção de sujeito, como uma construção estática, pré-dada, estagnada, fixa, imutável, etc. Alternativamente, temos uma noção que concebe o ser humano como uma rede de crenças e desejos: algo fluído, flexível, em constante mudança e passível de transformações. Na perspectiva de Rorty (1995), existem três fatores que conseguem reconfigurar nossas redes de crenças e desejos: a percepção, a inferência e a metáfora.

A *percepção* modifica as nossas crenças ao introduzir uma crença nova no âmbito da rede de crenças previamente existentes. A *inferência* modifica as nossas crenças ao nos fazer compreender que o conjunto de nossas crenças previamente existentes nos coloca em confrontação com uma nova crença que não havíamos considerado até então; de modo que nos impele a escolher se modificamos as crenças prévias ou se exploramos as possibilidades e consequências apresentadas pela nova crença. Assim, a percepção e a inferência conseguem alterar o *valor de verdade das sentenças*, embora sejam insuficientes para mudar tanto o nosso *repertório de sentenças* quanto a nossa *linguagem*. A *metáfora*, por sua vez, diferencia-se da percepção e da inferência porque ela consegue reconfigurar a rede de crenças e desejos ao vislumbrar a linguagem como um espaço aberto no domínio das possibilidades. Então,

a metáfora não tem como proposta a sistematização da linguagem ou da vida das pessoas, mas sinaliza enfaticamente para alternativas de modificação para as mesmas (Rorty, 1995).

O neopragmatista menciona que esta sua perspectiva se baseia na ideia, sustentada por Davidson, segundo a qual há uma “distinção estrita ente significado e uso”; caso em que a metáfora se restringe ao domínio deste último (Rorty, 1995, p. 13). Isto ocorre porque a metáfora não pode ser considerada uma parte previsível e controlável de um “espaço lógico” no qual seu significado e recursos são previamente conhecidos; ao contrário, ela é algo novo e incógnito: uma palavra cujo significado é definido — se for, pois a metáfora também pode ser rechaçada, ignorada ou cair no ostracismo e desaparecer — à medida que entra em contato outras palavras e sentenças, de tal maneira que a sua compreensão é formada paulatinamente mediante o seu uso em contextos diferentes (Rorty, 1995, p. 13). Na perspectiva de Davidson, para uma expressão linguística ter um significado é preciso “ter um lugar num jogo de linguagem” e as “metáforas, por definição, não têm” (Rorty, 1994, p. 40). A respeito disso, destacamos que:

Donald Davidson é um dos mais importantes e influentes filósofos da segunda metade do século vinte. Ele nunca tentou uma exposição sistemática de seu programa filosófico, [...] sua formulação oficial. Seus ensaios publicados, tomados em conjunto, formam um mosaico que deve ser visto todo de uma vez para discernir um padrão global. Além de que, algumas vezes, eles exibem uma qualidade enigmática, com sutilezas, complexidades e referências cruzadas que frequentemente não podem ser totalmente apreciadas exceto em conjunção entre si (Lepore, 1997, p. 231, trad. nossa).

Assim, quando uma pessoa profere uma metáfora durante uma conversa, uma conferência ou quando escreve um livro, podemos dizer que ela não tem noção plena sobre o significado e controle das possibilidades de sua invenção. Deste modo, podemos dizer que algumas metáforas são mais poderosas do que outras, visto que algumas, após

várias interpretações e relações com outras palavras, passam a definir determinadas situações, coisas e atitudes; ou seja, quando as “metáforas antigas” tornam-se literais, elas passam a servir de “plataforma e de base para novas metáforas” (Rorty, 1994, p. 34).

Na filosofia de Rorty, as metáforas:

[...] começam a existir como algo sem significado precisamente porque aparecem fora dos horizontes cognitivos de seu tempo. Uma metáfora é como um gesto na direção a algo que até então não foi notado (talvez acompanhado por um gesto vago sobre sua importância), em vez de ser uma explicação daquilo (Calder, 2006, p. 41).

Por conseguinte, as redescrições não podem ser consideradas teorias porque elas “não pretendem assumir uma posição crítica elevada, ou cavar abaixo da superfície das aparências; elas simplesmente redescrevem” (Calder, 2006, p. 44).

A partir dos textos davidsonianos sobre filosofia da linguagem, Rorty extrai dois pressupostos para a sua noção de redescrição: a asunção da *contingência de nossa própria linguagem* e, por conseguinte, o reconhecimento da *contingência da consciência* (Rorty, 1991; 1995; 1994). Segundo ele, ambas atitudes nos conduzem, conseqüentemente, a uma situação na qual a “imagem do progresso intelectual e moral” é visto “em termos de história de metáforas cada vez mais úteis, e não como história de uma compreensão cada vez maior do modo como as coisas de fato são” (Rorty, 1994, p. 31). Aqui, a tese principal advém da filosofia da linguagem rortyana, que sustenta que somente frases podem ser consideradas verdadeiras, visto que as mesmas são formuladas em linguagens criadas por seres humanos. Neste sentido, uma vez que os vocabulários interagem uns com os outros, temos a sugestão de que devemos decidir sobre quais palavras usar através do critério da eficácia, isto é, temos que considerar se será útil ou prejudicial a interferência que a utilização de determinadas palavras acarretará na utilização de outras palavras (Rorty, 1994).

Nesse processo de modificação de vocabulários e práticas sociais através de substituições redescritivas criativas, é lícito sugerir a possibilidade da concepção davidsoniana de linguagem ter influenciado Rorty uma vez mais, já que a imaginação é considerada o elemento mediador para o entendimento mútuo (Davidson, 2005a). Além disso, a compreensão davidsoniana da metáfora permite novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas linguísticas que contribuem na “construção de novas subjetividades” (Costa, 1992, p. 15). Em defesa de tal processo, Rorty também escreve que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição”, porque não existe nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são “vocabulários corporificados” (Rorty, 1994, p. 111-112).

Pensamos a respeito dos diálogos como um processo no qual pensamentos profundamente formados são cambiados, e inspecionamos o fato de que os diálogos fornecem o nexos no qual pensamentos e conceitos são formados e recebem significados. Pensamentos e racionalidade são, como disse antes, fenômenos sociais. Sem a linguagem, os pensamentos não têm uma forma clara; mas a forma que a linguagem lhes dá emerge apenas no contexto da comunicação ativa. O que pensamos depende do que os outros podem fazer de nós e de nossas relações com o mundo que compartilhamos com eles. Disto segue que nós não temos pensamentos claros exceto quando eles são formados no processo de ser compreendido pelos outros (Davidson, 2005b, p. 249, trad. nossa).

É por isso que a pequena e metafórica narrativa usada por Norka Higashida (2014), autor japonês com autismo severo e extrema dificuldade com a prática da comunicação verbal, é tão potente e emblemático:

*Era uma vez, num planeta pequeno, verde e tranquilo.
Astronauta: Então, bem-vindo ao meu mundo.*

Terráqueo: Você não se sente pesado? Para mim, é como se tivessem amarrado muitos quilos em meus braços e pernas.

Astronauta: Ah, mas no seu planeta *eu* sempre me sinto como se estivesse flutuando no espaço, sem peso algum.

Terráqueo: Ok. Agora entendo você. Entendo mesmo.

Se existisse em algum lugar um planeta com uma gravidade perfeita para pessoas com autismo, então poderíamos nos mover para qualquer lugar livremente (Higashida, 2014, p. 85-86).

A pequena fábula de Higashida (2014) reverbera o entendimento de Davidson e Rorty de que a imaginação é uma capacidade mental operada no âmbito da linguagem que, por sua vez, deve ser considerada prioritariamente como um instrumento de interação social e não como um meio de representação epistemológica ou como um meio de expressão de alguma essência imutável (Rorty, 1996). Assim o progresso moral, o empenho racional em prol do entendimento mútuo e o aprimoramento de nossa sensibilidade não resultam de uma maior acuracidade acerca da verdade e da objetividade, mas decorre da ampliação das fronteiras imaginativas que permeiam as relações entre os indivíduos em suas respectivas comunidades ou sociedades (Davidson, 1997; Rorty, 2005a). Desse modo, é relevante ressaltar que tanto o contexto individual quanto o comunitário dependem principalmente da compreensão da racionalidade como coerência e do cultivo da capacidade narrativa humana como a habilidade central para expandir indefinidamente os limite atuais da imaginação (Davidson, 1997; Rorty, 2006; Malachowski, 2013).

É por isso que Costa (1992) reitera, mediante o resgate histórico do preconceito no imaginário social, principalmente através de articulações com personagens literários, as perspectivas de Rorty e Davidson para evidenciar a sua própria abordagem original do tema da intolerância em relação ao homoerotismo masculino. Para ele, a introdução de um termo novo, o homoerotismo, é necessária para tentar desvincular os indivíduos da crença preconceituosa de que existem sujeitos que são moralmente superiores e sujeitos que são moralmente inferiores em

virtude de suas respectivas inclinações eróticas em relação ao mesmo sexo biológico.

Vocabulários diversos criam ou reproduzem subjetividades diversas. E, conforme a descrição de nossas subjetividades, interpretamos a subjetividade do outro como idêntica, familiar ou como estranha, exótica e até mesmo desumana [...]. Uso a palavra vocabulário como sinônimo de prática linguística” (Costa, 1992, p. 14).

Em outro registro, temos a recordação de que a noção de *sujeito* (ou *eu* ou *self*) na tradição filosófica do pragmatismo, sobretudo em Rorty e Davidson, é um *efeito da linguagem*. Isto significa que o que faz de um evento uma ação é que o mesmo é intencional sob alguma descrição e a intencionalidade é definida por intermédio de suas relações com as crenças, influências e intenções (Davidson, 1980).

Assim sendo, nenhuma identidade subjetiva — emocional, intelectual, sexual, etc. — é “natural” ou “universal”. Nossas crenças sobre o que é normal ou anormal, natural e antinatural nas condutas humanas não designam uma “realidade extralinguística” anterior ou heterogênea à linguagem; exibem opções e preferências morais da cultura a que pertencemos (Costa, 1994, p. 6).

Assim, as descrições e redescrições do sujeito são ocasionadas eticamente pela necessidade de satisfazer as exigências morais (como fazer o bem e evitar o mal, distinguir entre o certo e o errado) num determinado modo de vida. Desse modo, quando tal estado de satisfação moral é obtido, a contínua construção da imagem do sujeito como uma rede linguística de crenças e desejos cessa provisoriamente. Podemos desejar alterar estados mentais subjetivos a qualquer instante da vida e:

[...] quando alcançamos a alteração desejada, e ela é satisfatória, “nada mais é preciso, nada mais é possível”, como disse Davidson. O critério da satisfação moral é, deste modo, decisivo no julgamento que fazemos sobre a “normalidade” ou “anormalidade” (Costa, 1994, p. 6).

E, finalmente, é preciso lembrar que a crítica davidsoniana sobre o conceito clássico de subjetividade indica que os conteúdos mentais (como dúvidas, intenções, crenças e desejos) decorrem, em grande parte do contexto histórico e cultural em que são adquiridos. Assim, embora os estados mentais sejam privados no sentido de pertencerem a determinada pessoa, o conhecimento dos mesmos não é, pois depende de relações interpessoais: “o pensamento é, necessariamente, parte de um mundo público comum”, de modo que, é recomendável pensarmos em termos de *intersubjetividade* (Davidson, 1992, p. 71, trad. nossa).

5 Considerações finais

Na transição do século XX para o XXI, com a consolidação da internet, a massificação das mídias sociais, a popularização das plataformas de *streaming* e das bibliotecas virtuais, além de uma miríade de outras possibilidades de acesso aos bens culturais e ao conhecimento havia uma aparente sensação de proximidade com tudo: conhecimento, lugares ou pessoas. Entretanto, no início de 2020, tal cenário esperançoso mostrou-se bastante tênue perante a eclosão de um evento distópico, dotado com características de ficção científica ou de ficção histórica, e com proporções mundiais. A partir da vivência real em um cenário aterrador de isolamento social e do súbito afastamento forçado do convívio com a coletividade houve, posteriormente, uma exacerbação generalizada do sentimento de inadequação e da sensação de não pertencimento em relação a lugares, épocas e pessoas. No Brasil, os dados oficiais entre 2000 e 2019 apontavam um aumento de 57 % (cinquenta e sete) de mortes por suicídio. E embora os dados relativos ao período compreendido entre a pandemia e os dias atuais não tenham sido ainda analisados, o cenário social de exceção não sugere indícios de que haverá uma desaceleração dessa mórbida fatalidade multifatorial.

Neste cenário desolador, o que a filosofia pode fazer quando consideramos que muitas dessas vítimas são invisibilizadas em sua dor e tristeza?

Quase nada. Isso porque, como tentamos explicitar de forma ínvia nesse texto, muitos indivíduos, filósofos suicidas inclusive, só atravessam a crosta das convenções sociais quando conseguem relativamente mascarar estereótipias, transtornos e demais características sintomáticas que sequer são consideradas como fatores de risco, mas apenas mera excentricidade (ou coisa pior).

Para quem não é uma pessoa com deficiência ou não orbita a experiência e vivência das pessoas com deficiência física, sensorial, mental ou intelectual (além dos transtornos do desenvolvimento e a relacionados e a dificuldade de interação social e comunicacional), boa parte daquilo que está relacionado às questões complementares da inclusão (sistema) e da acessibilidade (estrutura) é permeado pelo desconhecimento ou capacitismo.

Certa vez, Rorty (1991) designou o pragmatismo como uma filosofia da esperança e não do desespero. Ele também sustentou que é a partir da modificação das práticas linguísticas e de outras práticas sociais que novas *subjetividades*, isto é, novos tipos de seres humanos são produzidos. E somente uma redescrição pode substituir outra redescrição, visto que todas as culturas são consideradas como *vocabulários corporificados*. Em tal contexto, o uso imaginativo das metáforas e narrativas alternativas são relevantes para fomentar esse processo, pois permitem novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas linguísticas que contribuem na construção de subjetividades alternativas, provisórias e redescritas. Para *redescrever* ou *monstrar* é necessário que estejamos dispostos a nos situar imaginativamente no lugar dos outros, a tentar empaticamente compartilhar pontos de referências que embora não sejam exclusividade de uma determinada cultura, podem inexistir em outras. Por isso, acreditamos que algumas provocações filosóficas extravagantes como

a criativa noção de monstro de Cohen (1996) e outras discretas demonstrações filosóficas de esperança social, como a iniciativa imaginativa de Sánchez Alcón (2024), evidenciam que quanto mais nós nos esforçarmos intersubjetivamente, como propõe Davidson (1992), para entendermos os outros, mais poderemos compreender acerca de nós mesmos.

Referências

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento *et al.* Porto Alegre: Artmed, 2014, p. 1-103.
- BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Willi Bolle [*et al.*]. São Paulo: Cultrix / EDUSP, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas vol. III).
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: *Sociologia*. Trad. Flávio. R. Kothe. São Paulo, Ática, 1989b.
- COHEN, Jeffrey Jerome. Monster culture: seven theses. In: *Monster theory: reading culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. p. 3-25.
- COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Trad. Francisco Innocêncio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 3. ed. Relume-Dumará. Rio de Janeiro, 1992.
- COSTA, Jurandir Freire. Rorty e a psicanálise, *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 8 mai. 1994. p. 6.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DAVIDSON, Donald. Paradoxes of Irrationality. In: *Freud: A Collection of Essays*. New York: Doubleday Press 1982. p. 169-188.
- DAVIDSON, Donald. Deception and division. In: *The Multiple Self*. ELSTER, Jon (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. 79-83.

- DAVIDSON, Donald. *Mente, mundo y acción*. Trad. Carlos Moya. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- DAVIDSON, Donald. Donald Davidson. In: GUTTENPLAN, Samuel (ed). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Blackwell, 1997. p. 231-236.
- DAVIDSON, Donald. The social aspect of language. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005a. p. 109-125.
- DAVIDSON, Donald. The socratic concept of truth. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005b. p. 241-250.
- FEARN, Nicholas. *Aprendendo a filosofar em 25 lições: do poço de Tales à desconstrução de Derrida*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de França (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GALINDO, Caetano. Eu e você segundo David Foster Wallace. *Revista Piauí*, n. 98, 2014. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/eu-e-voce-segundo-david-foster-wallace/>. Acesso em: 21 fev. 2025.
- HARAWAY, Donna J. *Staying with the trouble: making kin in the chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- HIGASHIDA, Naoki. *O que me faz pular*. Trad. Rogério Durst. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- ICD-11 FOR MORTALITY AND MORBIDITY STATISTICS, 2022. Disponível em: <https://icd.who.int/browse/2025-01/mms/en?secondLanguageCode=pt>. Acesso em: 14 fev. 2025.
- JAMES, William. Primeira Conferência: O atual dilema da filosofia. In: *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 1316.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KUTCHER, Stanley P. Como o estudo da depressão de início precoce nos desafia a produzir um novo paradigma para a compreensão dos transtornos do humor. In: MAJ, Mario; SARTORIUS, Norman. *Transtornos Depressivos*. Trad. Claudia Dornelles. Porto Alegre: Artmed, 2005.

- LEPORE, ERNST. Davidson, D. Donald Davidson. In: Guttenplan, S. (ed). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Blackwell, 1997. p. 231-236.
- MALACHOWSKI, Alan. Imagination over truth: Rorty's contribution to pragmatism. In: MALACHOWSKI, Alan (ed.). *The Cambridge Companion to Pragmatism*. Cambridge: Cambridge University Press: 2013. p. 207-228.
- MORENO, Ricardo A.; CORDÁS, Táki A.; NARDI, Antonio E. *Distímia: do mau humor ao mal do humor – diagnóstico e tratamento*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PUTNAM, Hilary. The meaning of 'meaning'. In: PUTNAM, Hilary. *Mind, language and reality: philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 215-271.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1990.
- RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.
- RORTY, Richard. Relativism: Finding and Making. In: NIZNICK, József; SANDERS, John T. (eds.). *Debating the state of philosophy – Habermas, Rorty and Kolakowski*. London: Praeger, 1996. p. 31-47.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.
- RORTY, Richard. Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade. In: RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005a. p. 199-223.
- RORTY, Richard. Racionalidade e diferença cultural. In: RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005b. p. 224-244.
- RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: *Ensaios Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 77-103.
- RORTY, Richard. *Filosofia como política cultural*. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- MAJ, Mario; SARTORIUS, Norman. *Transtornos Depressivos*. Trad. Claudia Dorneles. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- PEIXOTO, Nelson, Brissac; OLALQUIAGA, Maria Celeste. O futuro do passado: a pós-modernidade na ficção científica. In: *Pós-modernidade*. 4. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993. p. 73-88.
- SHAFFER, Andrew. *Os grandes filósofos que fracassaram no amor*. Trad. Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012.
- SÁNCHEZ ALCÓN, Chema. *Mentes Fronterizas: Filosofando desde la interdependência*. Primera edición. Madrid: Editorial Fundamentos, 2024. (Colección Ciencia).
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOUZA, Juliana Marina Oliveira de. *A invenção da inclusão: uma aposta ética nos estudos da deficiência*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2016.
- STAROBINSKI, Jean. *A Tinta da Melancolia: uma história cultural da tristeza*. Trad. Rosana Freire d'Águiar. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- STEFANIS, Costas N.; STEFANIS, Nicolas C. Diagnóstico dos transtornos depressivos: uma revisão. In: MAJ, Mario; SARTORIUS, Norman. *Transtornos Depressivos*. Trad. Claudia Dorneles. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005. p. 13-49.
- STEVENSON, Robert Louis. *Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. Trad. Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton, 1996.
- THASE, Michael E.; LANG, Susan S. *Beating The Blues: New Approaches to Overcoming Dysthymia and Chronic Mild Depression*. New York: Oxford University Press, 2004.
- TOLEDO, J. (José Mário Arruda). *Dicionário de Suicidas Ilustres*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- WALLACE, David Foster. A liberdade de ver os outros. In: *Revista Piauí*, n. 25, 2008. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-liberdade-de-ver-os-outros/>. Acesso em: 21 fev. 2025.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia: a vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos*. Trad. Edson Dognaldo Gil. 3. ed. São Paulo: Angra, 2001.

Dizer a verdade sobre si para o governo dos outros: normalização e subjetivação no autismo

Marcus Gabriel Coutinho Silva¹ & Heraldo Aparecido Silva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.05>

1 Introdução

O objetivo do presente trabalho é analisar de que modo a confissão é utilizada na contemporaneidade para o *governo do ser autista*. As primeiras aparições da confissão na cultura ocidental se dão na *Ilíada* de Homero, no embate acalorado entre Menelau e Antíloco. Ela também aparece na peça *Édipo Rei* de Sófocles, com uma característica que mais tarde seria parecida com a da igreja cristã. A institucionalização da confissão como uma técnica subserviente a autoridade da igreja.

Mas não é somente essa confissão que é destacada nas teorizações de Michel Foucault e suas leituras de textos gregos antigos. O

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Bolsista CAPES. Membro do GT Filosofia DEF da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Panóptico vinculado a Universidade Federal do Piauí. E-mail: marcusgabrielcoutinhosilva@hotmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Membro da *The Richard Rorty Society* – EUA. Membro do Núcleo de Sustentação do GT Filosofia DEF da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da UFPI. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: heraldofk@yahoo.com.br

filósofo francês destaca a importância do confessar não como em um tribunal no caso de Antíloco que trapaceou Menelau, ou no caso de Édipo que sacou com sua mãe e matou seu pai sem saber quem eram. A outra vertente confessional que Foucault resgata é através da *pahrresía*, do falar franco. Uma confissão que não tinha cunho jurídico, mas era a ação de um mestre falar ao discípulo, ou do discípulo falar ao seu mestre tudo que estava em seu âmago sem a pretensão de dominar o sujeito, mas sim de constituí-lo enquanto sujeito autor de sua própria história, como na relação entre Sócrates e Críton.

Foucault destaca também a importância de fazer de sua própria vida algo autêntico, pintado por suas próprias mãos. De não se deixar dissimular. Ele resgata dos Cínicos qualidades admiradoras, entre elas a coragem não só de falar a verdade, mas de viver a verdade, de serem eles mesmos o escândalo, a verdade desnuda, de ter autenticidade de uma *vida verdadeira*. Essa vida verdadeira que se perde a partir do cristianismo primitivo, onde começa a se perceber uma obediência trêmula e uma renúncia de si, que culmina na institucionalização do cristianismo e a confissão não mais é para o governo de si mesmo, mas para o governo de si para os outros.

Nos referindo propriamente ao *governo do sujeito* com Transtorno do Espectro Autista (TEA), destacamos como a confissão que perpassa o ocidente, se apresenta na contemporaneidade através das terapias de normalização da fala e comportamento de pessoas autistas. Destacamos que Michel Foucault não trabalhou em suas obras acerca da normalização e subjetivação de pessoas autistas, mas seu aporte teórico nos foi valioso para que com o auxílio de suas teorizações pudéssemos pensar como a confissão está presente em terapias utilizadas para desenvolver a fala e modelar o comportamento de pessoas com TEA.

Através do aporte teórico de Michel Foucault (2010c; 2011; 2018) trilhamos como a confissão desemboca na modernidade e na contemporaneidade de forma silenciosa e entranhada nas instituições médicas

e judiciárias, além de dialogarmos com obras escritas por autores autistas, como Naoki Higashida (2014) e Temple Grandin (2023) que expressam em suas obras o quão desconfortável é viver em um mundo que não gira, em um mundo no qual a *gravidade* é pensada para o dito “típico” ou “normal” e jogada sobre os ombros de quem não pode ter sua própria experiência autística, mas deve se expor através do confessar terapêutico, deve normalizar seus comportamentos, deve dissimular sua própria vida. O que pensamos nas linhas subsequentes é para que entendamos o quão desafiador é para o autista viver muitas vezes uma vida que não é *verdadeira*, mas modelada por uma realidade normalizadora.

2 A confissão na teorização foucaultiana

No curso, *Malfazer, dizer verdadeiro: a função da confissão em juízo*, ministrado por Michel Foucault na Universidade de Louvain, teve sua aula inicial no dia 22 de abril de 1981, onde o filósofo francês cita George Dumézil³ na seguinte afirmação:

Por mais que remontemos no tempo ao comportamento de nossa espécie, a fala veraz é uma força à qual poucas forças podem resistir. Bem cedo a verdade se mostrou aos homens como uma das armas verbais mais eficazes, um dos mais prolíficos germes de poder, um dos mais sólidos fundamentos das instituições (Foucault, 2018, p. 17).

A *fala veraz* é o ato confessional mediante o juízo, apresentado por Foucault na palestra de introdução ao curso. Ele cita o médico francês François Leuret que publicou a obra *Du traitement moral de la folie* em 1840, onde relatava o tratamento de uma pessoa considerada *louca*, e através de procedimento severo com duchas de água fria, reconheceu

³ *Servius et la fortune* (Sérvio e a fortuna).

que realmente era louco. O fato é que esta pessoa torturada diz ao médico: estou reconhecendo, “porque sou forçado” (Foucault, 2018, p. 3).

Em outro exemplo a fala veraz aparece através de um juiz que julga um caso de um homem acusado de 5 estupros. O juiz e o júri fazem perguntas a ele. Nada está a seu favor, as provas o incriminam, mas mesmo assim pedem que ela se defenda, que confesse, que relate, que expresse tudo do seu interior. A prática que estamos analisando aqui é cultural. Começou nas instituições monásticas cristãs. Se tem as provas para condenar o acusado, porque então ele deve falar, se isto não vai mudar sua pena, e mesmo confessando a falta cometida contra a sociedade não vai mudar em nada sua pena. Mas algo muda. Através da confissão ele define quem ele é. O juiz e o júri não o dirão, fica a cabo do próprio sujeito *dizer a verdade sobre si*.

2.1 A confissão na *Ilíada* de Homero

Esse ponto de dizer a verdade sobre si mesmo que focamos aqui. Em que momento isto se tornou cultural e se entranhou nas sociedades ocidentais é o que nos move nesta seção. A confissão aparece, segundo Foucault (2018, p. 20), na *Ilíada* de Homero⁴. Na referida narrativa, Aquiles quer honrar a memória de Pátroclo⁵, organizando assim uma corrida de carros. Dessa corrida participaram Diomedes, Eumelo, Menelau, Antíloco e Meríones. Antíloco é o que possui os cavalos mais lentos dentre os concorrentes, inclusive é alertado por seu pai, Nestor, que lhe impele dizendo que a corrida tem ida e volta, e sendo os cavalos de seu filho, lentos, deve ele então quando chegar no marco inclinar-se para assim não perder tempo na curva.

A corrida tem diversas nuances de trapagens, tanto essa relatada sobre Antíloco, quanto a dos próprios deuses. Apolo por não se agradecer de Diomedes — que era o mais forte entre os concorrentes — faz com que o seu chicote caia, fazendo com que ele não tenha como

⁴ Canto XXIII, do verso 257 ao 650.

⁵ Morto na Guerra de Troia pelo príncipe de troiano, Heitor.

impelir os cavalos. A deusa Atena vendo a trapaça de Apolo contra o seu protegido, vai e se vinga atacando Eumelo, protegido de Apolo, fazendo o cair no chão. Antíloco não recebe nenhuma ajuda dos deuses. Em determinando momento da corrida ele fica emparelhado com os carros de Menelau, que são mais fortes e velozes. Menelau o diz para que o deixe passar, senão os dois se chocariam. Antíloco não atende o pedido. Menelau para evitar um acidente, desacelera seu carro e deixa Antíloco passar e chegar em segundo lugar na corrida, atrás de Diomedes.

Menelau, impedido por Antíloco de passar, chega em terceiro. Meríones chega em quarto. A duras penas e bem avariado, chega Eumelo, em quinto e último lugar. Aquiles vai dar o prêmio aos competidores. Diomedes recebe o prêmio de primeiro lugar. Após Aquiles quer homenagear Eumelo, que era mais forte e rápido, mas que foi impedido por Atenas de finalizar a corrida. Antíloco então protesta. Ele pede que Aquiles dê a Eumelo um prêmio suplementar. Então Menelau insurge requerendo o prêmio de segundo lugar, pois Antíloco era mais lento em relação aos seus carros, mas que não permitiu que Menelau ultrapassasse. Antíloco reconhece sua trapaça, e concorda na entrega do prêmio secundário para Menelau. Mas o pedido de desculpas não é suficiente. Aqui, Foucault (2018) rastreia um primeiro indício da necessidade de falar sobre si no ocidente.

[...] Antíloco não responde dizendo “confesso” nem “não quero jurar”, mas simplesmente: “Sim, tu, Menelau, és o mais velho e o melhor — *próteros kai areion*. Sou o mais jovem, e a juventude é sujeita ao desvario; portanto, entrego a ti, Menelau, esse prêmio” — tratava-se de uma égua — “e até, se quiseses mais do que o segundo prêmio dado por Aquiles, estarei disposto a dá-lo. E estou disposto a dá-lo porque não quero que tu, Menelau, deixes de me amar, não quero afastar-me de teu coração, e não quero ser culpado perante os deuses” (Foucault, 2018, p. 23).

Aqui, Foucault (2018) rastreia um primeiro indício da necessidade de falar sobre si no ocidente, pois, após o reconhecer por parte de Antíloco que havia usado de trapaça, Menelau exprime que renunciaria o segundo prêmio, pois devido a confissão, o expor-se, reconquistou a admiração de Menelau, que apenas o interpelou para que não voltasse a praticar tal trapaça contra quem fosse mais forte que ele. A corrida é a manifestação da verdade. Tinham os mais fortes e os mais lento. Os deuses trapacearam. Antíloco trapaceou. Todos esses fatores mascararam a verdade. A corrida deveria revelar a *alethès* (a verdade), mas devido as peripécias que sobrevieram não pode ser uma corrida justa. Por isso era mais importante para Menelau a confissão de Antíloco do que o prêmio. É preciso que seja manifesta a verdade. Se Antíloco trapaceou, então, era necessário que ele confessasse para que assim a *alethès* aparecesse.

2.2 A confissão em Édipo Rei

Na peça trágica, *Édipo rei* de Sófocles, Foucault (2018) encontra mais elementos sobre a origem cultural da confissão. A peça inicia com Édipo, rei de Tebas, enfrentando uma pestilência em seus termos, uma praga estava devastando a cidade. Édipo, então, envia Creonte, seu cunhado — irmão de Jocasta — para consultar o Oráculo de Delfos. Creonte recebe do oráculo a mensagem de que a praga só cessará quando o assassino do antigo rei de Tebas, Laio — antigo esposo de Jocasta —, for descoberto. Recebendo a mensagem do oráculo, Édipo se propõe a resolver este imbróglio. Convoca, assim, Tirésias, um adivinho cego. Este revela que Édipo é justamente o assassino a quem se procura.

Édipo fica furioso e acusa Creonte e Tirésias de estarem conspirando. Embora relutante, Édipo é confortado por sua esposa, Jocasta, que argumenta acerca de uma antiga profecia, que predisse que o filho dela com Laio mataria o pai e se casará com sua mãe. Laio e Jocasta temerosos por essa profecia, ordenaram a um servo que abandonasse a criança. O servo o fez e abandonou a criança (Édipo) no Monte

Citerão. Um pastor achou o bebê e o levou para Pólibo e Mérope, reis de Corinto, que criaram o bebê como seu filho. Tendo chegado a maioridade, Édipo foi consultar o Oráculo de Delfos que lhe falou sobre a maldição que o esperava, de matar seu pai e casar com sua mãe.

Édipo, temeroso e desconsolado, fugiu de Corinto e encontrando Laio no caminho veio a matá-lo durante uma discussão. Seguindo seu caminho e chegando a porta de Tebas, Édipo encontra um ser metade leão, metade mulher, a Esfinge. Ela propõe um enigma⁶ aos moradores de Tebas. Enquanto não a respondem elas o assola com pragas. No entanto, Édipo responde seu enigma. A esfinge envergonhada se joga do penhasco e Édipo é elevado ao posto de rei de Tebas. Sem saber, havia morto seu pai no caminho para Tebas e agora casou com sua mãe, Jocasta.

A busca de Édipo pela *alethès* traz à tona novos testemunhos. Um mensageiro de Corinto chega com a notícia de que Políbio, seu pai adotivo, havia morrido, mas a causa era natural, sem intervenção de outrem, muito menos Édipo. Ou a profecia estava mentindo ou Políbio não era pai de Édipo. Então o mensageiro revela sobre como acharam Édipo no Monte Citerão. Convocaram o pastor que o achou e ele confirmou que achou a criança abandonada por Laio e Jocasta. A mãe/esposa de Édipo ao ver ser revelada todo este trágico desenrolar, tira a própria vida. Édipo ao se dar conta de tudo que estava acontecendo cega seus próprios olhos.

Nosso enfoque neste destaque acerca da peça de Sófocles é em um momento caloroso da discussão entre Édipo e Tirésias, onde ao achar que está sendo caluniado, Édipo exclama:

“Ó ploûte kai tyrannì tékhne téknes, quanto ciúmes suscitás”. “Ò ploûte kai tyrannì tékhne téknes”: ó riqueza, ó tirania — poder, soberania,

⁶ O enigma da Esfinge: “Qual é o animal que de manhã tem quatro pés, dois ao meio dia e três à tarde?”. Édipo responde que é o ser humano em suas três fases da vida. Pela manhã é a criança que engatinha, ao meio dia é o adulto que caminha, a tarde é o idoso que caminha com o suporte de um cajado.

“coroa”, como traduz Mazon — e *tékhne tékhnes*, arte suprema. Riqueza, tirania, arte suprema: com a menção desses três elementos, fica claro que Édipo os atribui a si mesmo — se é invejado por Tirésias, é porque tem riqueza, poder e *tékhne tékhnes* (Foucault, 2018, p. 58).

Essa *tékhne tékhnes* é o princípio de refutação de Édipo contra Creonte e Tirésias. Ele os acusa de conspirarem contra ele. *Tékhne* é arte. Creonte é interpelado por Édipo, acusando-o de ter distorcido a mensagem do Oráculo de Delfos em seu bel-prazer e estar em conluio com Tirésias para depor-lhe. Ele diz que ele não tem a *tékhne tékhnes* (arte suprema), esta é a junção de riqueza, tirania e, portanto, a *técnica de governar as almas*, e consequente o que é verdadeiro ou não. Creonte tem *sóphron*. A virtude de ser cometido, importante para quem era da aristocracia. Tirésias tem *phroneîn*. Virtude importante para quem escuta deus, escuta o oráculo. Creonte e Tirésias não tem a *tékhne tékhnes*. Édipo tem (Foucault, 2018, p. 60-61).

[...] Essa expressão, *tékhne tékhnes*, é importante porque em seguida se tornará a expressão tradicional para designar o governo — o governo, não apenas no sentido global e coletivo da arte política, mas também, como sabem, no sentido do governo dos indivíduos uns pelos outros, o governo das almas. A expressão *tékhne tékhnes* será empregada até na pastoral cristã para designar a maneira — portanto, a arte, a técnica — que possibilita governar as almas e leva-las à salvação (Foucault, 2018, p. 59).

A *tékhne tékhnes* é a tentativa de mesmo interpelado pela *alethés*, de querer subjuga-la e fazer com que esta não se manifeste. É negar o que, Foucault (2011, p. 4), chama de aleturgia⁷, essa produção da verdade que é exposta sobre Édipo. Primeiro na revelação de Apolo e Tirésias, depois por Jocasta e pelo próprio Édipo, e por fim, não podendo negar, não podendo usar sua *arte suprema*, a terceira *manifestação aletúrgica* se apresenta através do mensageiro de Corinto e do Pastor de

⁷ “A *aleturgia* seria, etimologicamente, a produção de verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta” (Foucault, 2011, p. 4).

Citerão. A verdade sobre Édipo é revelada. Os resquícios culturais da *Iliada de Homero* e de *Édipo rei*, são, primeiro, a confissão como manifestação da *verdade* (*alethès*); segundo, a *arte suprema* de reter a *verdade* (*tékhne tékhnes*) através do poder do rei. A confissão revela a *verdade*. A (s) instituição (ões) determina (m) se a verdade revelada é válida.

2.3 *Pahrresía*: Sócrates e os Cínicos

Após discorrermos aqui acerca do aparecimento das noções de *alethès* e *tékhne tékhnes*, que serão importantes para a institucionalização da confissão nas linhas subsequentes, vamos agora desenvolver uma linha de pensamento que será a ligação entre obrigação de revelar a verdade (*alethès*) e a renúncia de si — elemento crucial na confissão do cristianismo a partir do século IV. A obrigação de falar à verdade é presente em uma prática chamada de *parrhesía*⁸, a arte de falar com franqueza. A *parrhesía*, ou *parresía*, é no primeiro momento denominada de *pahrresía* política, demonstrada por Michel Foucault em cursos no *Collège de France*, de 1981 a 1982 no curso *A hermenêutica do sujeito*; e em 1983, no curso *O governo de si e dos outros*.

Esse tudo-dizer demonstrado pelo filósofo no livro “A hermenêutica do sujeito” é explorado de forma mais abrangente na obra “A coragem da verdade”, tendo o termo ganho um significado mais elaborado ao utilizar a máxima “dizer-a-verdade”.

[...] O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (logo bem antes do cristianismo), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois. E é o outro, presente e necessariamente presente

⁸ “Na *parrhesía* só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há franco-falar. A *parrhesía* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade” (Foucault, 2010b, p. 343).

na prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo, que reteve e me deteve (Foucault, 2011, p. 6).

Na obra “A coragem da verdade” de Michel Foucault esse outro de quem se cuida e a quem se diz a verdade. O filósofo francês (2011, p. 6) no entanto, diz que “o estatuto desse outro, tão necessário para que eu possa dizer a verdade sobre mim mesmo, suas presenças levantam evidentemente alguns problemas”. Estes problemas não são de fácil análise, pois no contexto em que convivemos no ocidente, temos uma perspectiva de confissão baseada na cultura cristã, através do confessor ou diretor de consciência. Outra perspectiva que somos familiarizados no ato de confessar está relacionado aos padres, médicos, psiquiatras, psicólogos/as e psicanalistas. Temos aqui o contraponto de como funcionava o ato de confessar na antiguidade grega — lá poderia ser feita a um filósofo de profissão ou qualquer um que estivesse disposto a escutar.

Essa confissão também era feita a amigos pessoais, amantes ou até mesmo guias provisórios, muito comuns na Grécia e Roma, que ajudavam os jovens a chegarem a maturidade, mas poderia ser também um guia permanente, que ensinasse desde a meninice até a morte. Estes citados, esta prática um tanto antiga, por vezes confusa, esse personagem incerto é chamado de *pahrresía*, a fala franca. Esse personagem de nomes indeterminados é identificado por Foucault na obra “O governo de si e dos outros”, onde ele empreende o estudo da *pahrresía* e do personagem por tantas vezes sem nome, este agora é cunhado de “o parresiasta⁹” (*parresiastés*).

⁹ “etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma*, *Parresiázesthai* é “dizer tudo”. O *parresiastés* é aquele que diz tudo. Assim, a título de exemplo, no discurso de Demóstenes, *Sobre a embaixada*, Demóstenes diz: é preciso falar com *parresía*, sem recuar diante de nada, sem esconder nada. Do mesmo modo, na *Primeira filípica*, ele retoma exatamente o mesmo termo e diz: vou expor meu pensamento sem nada dissimular. O parresiasta é aquele que diz tudo” (Foucault, 2011, p. 10).

O primeiro momento da *pahrresía política* foi da sua aplicação na democracia. O lugar ideal para aplicação da *pahrresía*, naturalmente seria a democracia, mas, ao invés de ser um solo fértil para o falar verdadeiro, ela é perigosa para cidade. Na democracia, o *falar-franco* é visto como perigoso. Isócrates discorre que não existe na democracia o *jogo parresiástico*, mas sim, um jogo democrático, onde o que tem palavra é o *discurso faloso*. A democracia também é um lugar perigoso para quem fala a verdade, que se arrisca está sujeito a severas punições, como dizia Isócrates no texto *Discursos de paz*, “é perigoso se opor às vossas ideias, porque, embora estejamos numa democracia¹⁰, não há *pahrresía*” (Foucault, 2011, p. 35).

Não sendo a democracia o local ideal para a prática da parresía, tem-se então um segundo momento da *pahrresía política*. A *pahrresía* na corte do tirano. Platão ao ir a Sicília para conversar com o tirano Dionísio, o Moço, teve um fracasso em sua *missão parresiástica*, isto se deu por uma característica e um fator crucial para a aplicação da *pahrresía* na Corte: convencer o soberano. O fracasso de Platão na Sicília se deu porque Dionísio, o Moço, não era alguém aberto ao diálogo, logo tudo ruiu. Platão foi aprisionado. Pretendia-se convencer um só sujeito: o soberano. A partir do momento que este estava aberto a ouvir, então toda a Corte e o povo ouviriam o *parresiasta*. Aqui entramos então na ideia de que se saiu de um pensamento de convencer a todos na

¹⁰ Foucault nos traz um texto atribuído a Xenofonte, que data da virada do século V para o século IV, é um texto chamado de *Constituição dos atenienses* (*Politeía Athenaiôn*): “nessas cidades, são as pessoas de bem (*khrestoi*) que deliberam e tomam decisões, enquanto os insensatos, os loucos (*hoi mainómenoi*: os que não têm a cabeça no lugar), em vez de terem o direito à palavra, são impedidos de *bouleúein* (de participar das instâncias deliberativas e decisórias que estabelecem qual vai ser a política da cidade). Não se deixa que essas pessoas que não têm a cabeça no lugar, nessas cidades, não apenas não têm acesso a *Boulé* (ao Conselho), mas não deixam nem sequer falar (*légein*). E não apenas não as deixam falar, mas não as deixam nem mesmo *ekklesiázein* (ir à *Ekklesia*, à Assembleia). Elas não têm seu lugar na Assembleia, não têm direito de falar, a fortiori não têm direito de dar seu parecer nos conselhos. E, diz o autor do texto, nessas cidades, e com todo esse conjunto de precauções, o que reina é, diz ele, a *eunómia* (a boa constituição, o bom regime)” (Foucault, 2011, p. 38).

Assembleia dita democrática, para o convencimento de um só, de forma primeira, para depois ir aos outros. Neste recorte histórico-filosófico se definiu a ida da *pólis* (cidade-estado) para a *psykhé* (alma do sujeito), “era preciso persuadir um só homem (*héna mónon*) e tudo estava ganho” (Foucault, 2011, p. 55).

O convencimento de um só sujeito abriu a possibilidade para a *pahrresía ética*. Chegamos, enfim, aos personagens e aplicação da *pahrresía* como uma atitude, um estilo de vida. Denominamos esse primeiro momento de *prática da vida verdadeira*. O primeiro personagem da discussão da *pahrresía ética*, aquele a quem Foucault descreve como o parresiasta por excelência, é Sócrates. Ele não quis fazer política¹¹, pois não teria perecido. Em dois momentos Sócrates experienciou o perigo da *pahrresía* na democracia. O primeiro foi no julgamento dos generais atenienses vencedores da Batalha das Arginusas¹², o segundo foi no julgamento de Leão de Salamina¹³. A *parresía* é antes de mais nada uma coragem. A coragem de dizer a verdade.

¹¹ “não “fiz política”, como que diz, não subi à tribuna porque, se subisse, teria morrido” (Foucault, 2011, p. 64).

¹² É datado de 406 a. C, onde os generais atenienses vencedores na Arginusas não recolheram os cadáveres após a batalha, foram denunciados e levados a julgamento, e Sócrates era um dos prítanes (magistrado da tribo) envolvidos, após serem condenados a mortes, Sócrates não votou a favor desta condenação, sendo assim houve revolta do povo e Sócrates se dirigiu a eles dizendo que os mesmos aceitavam a sentença de todos os outros prítanes por medo da morte, coisa esta, que Sócrates negava ter, “temos aí um exemplo que prova que, na democracia, corre-se o risco de morte querendo dizer a verdade em favor da justiça e da lei” (Foucault, 2011, p. 68).

¹³ A referida em questão se passava no fim do século V. A cidade de Atenas era comandada por um governo oligárquico, muito sangrento, autoritário e violento denominado de Trinta. Os Trinta tiranos queriam deter um cidadão chamado Leão de Salamina, que estava sendo acusado injustamente, mas eles queriam seguir o rito do processo judicial, acreditando que todos os quatro cidadãos escolhidos para o julgamento seriam favoráveis a morte de Leão de Salamina, porém, Sócrates foi amplamente desfavorável, irrompendo assim a ideia de que a violência imposta pelos Trinta não surtira efeito em sua prática parresiástica; ele disse à Corte: “eu manifestava, não com palavras mas com atos (ou *lógo all’ ergo*) que a morte não me preocupa nem um pouco [*emoi thanátou mèn mélei [...]* oud’ *hotioûn*; [...], mas que não quero fazer nada de injusto ou de ímpio e que isso me preocupa acima de tudo” (Foucault, 2011, p. 69).

Se a democracia é perigosa ao tudo-dizer, então essa prática corajosa é possível entre sujeitos dispostos a tudo ouvir. Isso é perceptível nos diálogos entre Sócrates e Alcibiades, um jovem que almeja ter poder político em Atenas, mas que chegou a maioria confiante de ter todas as qualidades para ser um político agradável. Sócrates o constrange ao dizer que tinha algo do qual ele não sabia e não possuía habilidade: não havia cuidado de si mesmo. Da mesma forma Sócrates conclama a Cármides, outro com pretensões políticas, mas que haviam sido enamorados dos seus antigos mestres através de práticas eróticas que aproveitavam de suas juventudes, e que deixaram Alcibiades e Cármides sem o conhecimento de si mesmo. Para o governo dos outros era primeiro preciso governar bem a si mesmo (Foucault, 2010b).

O ponto focal que destacamos desta prática ética é a partir da consulta de Querefonte, amigo de Sócrates, no Oráculo de Delfos ao perguntar qual grego seria mais sábio que Sócrates¹⁴. Querefonte ouve da sacerdotisa de Apolo que Sócrates é o mais sábio entre todos os gregos. Querefonte¹⁵ conta a Sócrates a mensagem do oráculo. Ele então se coloca em uma busca (*zétesis*), para saber se havia verdade na mensagem enigmática do deus Apolo. Em grego, a palavra para essa busca é *elégkhein*¹⁶. Ele pergunta aos homens de estado, aos poetas e aos artesãos sobre sua prática, sobre seu conhecimento. Eles se mostravam muito seguros. Sócrates então percebe que o que o torna o mais sábio é justamente o reconhecimento de sua ignorância. Ele se torna, portanto,

¹⁴ Foucault, 2011, p. 71.

¹⁵ Platão, 2015, p. 143-144.

¹⁶ “que quer dizer fazer recriminações, fazer objeções, questionar, submeter alguém a um interrogatório, opor-se ao que alguém disse para saber se o que foi dito se confirma ou não. É, de certo modo, discuti-lo. Assim, ele não vai interpretar o oráculo, mas discuti-lo, submetê-lo a discussão, submetê-lo a oposição para saber se é verdade. E é a fim de submeter o oráculo a essa verificação, e não a essa interpretação, que Sócrates vai empreender todo um giro, todo um percurso (o que ele chama de uma *pláne*) para chegar a saber se a profecia pode efetivamente se torna indiscutível (*anélegktos*) e se, portanto, ela pode ser estabelecida em verdade” (Foucault, 2011, p. 71).

o que em grego seria chamado de *básanos*, a pedra de toque da alma dos outros.

Esse *básanos* é perceptível no diálogo exposto no *Laques*. Neste escrito de Platão estão presentes Laques e Nícias, dois generais atenienses, assim como, Lísias e Melésias, dois homens preocupados com a educação dos filhos e Sócrates. O diálogo tem a temática da coragem. Sócrates é convidado para assistir à apresentação de um mestre de armas chamado Estesilau, e dar sua opinião sobre se aprender a arte de lutar com espadas é necessário para desenvolver cidadãos virtuosos. O que nos chama atenção neste texto platônico é a interpelação dos que convidaram Sócrates para opinar ao discorrerem que sua opinião lhes era valiosa porque sua vida era de acordo com suas palavras. Sócrates é a *pedra de toque* (*básanos*). É “precisamente esse aspecto que eu gostaria de salientar partindo do Laques, texto no qual se vê claramente surgir o *bíos* como objeto do cuidado, muito mais que a alma” (Foucault, 2011, p. 112).

Sócrates manifestava a *verdade* (*alethès*) na sua prática de ser franco com qualquer um que o interpelasse, seu discurso era concordante com sua vida (*bíos*), a vida verdadeira (*alethès bíos*). A confissão estava presente nessa prática ética-parresiástica, mas ela não tem intenção de domínio do outro, mas o domínio de si mesmo. No diálogo entre Críton e Sócrates temos um exemplo dessa prática ética através da confissão. Críton, discípulo de Sócrates, sabia da eminente morte de seu amigo e mestre¹⁷. Chegou então a Sócrates, que estava adormecido, e lhe propôs que ele fugisse. Expôs-lhe que já tinham um barco a espera e que o guarda da prisão já havia sido pago para facilitar a fuga¹⁸.

¹⁷ Condenado à morte sob a falsa acusação de ter cometido ação de impiedade (*graphai asebeias*), por parte de Meleto, Anito e Lícon. No corpo da acusação estavam as afirmações de que Sócrates não teria reconhecido os deuses da cidade, introduzindo assim novos deuses, além de corromper a juventude ateniense (Platão, 2015, p. 139-147).

¹⁸ “estás receando que eu e teus outros amigos, no caso de fugires, teremos problemas com os informantes que irão dizer que te tiramos furtivamente daqui, nos levando a perder ou todas as nossas posses ou uma grande quantidade de dinheiro pagando

Sócrates prontamente recusou a proposta, disse a Críton que não seria justo não cumprir as leis da cidade. Na *Apologia*¹⁹ Sócrates já demonstrava tranquilidade quando a seu iminente fim.

Começa então um diálogo entre mestre e discípulo, entre mestre e amigo. Sócrates interpela Críton justamente sobre se é justo desobedecer as leis da cidade. Críton confessa seu plano de fuga, confessa sobre as opiniões dos cidadãos, confessa sobre seus medos, mas em nenhum momento essa confissão através da *pahrresía* é para domínio do outro. A confissão na *pahrresía* tem uma vertente tão interessante que através da confissão não somente o que fala sobre si se cura do *nósos* (doença) que aflige a *alma*, mas o que ouve também. Esse episódio reverbera no Fédon.

Michel Foucault (2011) analisa as últimas palavras de Sócrates no *Fédon* baseadas em seus estudos e também nos estudos de Georges Dumézil no livro *Le Moyne noir*²⁰. O que chamou à atenção de ambos os pesquisadores franceses foi que primeiro no *Críton* quando é descrito que Sócrates, já preso, desencoberta o rosto e diz a *Críton*: “devemos um galo a Asclépio” (*ho de teleutaíon ephthégxato*), e acrescentou: “pague a minha dívida, não se esqueça” (*allà opódote kai mè amelèsete*). O intrigante agora é esta dívida que Sócrates, e que dizia a Críton para que não esquecesse de pagar. “Asclépio, de fato, é o deus que só faz uma coisa para os humanos: curá-los de tempos em tempos. Fazer a Asclépio o sacrifício de um galo é o gesto tradicional pelo qual se agradece a ele²¹” (Foucault, 2011, p. 84).

pesadas multas, ou a sermos, ademais, punidos de alguma outra forma? Se for esse o teu receio, esquece, pois para nós é simplesmente justo correr esse risco e, inclusive, um maior, se necessário, para salvar-te. Agora, por favor, faz como peço” (Platão, 2015, p. 173).

¹⁹ “Mas agora é chegada a hora de partirmos. Parto para a morte e vós para a vida. Entretanto, qual de vós caminha para melhor sorte é algo que somente o deus sabe” (Platão, 2015, p. 170).

²⁰ *O monge negro*.

²¹ Platão, 2015, p. 278.

Asclépio era o deus da medicina na cultura grega. A oferenda proposta por Sócrates era referente à cura da má opinião da qual Críton teria se deixado levar e propôs a Sócrates a fuga da prisão. Através do confessar Críton expõe todo o seu escrutínio e através dessa atitude tanto ele como Sócrates se curam diante da má opinião. A confissão na *parresía* ética socrática tem uma herança cultural que conversa com as noções de *alethès* e *tékhne tékhnes*. A verdade se manifesta através do franco-falar, mas a intenção de Sócrates não era que Críton confessasse apenas por que ele tinha a *tékhne tékhnes* do mestre. Críton confessou para constituição de si mesmo, para curar-se da má opinião, para voltar a si mesmo e não ser somente exposto aquele a quem ele confessava.

Essa *atitude parresiástica* requer uma coragem, tanto de quem fala com *pahrresía* como quem a ouve e aceita, mas não qualquer uma, requer a coragem da verdade, a mesma que levou Sócrates a morte. “Esse foi o fim [...] de nosso amigo, um homem, poderíamos dizê-lo, que foi entre todos os que conhecemos, o melhor, como também, o mais sábio e o mais justo (Platão, 2015, p. 278).

A atitude socrática inaugurou uma vertente da *pahrresía* que ainda não se havia presenciado, uma *pahrresía* feita vida, onde tanto o discurso como a atitude do sujeito estavam alinhados. Entre os discípulos de Sócrates estava Antístenes, que inaugurou uma *prática parresiástica* não apenas feita vida, mas um escândalo da verdade através do cinismo. Os cínicos²² levam ao extremo esse dizer-a-verdade, que ganha ares de insolência, de um ser a verdade que não é apenas no alinhar do discurso com sua prática de vida, o cinismo é a verdade na própria vida, o abdicar dos bens materiais, da família. É o retorno a animalidade e apenas ao necessário para viver. “Antístenes, discípulo de Sócrates e fundador do cinismo, radicaliza a *pahrresía*” (Villa, 2023, p. 16).

²² “(do grego *kyôn*, genitivo *kynos*, que significa cão): pelo local onde se assentaram (Cinosargo) e por levarem uma vida de cão” (Villa, 2023, p. 16). O Cinosargo era um ginásio público localizado fora dos muros de Atenas, lá se concentravam os *nothoi*, que eram todos aqueles que não possuíam cidadania ateniense.

O cinismo não se debruçava totalmente em ser teórico e devido essa vida mais prática do que conceitual, Foucault (2011) achou num texto de Epicteto, intitulado de *Conversações III*, uma autorreflexão e a descrição de algumas práticas cínicas. É presente nesse texto de Epicteto o termo *katáskopos*²³, que seria uma espécie de espião, o qual os cínicos se comparavam. Simbologicamente sua prática de “espionar” era como se fossem até as “fileiras inimigas” e lá detivessem e observassem o que havia de favorável e hostil para se antecipar aos movimentos dos seus agressores, para estar alerta e reduzir os riscos e perigos a sua prática. Os também eram errantes, com ares de mendicância, tinham um estilo livre, desprendido de viver.

Outra característica se achava na forma como eram chamados de homens do cajado, com os pés descalços e com aparência de quem mendiga, eram desprendidos de tudo, seu estilo de viver era livre das condições impostas socialmente, devido a esse estilo eram, portanto, marginalizados. O cínico vivia a própria vida como uma manifestação da verdade, como uma *alethurgía* (Foucault, 2011; Villa, 2023).

O escândalo cínico constitui uma terceira espécie de *parresía* na antiguidade, para além da bravura política e da ironia socrática. A bravura política de opor a um erro a coragem de dizer a verdade caracteriza a *parresía* política. A ironia socrática de introduzir em alguém a consciência de sua ignorância e a necessidade de dizer cuidar de si mesmo caracteriza a *parresía* ética. Já o escândalo cínico de dizer a verdade pelo próprio modo como se vive, condenando e insultando as pessoas a partir da radicalização dos próprios princípios nos quais elas acreditam, caracteriza a *parresía* prática (Villa, 2023, p. 9).

O filósofo Michel Foucault, expôs essa *pahrresía* prática dos cínicos para nos situar sobre seu estilo de vida desprendido, mas seu interesse estava não apenas nisso, mas em que o movimento cínico

²³ Foucault, 2011, p. 265.

afirmava ter uma vida verdadeira (*alethès bíos*²⁴). O tema da verdadeira vida percorrer todo o cinismo. Diógenes ouviu a voz do oráculo de Delfos (assim como Querefonte consultou e a Pítia de Apolo, que lhe disse que Sócrates era o mais sábio), ao lhe dizer e dar-lhe a missão, como descreve Foucault (2011, p. 198) de “mudar, alterar o valor da moeda”²⁵ (*parakharáttein tò nómisma*). Essa missão foi interpretada pelo filósofo francês a partir da proximidade etimológica em grego entre as palavras *nómisma* (moeda) e *nómos* (lei ou norma), tendo entendido então, que não se tratava de uma mensagem totalmente enigmática, mas o significado da profecia se passava em mudar o valor das normas, estas que eram aplicadas de formas erradas na *pólis*, através do estilo de vida extravagante dos atenienses, preocupados com suas paixões, não cuidando de si mesmos, envolvidos em dissimulações e corrupções.

A identificação de Diógenes com a “vida de cão” pode ser descrita através da sua prática em vida, onde não havia vergonha ou respeito quando se tratava de falar ou ser verdadeiro, brigava pelo que acreditava, latia, lutava contra os “inimigos” dissimulados²⁶. O cinismo

²⁴ O tema da verdadeira vida (*alethès bíos*) tem quatro significados principais: (1) mais diretamente derivado do sentido etimológico da palavra *a-alétheia*: é verdadeira uma vida não oculta, não dissimulada, uma vida que se mostra inteiramente, à luz do dia, na rua, na praça pública; (2) uma vida pura, sem mistura, adição ou suplemento, uma vida em si própria, em que virtude não se mistura com o vício; (3) uma vida reta, conforme as normas, o *nómos*, uma vida que faz o que é preciso fazer, o que deve ser feito; finalmente, (4) uma vida que não muda, não se corrompe e se mantém inalterável naquilo que ela é (Foucault, 2011, p. 194).

²⁵ Diógenes “juntamente com seu pai, era responsável pelo banco público de Sinope, foi a Delfos consultar-se com o oráculo, a quem perguntou o que deveria fazer para obter fama e sucesso. Recebeu como resposta um comando: *parakharáxon tò nómisma*, que ele interpretou como “falsifica a tua moeda”. Agiu segundo o oráculo, aproveitando-se de seu cargo para fabricar moedas falsas e assim tornar-se rico e famoso. Ocorre que seu delito foi descoberto, resultando em exílio para ele e seu pai. Tendo de deixar Sinope, foi a Atenas, onde tornou-se discípulo de Antístenes, convertendo-se ao cinismo e, finalmente, entendendo que havia interpretado errado o mandamento delfico” (Villa, 2023, p. 9).

²⁶ Os ensinamentos dos cínicos não estavam escritos. Eles não se detinham em escrever seus pensamentos e ações. Sua própria vida era o exemplo. “A pedagogia cínica, muito mais que escritos ou discursos, se transmitia com o exemplo de vida ou por meio das *khreíai*,

se mostra na vida prática. Mesmo que fossem radicais, a característica marcante está na sua vida enquanto praticantes da *pahrresía feita vida*. A prática confessional no cinismo é retratada através do próprio escândalo da vida, pois não tinham nada a esconder, sua vida era seu testemunho, sua confissão. Sua *alethès* e *tékhnè tékhnes* eram sua própria vida. O cínico tem a *soberania de si mesmo*, um *reinado sobre si*. Este elemento que nos será importante na seção subsequente, essa necessidade de ser *rei de si mesmo*, como foram Antístenes, Diógenes, Demonax, Crates, Hipárquia, entre outros *cães que latiam* corajosamente contra a vida dissimulada²⁷, prezando pela *vida soberana*²⁸.

3 A confissão no cristianismo primitivo: da *vida verdadeira para a verdadeira vida*

O cinismo tinha por objetivo final mostrar que só se podia alcançar sua verdade, transfigurar-se e se tornar outro para que assim alcançasse o que se é em verdade, através de uma mudança completa na relação que temos conosco. Além dessa relação conosco mesmo, esse retorno a si, é também presente a missão com este mundo. Assim como não era para uma vida outra, mas uma vida para si, da mesma forma a pretensão de uma vida não dissimulada é para este mundo, e não para

breves relatos anedóticos sobre a vida dos cínicos” (Villa, 2023, p. 8). Nessas anedotas estava a história em que Alexandre Magno ao tomar Corinto lhe oferece a administração da cidade e Diógenes pede para que ele não lhe tire o que ele não pode lhe dar e pede para que saia da frente da luz do sol, entre outras *khreîai*.

²⁷ Vida outra. Toda manifestação de viver que não condiz com o que fala e como age, ou vice-versa. Todo tipo de corrupção humana. Todo tipo de domínio do outro que leve ao esvaziamento de si mesmo como vamos perceber no cristianismo primitivo.

²⁸ “na filosofia antiga a vida soberana é em geral uma vida que tende a instauração de uma relação consigo que é da ordem do gozo, em ambos os sentidos da palavra: ao mesmo tempo como posse e como prazer. A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida de que nenhum fragmento, nenhum elemento, escapa ao exercício do seu poder e da sua soberania sobre si mesma. Ser soberano é antes de tudo ser seu, pertencer a si mesmo” (Foucault, 2011, p. 238).

um vindouro. É importante destacar também que a *parresía* cínica não era uma prática egoísta. O cínico era um missionário do mundo, “um missionário da verdade” (Foucault, 2011, p. 279).

A partir do cristianismo primitivo temos uma outra forma de *pahrresía*. A preocupação na *pahrresía* socrática e cínica é com esta vida, com a *vida verdadeira*. No cristianismo a preocupação é com a *verdadeira vida*. A máxima cristã da qual nos deteremos citamos a partir da Bíblia Judaica (2010, p. 1.342) livro de *Yochanan* (João) capítulo 14, versículo 6: “*Yeshua* disse: “Eu Sou o caminho, a verdade e a vida”. Presenciamos duas atribuições ao divino. Primeiro ele é o caminho, depois ele é a verdade, por último, é a vida. Temos a inversão da *pahrresía*. A partir de então a ideia perpassada pelo cristianismo é de que para que se tenha uma vida verdadeira, é preciso esvaziar-se de si. Na teorização foucaultiana encontramos dois momentos do cristianismo: o cristianismo primitivo e o monasticismo (cristianismo institucionalizado).

No cristianismo primitivo, que está na transição do que Foucault (2011, p. 279) chama de saída do ascetismo pagão para a entrada no ascetismo cristão, é perceptível algumas características parecidas com os cínicos. O asceta cristão apresentava uma certa animalidade, indiferença a opinião, fazia votos de pobreza, reduzia seu alimento²⁹. No entanto a atitude do asceta cristão era diferente do cínico por dois motivos. Primeiro, o cínico tem uma missão com o *mundo outro*, o mundo aqui presente, o asceta cristão tem um compromisso outro mundo. Segundo, o asceta cristão é regido pelo princípio da Obediência a Deus. Sócrates e Diógenes, por exemplo, também ouviram o deus de Delfos que lhes deu missões distintas, mas não está presente na relação de ambos com o deus délfico uma relação que estará presente

²⁹ “História [extraída da dos] santos anacoretas, traduzidas por Festugière no volume III dos Monges do Oriente. Trata-se do solitário que vivia inteiramente nu e que, diz o texto, comia relva como os bichos” (Foucault, 2011, p. 281).

somente no ascetismo cristão. Deus é concebido como o *déspota*³⁰ de quem todos são devedores de obediência. A segunda característica e diferenciação do ascetismo cristão para o pagão é a *obediência trêmula*.

A diferença entre o ascetismo cristão e outras formas que puderam prepará-lo e precedê-lo deve ser posta nesta dupla relação: relação com outro mundo a que teríamos acesso graças a esse ascetismo e princípio de obediência ao outro (obediência ao outro neste mundo, obediência ao outro que é ao mesmo tempo obediência a Deus e aos homens que o representam). E é assim que veríamos se esboçar um novo estilo de relação consigo, um novo tipo de relações de poder, um outro regime de verdade (Foucault, 2011, p. 283).

Com a chegada do cristianismo, altamente influenciado pelo judaísmo, percebemos que a relação que antes era horizontal (uma ação *parresiástica* entre sujeitos), vai se tornar vertical (entre o sujeito e Deus). A *pahrresía* no cristianismo é ser transparente para Deus, nada lhe deve esconder. Ela não requer mais uma coragem da verdade, nem a ousadia, ela é agora a abertura de coração³¹. A *pahressía* também não é mais prática, a relação entre sujeitos, a coragem da verdade. É como vimos acerca da passagem no Evangelho de João, a verdade vem à frente da vida. A verdade é o próprio Deus no cristianismo. Foucault (2011) rastreia essa atitude dos sujeitos para com o Deus cristão tanto na Septuaginta quanto nos livros neotestamentários.

Após a existência de Jesus e com a propagação do cristianismo pelo oriente médio e algumas partes da Europa, Foucault (2011) percebe que além da obediência trêmula a relação de coragem muda

³⁰ “Obediência a Deus concebido como amo (*o despótes*) de que somos escravos, servidores; obediência à Sua vontade que tem, ao mesmo tempo, a forma da lei; obediência enfim aos que representam o despótes (o amo e o senhor) e que Dele detêm uma autoridade à qual todos têm de se submeter inteiramente” (Foucault, 2011, p. 282).

³¹ “É no livro de Jó: Apega-te a Deus e terás o prêmio, o Todo-Poderoso será teu ouro, tua prata, tua riqueza. Farás então do Todo-Poderoso tuas delícias, elevarás a Deus tua face, orarás a ele, ele te escutará, tu realizarás teus votos, às tuas resoluções corresponderá o sucesso, em teus caminhos brilhará a luz” (Foucault, 2011, p. 286-287).

completamente. O *parresiasta* é o mártir, aquele que morre pela verdade, mas não uma verdade deste mundo, mas do mundo outro, Deus. O mártir tem a audácia corajosa de dar sua vida, seguindo o exemplo de Jesus, para que outros tenham “vida³²”. Novamente percebe-se que não se trata mais sobre a vida verdadeira (*alethés bíos*), mas sobre a verdadeira vida (Deus é a verdade/vida). Portanto, destacamos aqui duas características do valor positivo da *pahrresía* no cristianismo: obediência a Deus (*obediência trêmula*) e o mártir como o *parresiásta* por excelência.

A *pahrresía* no cristianismo primitivo também apresenta um sentido pejorativo. Quando lemos no livro de Yochanan (Bíblia Judaica, 2010) que Jesus é o caminho, a verdade e a vida, temos então que para que se alcance a “salvação para o mundo outro”, ou tenha a “vida eterna”, é necessário ter uma vigilância constante sobre si. Foucault (2011) cita tanto Agaton quanto Doroteu de Gaza³³ que expressavam que ter *pharresía* era não ter confiança plena em Deus, era ser arrogante e não compreender que Jesus é o caminho por ser a verdade de Deus revelada a humanidade, e sendo assim, também é *vida*. “A *parresía* aparece, portanto, agora como um comportamento censurável, de presunção, de familiaridade e de confiança arrogante em si mesmo” (Foucault, 2011, p. 293).

³² Segundo Yochanan (João), Jesus disse: “17 Por isso meu Pai (**Deus**) me ama: porque abro mão da minha vida para retomá-la! 18 Ninguém a tira de mim; em vez disso, eu abro mão dela e de retomá-la. Isto é o que meu pai me ordenou fazer!” (Bíblia Judaica, 2010, p. 1.336, *grifo nosso*).

³³ “Esse texto dos *Apoftegmas* de Agaton será retomado um pouco mais tarde por Doroteu de Gaza, no livro IV das suas *Instruções*. Ele retoma esse apoftegma para comentá-lo, e o comenta dizendo o seguinte, onde encontramos ao meu ver, os elementos desta *antiparresía* que está se desenvolvendo: “Afastamos para longe de nós o temor a Deus [...] não pensando na morte nem no castigo, não nos cuidando, não examinando nossa conduta, vivendo de qualquer modo e frequentando a qualquer um. Em suma, nos abandonando à *parresía*, o que é pior de tudo, o que é a ruína consumada” (Foucault, 2011, p. 294).

No cristianismo monástico ainda não se tem a institucionalização da confissão (*confessio oris*), mas o que havia era um reconhecimento de faltas. Bruce Shelley³⁴ (2020) destaca em sua obra *História do Cristianismo* um exemplo factual da confissão a partir da igreja institucionalizada no Império Romano. No ano 380 d. C, século IV, o imperador Teodósio favorecia os cristãos, transformando a crença no cristianismo em ordem imperial³⁵. No ano 390 d. C, um cocheiro de uma cidade grega foi acusado de “práticas homossexuais” e em seguida preso. Com as corridas de bigas se aproximando o povo da cidade pedia a libertação do cocheiro. Não sendo atendidos, se rebelaram, mataram o governador e libertaram o cocheiro (Shelley, 2020).

Teodósio, que estava em Milão, ao saber disso ordenou que nas corridas de bigas da cidade de Tessalônica as pessoas fossem trancadas juntos com o seu exército, que deveriam matar os que estavam presentes. Sete (7) mil pessoas morreram em três (3) horas. Este fato ressoou no império. Ambrósio, bispo de Milão, escreve uma carta³⁶ ao imperador Teodósio, intimando ele a se arrepender e confessar o que ele havia feito. Ambrósio negou a comunhão para Teodósio. Era necessário que ele se humilhasse, confessasse seu pecado diante dos súditos e diante de Deus. Teodósio aceita a intimação pois temia pela perda da *vida eterna*, e então chegou na igreja em Milão e se despiu de suas vestes

³⁴ Bruce Shelley foi professor de História da Igreja e Teologia Histórica no *Denver Theological Seminary*. Mestre em Teologia pelo *Fuller Theological Seminary* e doutor pela Universidade de Iowa. Faleceu em 2010.

³⁵ “Ordenamos àqueles que seguem essa regra que adotem o nome de cristãos católicos. Sobre o restante, porém, os que julgamos dementes e loucos, pesará a infâmia de dogmas heréticos. Seus locais de reunião não receberão o nome igreja, sofrendo primeiro a vingança divina e, depois, a retribuição de nossa própria iniciativa, a qual adotaremos em conformidade com o juízo divino” (Shelley, 2020, p. 116-117).

³⁶ “Não posso negar que zelas pela fé [...] e que temes a Deus, mas teu espírito é naturalmente passional e ingovernável quando se exalta. Peço que te arrependas. Só é possível expiar o pecado com lágrimas, penitência e humilhação de tua alma diante de Deus. Tu és um homem e, por ter pecado como homem, deve arrepender-te. Nenhum anjo ou arcanjo pode perdoar-te. Somente Deus pode fazê-lo, e ele perdoa apenas aqueles que se arrependem” (Shelley, 2020, p. 117).

reais e pediu perdão pelos seus pecados, e fez isso durante todo o ano até que na noite de natal do ano 390, Ambrósio ofereceu-lhe o sacramento³⁷. Devido a confissão e o esvaziar-se de si ele “alcançou” o perdão de Deus. Tinha direito novamente a *vida eterna*. Reconhecimento de faltas para salvação no mundo outro estão presentes no aqui citado.

Foucault (2018) não cita este exemplo, mas deixa expresso que as práticas do monasticismo cristão reverberaram na cultura ocidental “uma prática nova que me parece ter assumido importância fundamental na história do que se poderia chamar de relações entre subjetividade e verdade no Ocidente” (Foucault, 2018, p. 107). Tanto na obra *Malfazer, dizer verdadeiro* de Foucault (2018), quanto na obra de Shelley (2020) percebemos que no monastiscismo, primeiro, que o modo de acesso a verdade sobre si é através de um, outro incumbido pelo divino de fazermo-nos reconhecer nossos pecados (a atitude do bispo Ambrósio para com o imperador Teodósio); segundo, é necessário após ter se atido de suas faltas, purificar-se. O monastiscismo inaugura o reconhecimento de faltas por meio da purificação. Um primeiro passo para a confissão no cristianismo.

Com a institucionalização do cristianismo entre os séculos XI e XII temos factualmente o aparecimento da “confissão de boca” (*confessio oris*), a confissão cristã. Segundo, Foucault (2018, p. 163), fazer com que “a cena entre o homem e Deus fosse uma cena judiciária —, esse foi efetivamente o grande feito da Igreja dos séculos XII-XIII”. A confissão vai se desenvolver a partir da institucionalização do cristianismo como um mecanismo, uma tecnologia avançada, em termos judiciais. Deus é o juiz, o sujeito pecador é o réu, mas não aparece advogado. O personagem que aparece é o *diretor de consciência*, incumbido de levar as confissões dos sujeitos a Deus. A confissão consistia (e consiste)

³⁷ Este exemplo factual da confissão com renúncia de si no monasticismo cristão só foi possível de encontrar, analisar e expor aqui devido a uma conversa com minha mãe, Maria de Fátima Coutinho Silva, uma assídua estudiosa de livros históricos sobre cristianismo que compartilhou conosco a obra de Bruce Shelley (2020).

primeiro, um ato de fé; segundo, espontaneidade de tudo confessar; terceiro, seguir o rito penitencial na forma de questionário³⁸ feito pelo *diretor de consciência*; quarto, estar disposto e voluntário, apresentar-se com lágrimas, se desnudar diante de Deus, reconhecer culpa, não acusar outros, somente a si mesmo (Foucault, 2018).

A hermenêutica de si é uma invenção do cristianismo, segundo Foucault (2018). Primeiro era vigilância sobre si no cristianismo primitivo, depois virou um rito de purificação nas instituições monásticas e por fim, se torna a *confessio oris*, a confissão de boca. Percebemos explicitamente a mudança da confissão para *vida verdadeira* em Sócrates e nos cínicos, para a *verdadeira vida* no cristianismo. Temos a manifestação da verdade que é ao mesmo tempo e inteiramente verbal e jurídica. A partir daí, para Foucault (2018, p. 131) “poderá derivar toda uma série de formas — culturais, morais, religiosas, filosóficas”. Como discorreremos no início do presente trabalho e concomitante com a citação foucaultiana, a confissão cristã influenciou diretamente as instituições penais e médicas no Ocidente. O *diretor de consciência* aparece na contemporaneidade como o médico, o juiz, o psicólogo, entre outros.

4 A emergência do discurso sobre o Transtorno do Espectro Autista

O termo autismo tem sua origem do grego *autós*, que significa “de si mesmo”. Este termo foi utilizado pela primeira vez pelo médico psiquiatra Paul Eugen Bleuler para descrever paciente com sintomas que para ele eram semelhantes a esquizofrenia. Em 1911, ao publicar a obra *Demência precoce ou o grupo das esquizofrenias*, fundamentou, erroneamente, que o “autismo” fazia parte de um grupo de

³⁸ “Raimundo de Penaforte — que foi o grande teórico ou, diria eu, o grande tecnólogo da penitência no século XIII — apresentou uma longa lista dos sete pecados capitais e de todos os seus derivados, somando 43 ao todo, que deviam servir de parâmetro à confissão” (Foucault, 2018, p. 164).

maior de psicopatologia, entre elas, a esquizofrenia. Seus estudos, no entanto, foram sendo corrigidos por pesquisas nas áreas de psicologia, psiquiatria e neurologia (Liberalesso, 2020).

Além de Bleuer, outro pesquisador que se destacou por pesquisas mais incisivas sobre a temática ainda em pesquisa, foi o psiquiatra Leo Kanner. Em 1943 ele publicou o artigo *Distúrbios Autísticos do Contato Afetivo*, onde ele descreve 11 crianças com “tendência ao isolamento e um intenso desejo de mesmice” (Liberalesso, 2020, p. 14). Este artigo foi um marco importante nas primeiras pesquisas do que hoje conhecemos como Transtorno do Espectro Autista (TEA). Contemporaneamente a Kanner, Hans Asperger publicou em 1944 o artigo *A Psicopatia Autista da Infância*. Os dois pesquisadores não tiveram contato e não se conheciam. As pesquisas de Asperger sobre a temática ficaram desconhecidas até 1980 quando começaram a serem traduzidas do alemão para o inglês.

Uma das mais importantes contribuições de Hans Asperger para o TEA foi sua percepção de que no autismo se tem um interesse restrito e intenso por assuntos específicos (o hiperfoco). Por mais que suas pesquisas tenham grande valor para as pesquisas sobre TEA, possuindo mais de 300 artigos a respeito do que ele alcunhava de “psicopatia autística”, o autor é questionado constantemente por seu envolvimento com o partido nazista³⁹. Por mais que as pesquisas de Leo Kanner e Hans Asperger tenham sido importantes para a fundamentação do autismo, suas ideias trabalhavam com a hipótese de que a principal causa do autismo era, segundo relata Liberalesso (2020, p. 16) “a participação dos pais emocionalmente ausentes na origem do quadro evasivo de comportamento das crianças autistas”. Quem levou a sério essa

³⁹ “Nos últimos anos, historiadores têm associado, repetidamente, Hans Asperger ao regime nazista. E, de fato, sabe-se que ele ocupava uma alta posição de comando sobre outros médicos judeus, e há dados que sugerem fortemente que ele teria atuado no envio de pelo menos duas crianças com deficiência para clínicas de extermínio, como a de *Am Spiegelgrund*, onde eram realizados experimentos com seres humanos” (Liberalesso, 2020, p. 15).

ausência emocional por parte dos pais foi o pesquisador Bruno Bettelheim, que criou, inclusive, o termo “mãe-geladeira”, atribuindo a mães a responsabilidade do isolamento social dos filhos.

Estas pesquisas foram rebatidas pelos estudos de Lorna Wing. Ela nada pesquisava sobre autismo até 1956 quando nasceu sua filha Susie, uma menina autista. A partir de então, desenvolveu pesquisas na área do autismo, tendo então confrontado algumas ideias de Kanner e Bettelheim, destacando a importância genética para a origem do autismo, e não a ausência emocional dos pais e mães para com seus filhos e filhas, além de ser atribuída a ela a alcunha do termo “Síndrome de Asperger⁴⁰” no ano de 1976 (Liberalesso, 2020).

O diagnóstico do Transtorno do Espectro Autista é feito através de dois documentos médicos: *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais* (DSM), da Associação Americana de Psiquiatria, e a *Classificação Internacional das Doenças* (CID) da Organização Mundial da Saúde (OMS)⁴¹. No DSM e na CID o Transtorno do Espectro Autista (TEA) é definido como um transtorno do neurodesenvolvimento, tendo como características principais: dificuldade de comunicação, dificuldades de interação social, comportamentos repetitivos, inflexão a quebra de rotinas, hiperfoco, sensibilidade auditiva, ocular, ou da pele, entre outros (American Psychiatric Association, 2014).

4.1 Anormalidade e correção

O ponto de ligação entre a confissão e autismo é possível através da noção de emergência do discurso presente na obra *Os Anormais*

⁴⁰ Este termo não é utilizável desde março de 2022, quando o *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais* (DSM-V-TR), retirou a nomenclatura que antes se referia ao chamado “autismo leve”. Hoje o Transtorno do Espectro Autista é dividido em Níveis de Apoio: 1, 2 e 3. A antiga “Síndrome de Asperger” hoje está enquadrada dentro do Nível 1 de Apoio do TEA.

⁴¹ O DSM-IV-Texto Revisado e a CID-11 foram publicados no início 2022. Ambos os documentos se complementam, para que o diagnóstico de pessoas autistas seja dado de forma factual.

de Michel Foucault (2010c). Emergência do discurso em Foucault (2010c) são formas discursivas que se modificam de acordo com a época vivida. Um exemplo dado por ele é sobre os hermafroditas. Com a saída do modelo de controle eclesiástico do corpo (destacado aqui através da confissão no cristianismo), adentra-se na modernidade e na contemporaneidade um modelo centrado no ser humano. A política ocidental se desfilia da igreja, tendo como pretensão um “renascimento das ideias humanísticas”. Temos a invenção de um poder que cuida, que culmina com a ideia moderna de estado responsável pelo cidadãos do país. Culmina também o aparecimento de instituições como a Escola, Quartel e Hospital, assim como as *expertises* modernas: direito e medicina. A influência da igreja vai se perdendo. As instituições são responsáveis pela modelagem dos sujeitos modernos e contemporâneos.

Voltando ao exemplo de emergência do discurso sobre os hermafroditas. Com a derrocada do discurso eclesiástico sobre o corpo fez aparecer uma clínica da sexualidade, onde o corpo importa para o poder, e o que somos, e o que fazemos dos nossos corpos, tudo que se refere ao corpo se torna clinicamente controlado. No início da modernidade ainda queimavam os hermafroditas, como foi o caso de Antide Collas em 1599 na França. Seu julgamento teve a participação da igreja, que dizia que sua condição era devido sua mão ter tido relações com Satanás. O direito e a medicina o julgaram e condenaram pelo crime de monstruosidade (Foucault, 2010c).

Em 1765, o hermafrodita de Rouen foi levado a julgamento porque foi batizado com o nome de Marie Lemarcis, e que pouco a pouco foi utilizando se tornando homem e utilizava roupas homem e casando-se, teve dois filhos, sendo que mudou seu nome para Marin Lemarcis. Foi denunciado e em seu julgamento foi condenado à força. Porém um psiquiatra chamado Duval pediu um novo exame, e reverteu a sentença, com a condição que o hermafrodita voltasse ao seu estado feminino em que foi batizado, que abandone o Marin Lemarcis e volte

a ser Marie Lemarcis, pede-se que abandone sua esposa, seus filhos, que use roupas de mulher (Foucault, 2010c).

150 anos após esse caso (aproximadamente em 1915), Anne Grandjean, que havia sido batizada como menina, mudou-se para Lyon, na França, onde começou a se vestir como “menino”, e também se casou e teve filhos com uma mulher chamada de Françoise Lambert. Nesse caso, não foi condenada a força, nem muito menos foi lhe ordenado que vestisse roupas de menina, apenas lhe pediram para que não tivesse relações sexuais com a sua esposa ou com qualquer outra mulher. Foi-se da morte para a normalização. É o que Foucault exemplifica como sendo uma emergência do discurso (Foucault, 2010c).

A normalização e modelagem dos sujeitos a um comportamento faz parte do que Foucault (2014, p. 137), chama na obra *Vigiar e Punir*, de “arte de talhar pedras”. Essa é uma marca crucial a partir da modernidade. O sujeito com Transtorno do Espectro Autista antes aparecia dentro da classificação dos loucos. Foucault não trabalha a temática do autismo em sua obra, mas é de importância singular seus estudos acerca do que ele percebeu como normalização de sujeitos. Na obra *História da Loucura*, Foucault (2019) faz o percurso do aprisionamento do sujeito dito “louco”. Antes esse sujeito era solto, “refém de sua própria loucura”, não se tinha um interesse em dominá-lo, interná-lo, treiná-lo para trabalhar nas fábricas. Não havia uma emergência do discurso sobre o dito “louco”.

Para Foucault (2019), com a entrada na modernidade e com o fim da Grande Peste, os pestíferos (hospitais construídos para o tratamento dos acometidos da lepra) ficaram vazios. Neles foram colocados loucos, mulheres prostituídas, pobres, pessoas em situação de rua, pessoas com deficiência, entre outros que precisavam ser normalizados. O “tratamento” foi em um primeiro momento para combater a “ociosidade”, um tratamento para o mercado de trabalho nas fábricas. No segundo momento o “tratamento” foi para correção da chamada “anormalidade”.

O sujeito com Transtorno do Espectro Autista estava longe de ser diagnosticado. As primeiras pesquisas constam do início do século XX. Não se tinha uma separação entre loucura, transtorno, esquizofrenia e etc., tudo era loucura, e estes antes soltos “reféns de sua própria loucura”, agora se encontram aprisionados. A partir da luta antimanicomial encabeçada pelo psiquiatra Franco Basaglia na metade do século XX, começou-se a pensar criticamente o papel dos manicômios como ambientes de tortura e aprisionamento de pessoas tidas como “loucas”, entre elas, pessoas com Transtorno do Espectro Autista.

4.2 Normalização e Subjetivação no Transtorno do Espectro Autista

Destacamos aqui que o Transtorno do Espectro Autista é uma das emergências do discurso na contemporaneidade. Não aparece uma interferência eclesial sobre o corpo como no caso dos hermafroditas, nem sequer uma interferência médico-jurídica acerca da “monstruosidade”, aparece uma tecnologia confessional nos moldes do cristianismo institucional que influenciou diretamente as instituições médicas e judiciais a partir da modernidade, como já explicitado por Foucault (2018) na obra *Malfazer, dizer verdadeiro*.

Pensemos aqui como pensar criticamente os fatos que levaram a emergência do discurso sobre o autismo, primeiro através do DSM. Ao longo da história da psiquiatria se quis criar um documento oficial onde constaria o registro geral das doenças mentais. Somente após a Segunda Guerra Mundial, com os veteranos de guerra traumatizados, em 1952, a APA – *American Psychiatric Association* (APA) criou o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). A criação desse documento vinha sendo discutida desde o ano de 1840, no qual no mesmo ano foi feita uma tentativa de levantamento das doenças mentais. O autismo aparece na primeira versão do DSM como esquizofrenia e psicopatia autística. Tem-se aqui um documento médico em vigor.

Segundo momento é acerca da normalização de sujeitos. A partir da Grande Peste, foi introduzido um modelo de controle social de pessoas ditas “loucas” e “anormais” em locais de tratamento como o *Hôpital Général de Paris*, por exemplo. A partir das políticas antimanicomiais não temos exemplos de autistas internados a mercê da medicina psiquiátrica nos últimos 20 anos, por exemplo. É perceptível a emergência do discurso sobre o autista na forma como a medicina e o direito se modificam no tratar com esse sujeito. Com a chegada da modernidade teve o aprisionamento em massa. Mas esse sujeito desafia a ordem de normalização. Podiam fazer tratamentos os mais desumanos possíveis com vista a normalizar, mas não conseguiriam. O autismo não tem uma cura médica, está intimamente ligado a identidade do sujeito. Não era uma doença que se deveria tratar como a grande peste.

Muitos desses sujeitos desafiavam ainda mais a ordem normalizadora a partir do momento que apresentam características não verbais. Aqui podemos aprofundar o diálogo que estamos fazendo ao longo do texto. Com a chegada da modernidade e a necessidade de ser exposto a um poder que cuida através do que Foucault (2010c) chama de *biopolítica*, presenciamos uma nova ordem que não é da confissão para a *vida verdadeira* em Sócrates e nos cínicos; não é a confissão para a *verdadeira vida* no cristianismo; temos agora a confissão para um melhor *governo dos vivos*, um melhor governo do poder sobre os sujeitos. A *biopolítica* foi na modernidade e é na contemporaneidade, a necessidade de estar exposto ao poder institucional (educação, saúde, polícia, justiça).

Da vida verdadeira para a verdadeira vida e agora para a vida política, a vida exposta, a vida para um poder que cuida. Não há cuidado de si e do outro, não há cuidado de Deus. Tem-se o cuidado de um poder que cuida dos sujeitos, que os conhece através das certidões de nascimento, que sabe de seu falecimento pelas certidões de óbito, que determina a polícia que interroga, que aborde, que prenda, um poder que determina as instituições de cuidado e onde devemos confessar nossos segredos corporais mais íntimos em um consultório

médico, poder esse que permite aos sujeitos esvaziarem seu ser e seus segredos em instituições psiquiátricas e psicológicas, poder esse que precisa da confissão mesmo após cometer um crime, mesmo sendo culpado, mas que não dirá o que o sujeito é, não chamará de criminoso, mas o próprio sujeito o fará a si mesmo. A biopolítica é parte essencial da arte de talhar pedras, da fabricação e modelagem de sujeitos a seu modo.

O autista não verbal desafia esta ordem normalizadora. Se tem documentos oficiais de diagnóstico, se tem as instituições médicas e jurídicas que garantem direito a vida a esse sujeito, mas é necessário que este diga a verdade sobre si, é necessário que confesse. A confissão está intimamente ligada as práticas ocidentais. Se este sujeito não fala, tem-se então de ter um mecanismo, uma tecnologia para que venha a falar. Algumas terapias aparecem como essenciais para a exposição do ser autista para um poder que cuida. A Análise do Comportamento Aplicada (ABA) é um dos métodos mais utilizados no Brasil no acompanhamento de pessoas com TEA. Segundo, Fernanda Oda (2018), o Método *Applied Behavior Analysis* (Análise do Comportamento Aplicada), ou Método ABA, está historicamente ligada a análise do comportamento fundada por Burrhus Frederic Skinner na década de 1930, que enfocava nos processos de aprendizagem operante.

Através da chamada *Caixa de Skinner*, ele colocava animais como ratos, e estimulava eles através de luzes e sons. A medida que o rato respondia ao estímulo ganhava uma recompensa, se não respondia, não ganhava. A partir dessa experiência ele contribuiu para as pesquisas acerca do *behaviorismo* (análise do comportamento). As primeiras aplicações da Análise do Comportamento voltada ao autismo

datam da década de 1940⁴². Ivar Lovaas foi pioneiro na prática⁴³. A partir da década de 1980 se propagou nos Estados Unidos a profissão de analista do comportamento aplicado. No Brasil, destacamos a obra *ABA: ensino da fala para pessoas com autismo*, de Celso Goyos (2018).

Goyos (2018, p. 26), destaca a influência de Skinner ao pretender utilizar o ecoico⁴⁴, que consistem “em uma resposta verbal oral, controlada por um estímulo discriminativo verbal auditivo, ou seja, produto da resposta verbal de outro organismo”. O ensino da fala começa com o ensino do contato visual sob controle instrucional. Em seguida deve fazer estimular a criança a imitar o terapeuta ABA, e assim vai se pronunciando uma quantidade de palavras, que pode ser, segundo Goyos (2018), de nove palavras por dia. Todo o destacado aqui nas últimas linhas são teorias, estudos e explicações de especialistas na Análise do Comportamento Aplicado. E quanto ao sujeito com Transtorno do Espectro Autista? Será se paramos para pensar sua relação com as terapias? O sujeito autista ele tem vontade própria? Porque muitas vezes é o que a família quer, é o que a escola quer, é o que a clínica quer. Mas o que quer o autista?

Não podemos responder essa pergunta, não somos autistas. Mas Temple Grandin (2023) e Naoki Higashida (2014) são. Temple Grandin na obra *O Cérebro Autista* fala sobre sua experiência autística. Ela

⁴² O método ABA também enfrentou desafios provenientes de profissionais que punham severamente crianças que não respondiam aos estímulos. Estes episódios culminaram na investigação dos abusos contra crianças autistas cometidos na Flórida no ano de 1972. Para evitar os casos de abusos como os que aconteceram na Flórida, a partir da década de 1980 foi criado nos Estados Unidos o código de ética para aplicadores ABA, assim como foi feito investimento para o devido preparo e certificação de aplicadores (Oda, 2018, p. 90).

⁴³ Ivar Lovaas se destacou por aplicar a Análise do Comportamento estritamente ao TEA, além de inaugurar uma concepção chamada de *comprehensive treatments* (tratamento compreensivo), que enfocava na “intervenção de múltiplos comportamentos de diferentes naturezas de modo concomitante, em contraposição aos formatos de terapias focadas [...] em um ou dois comportamentos específicos” (Oda, 2018, p. 89).

⁴⁴ Operante verbal do Método ABA que consiste na repetição de sons, palavras ou frases.

fala sobre quando o DSM foi publicado em 1952, quando ela tinha 5 anos. Conviveu com a teoria de Bruno Bettelheim de que a causa seria a mãe-geladeira. Conviveu com as alcunhas de esquizofrênica. Ela lembra aos 12 anos de ter sido chamada de autista e diz “ter pensado, *Ah, é que eu sou diferente*. Contudo naquele então eu ainda não era capaz de dizer exatamente o que era o comportamento autista. Ainda não conseguia explicar porque minha grande dificuldade de fazer amigos” (Grandin, 2023, p. 18).

Quando a autora cita acerca do DSM ela também apela para que pais e professores não deixem que definam seus filhos e alunos apenas por uma sigla, nomenclatura ou descrição de sintomas no documento médico. Ela os compara a um diagnóstico de infecção de garganta⁴⁵, alertando para o desastre que é o DSM para o diagnóstico de autistas e outros transtornos do desenvolvimento. Um ponto interessante da fala autora é quando ela diz que a psiquiatria tem um interesse na fala e comportamento dos autistas, mas deixou de lado as questões sensoriais.

As terapias enfocavam na comunicação e comportamento. Grandin (2023, p. 12) diz que o “único momento em que podia regressar ao autismo era uma hora a cada dia, após o almoço. No resto do dia, tinha de viver num mundo que não balançava nem girava”. Naoki Higashida (2014, p. 85) ao falar sobre sua experiência como autista criou um pequeno texto enquanto viajava de avião para Hokaido, no Japão. A experiência com a gravidade da Terra o fez criar este pequeno conto:

Era uma vez, num planeta pequeno, verde e tranquilo.

Astronautista: Então, bem-vindo ao meu mundo.

Terráqueo: Você não se sente pesado? Para mim, é como se tivessem amarrado muitos quilos em meus braços e pernas.

Astronautista: Ah, mas como no seu planeta *eu* sempre me sinto como se estivesse flutuando no espaço, sem peso algum.

Terráqueo: Ok. Agora entendo você. Entendo mesmo.

⁴⁵ Ver Grandin, 2023, p. 7.

Se existisse em algum lugar um planeta com uma gravidade perfeita para pessoas com autismo, então poderíamos nos mover para qualquer lugar livremente (Higashida, 2014, p. 85-86, grifo nosso).

As terapias estão trabalhando com sujeitos para eles mesmos ou para outrem? Essa pergunta nos incomoda. Não negamos a importância da ciência, nem dos avanços nas áreas de psiquiatria, psicologia e neurologia. O que estamos trazendo aqui é uma construção de ideias para que venhamos refletir a que servem as terapias por si só. Somente um código de ética não é necessário. Ele é necessário para evitar abusos como os que ocorreram na Flórida em 1972. Mas e quanto a vida dissimulada, uma vida que não é verdadeira, uma vida que é treinada, que é domada, que é desenvolvida entre um estímulo e uma resposta. Como pensar uma ética nesse processo é o que estamos no detendo aqui. Devemos fazer reverberar não nossas vontades enquanto pessoas não autistas, mas perceber que Grandin (2023) lamenta pelo mundo dissimulado que tinha de viver durante 23 horas do dia, e apenas 1 hora do dia era reservada para seu mundo que girava.

Higashida (2014) traz em forma de texto um desejo de não normalização. Traz no seu texto o desejo de poder viver sua própria experiência enquanto sujeito, de se mover livremente, de se desamarrar de uma normalização gravitacional e flutuar em seu próprio mundo. Autistas verbais e não-verbais enfrentam inúmeros desafios. Higashida (2024, p. 49-50) expressa o quão difícil é se comunicar, manter uma conversa, olhar nos olhos de uma pessoa. A família deseja que o sujeito fale para conversar com o filho/filha, neto/neta, para que brinquem, que interajam. Não devemos julgar o desejo dos pais, mães e parentes para que autistas não-verbais se comunicam. Alertamos apenas para o custo ético da qual muitas práticas e terapias não tem se atido.

Há uma emergência do discurso sobre o sujeito com Transtorno do Espectro Autista. Esse sujeito que desafia a lógica normalizadora. Esse sujeito que fez a psiquiatria, psicologia e neurologia se reinventarem. Esse sujeito que não está mais aprisionado, mas que está em

nossas casas, escolas, *shoppings centers*, parques, enfim. Esse sujeito que precisa ser normalizado para que conviva no social. Esse sujeito que é necessário que fale, que seja exposto, que não tenha segredos, que seu escrutínio seja esvaziado e toda verdade sobre si emane. A emergência do discurso sobre o autismo se mostra na nova faceta da confissão em forma de terapia.

4 Considerações finais

O sujeito deve falar para ele mesmo? Para a família? Para os professores? Para os amigos? Porque falar sobre si é importante para que seja governado pelos outros, pelo poder que cuida, para que esteja incluso dentro de uma biopolítica. Sócrates fazia confessar para que através da franqueza, da *párrhesia*, ambos cuidassem de si, mestre e amigo, mestre e discípulo. Se confessava para que ganhasse ainda mais autonomia sobre si. Os cínicos nos demonstram o quão viver uma vida dissimulada nos afasta de nós mesmos. Não se vale a pena viver uma vida outra, vale a pena viver a própria vida enquanto *vida verdadeira*.

A partir do cristianismo a vida verdadeira se torna em verdadeira vida. Requer um esvaziamento de si. É nesse esvaziamento, nesse fluir de si para fora sem retorno é que o sujeito é governado pelo outro. Quando não existe a reciprocidade de quem fala e de quem ouve apenas um lado será constituído. A confissão que aparece na *Ilíada* de Homero como uma descrição poética da mitologia grega, da manifestação da verdade (*alethés*) pelo confessar, reaparece na peça de Sófocles como uma qualidade institucional de para quem devemos confessar e quem detém a autoridade para quem se confessa, aparece a noção de *tekhné tekhnés*.

Ao sair da mitologia e teatro gregos e entrar propriamente na vida vivida sem dissimulação por Sócrates e Diógenes (assim como todos os cínicos), percebemos que a manifestação da verdade aparece na forma como Sócrates é esse sujeito confiável, o *básanos* que tem sua vida

aliada ao seu discurso, esse sujeito a quem não se refreavam em confessar, pois sabiam que tinha franqueza para falar, tinha paciência para ouvir, e na relação *parresiástica* socrática podiam se ater que ambos se curavam da má opinião, como no caso de Críton. Diógenes era esse sujeito como um cão. Ele latia para a dissimulação. Tudo que não levava a uma vida que fosse feita verdade não lhe interessava. Fez de sua própria vida a mudança da moeda, da norma.

Dentro das obras foucaultianas encontramos emergências de normalização onde percebemos o interesse estatutário em regular discursos e práticas dos sujeitos de uma sociedade, e quando o sujeito está fora desse escopo do dito “normal” tem, portanto, de ser normalizado. A emergência do discurso no século passado que adentra o século XXI é sobre o Transtorno do Espectro Autista. O autismo não tem uma *cura*, o que se tem é um sujeito autista, que é por vezes *domado* ou “adestrado” através de terapias que não visam o atendimento e suporte ético, mas o adestramento do sujeito. Se não existe a possibilidade de curá-lo, então é treinado, e é importante saber o que fala e o que pensa e como se comporta para que assim possa ser normalizado.

Precisamos repensar nossas atitudes para com os sujeitos autistas. Precisamos repensar nossas práticas acerca da linguagem e do comportamento sobre o TEA. Precisamos fazer com que tanto o autista como quem o ouve, deem um sentido diferente a vida, através de uma prática ética, que seja franca, sem uma intenção normalizadora, para assim incorporar nesse discurso e na forma de ser e viver o que os gregos chamavam de *tékhnē tou bioû* (uma arte de viver). Precisamos menos de uma prática confessional que está entranhada na cultura ocidental. Precisamos de uma relação que seja ética, que seja menos o que queremos que os sujeitos sejam, e mais o que eles mesmos querem ser. Precisamos nos ater de que uma *vida dissimulada* não é uma *vida verdadeira*, portanto, não é uma obra de arte autêntica, ela possui pinceladas de muitas mãos que não as do próprio sujeito autista.

Referências

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento *et al.* Porto Alegre: Artmed, 2014, p. 1-103.
- BÍBLIA, Português. *Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]*. Trad. David H. Stern do original para o inglês; trad. do inglês para o português Rogério Portella e Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Ed. Vida, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.
- FOUCAULT, Michel. *Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalheite. São Paulo: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- GOYOS, Celso. *ABA: ensino da fala para pessoas com autismo*. São Paulo: Edicon, 2018.
- GRANDIN, Temple. *O cérebro autista*. Trad. Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Record, 2023.
- HIGASHIDA, Naoki. *O que me faz pular*. Trad. Rogério Durst. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- KOHAN, Walter Omar. A coragem de viver em Sócrates e os cínicos, segundo Michel Foucault. Ensinaamentos de uma vida feita verdade. In: RESENDE, Haroldo de (org.). *Michel Foucault: o governo da infância*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 367-379.

- LIBERALESSO, Paulo. *Autismo: compreensão e práticas baseadas em evidências*. Curitiba: Marcos Valentin de Sousa, 2020.
- SHELLEY, Bruce L. *História do cristianismo: uma obra completa e atual da trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI*. Trad. Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 111-118.
- ODA, Fernanda Suemi. Análise do comportamento e autismo: Marcos históricos descritos em publicações norte-americanas influentes. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental*, v. XX, n. 3, 2018. p. 86-98.
- PLATÃO. *Diálogo III – Socráticos: Fedro (ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma)*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.
- VILLA, Lucas. A vida como escândalo da verdade: o testamento filosófico de Michel Foucault. In: *Revista de Filosofia da PUCRS Veritas*, v. 68, n. 1, 2023, p. 1-16.

Justiça como Equidade em John Rawls, um pressuposto filosófico para a Educação Inclusiva

Erinaldo Pedro da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.166.06>

1 Introdução

O questionamento que motiva esse texto é o seguinte: de que forma o discurso filosófico acrescenta ao que já é enfatizado na Pedagogia e no Direito àquilo que já vem sendo estabelecido como um direito fundamental dos estudantes com deficiência, a saber, o de frequentarem a rede regular de ensino? O caminho escolhido para responder a essa pergunta passa pela compreensão do conceito de Justiça como Equidade, proposto por John Rawls, um dos mais influentes filósofos do século XX, em sua principal e mais importante obra *Uma Teoria da Justiça*. Será, então, no reconhecimento da dignidade de cada indivíduo, que a discussão a respeito da presença de estudantes com deficiência na rede regular de ensino partirá, tendo como pressuposto que todos são iguais e detentores de direitos, entre os quais está o acesso à educação de qualidade.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Formado em Filosofia (bacharel e licenciado) e em Teologia (bacharel) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Licenciado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Atua como professor efetivo de Ensino Religioso da Rede Municipal de Ensino da Prefeitura de Fortaleza.

A teoria da justiça de John Rawls tem como principal intuito mostrar que é possível amenizar as desigualdades sociais e quando essas desigualdades se referem à oferta universal da educação escolar formal, sua teoria é aplicada a uma espera específica da sociedade. A educação escolar é um direito subjetivo e precisa, para ser aplicado de forma justa, ter um tratamento diferenciado às pessoas que, em virtude da loteria natural ou social, como é o caso da deficiência, se encontram entre os menos favorecidos. Reafirma-se, com isso, que apenas quando todos os indivíduos tiverem garantidos seus direitos é que uma sociedade pode se apresentar como justa, ou seja, em cujas leis sejam pautadas pelo princípio universal da justiça. No caso de John Rawls, seu conceito de justiça parte de um procedimento hipotético de justificação a partir do qual se derivam os princípios da conduta justa a serem adotados pelos membros da sociedade.

Para se chegar a uma fundamentação de cunho filosófico, que justifique de forma racional o direito dos estudantes com deficiência de frequentarem a rede regular de ensino, o primeiro passo é explanar a respeito do Direito à educação para todos. Entre esses, evidentemente, encontram-se as pessoas com deficiência, que, historicamente, eram vistas como defeituosas e, por isso mesmo, não eram consideradas aptas ao convívio social e incapazes de se desenvolver enquanto pessoas. Nas últimas décadas, entretanto, vem se desenvolvendo, ainda que com avanços e recuos, a noção de que a uma sociedade ideal é composta pela diversidade positiva de pessoas. Também a necessidade de reparar algumas injustiças sociais, advindas do preconceito que gera exclusão. Nessa perspectiva, a teoria de Rawls vem ao encontro desse novo paradigma social de inclusão e reparação de injustiças. Isso é o que será mostrado em seguida. Por fim, será abordado como se dá a relação entre os fundamentos da Educação Inclusiva e o núcleo da teoria da justiça de Rawls. Pretende-se com esse caminho, apresentar uma justificativa filosófica, no campo da ética, que confirme e fundamente o

direito básico aos estudantes com deficiência, a saber, frequentar a rede regular de ensino.

2 Direito à Educação Inclusiva

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 estabelece o direito à educação para todos, sem discriminação. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB, lei nº 9.934/96 (BRASIL, 1996) assegura o acesso, a permanência e a aprendizagem de todos os estudantes na escola. Além disso, a Constituição elege como um dos princípios para o ensino “a igualdade de condições de acesso e permanência na escola” (art. 206, inciso I) acrescentando que o “dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um” (art. 208, inciso V). Por si só, esse dispositivo legal já bastaria para justificar a inclusão escolar. Porém, a presença de estudantes com deficiência nas escolas regulares se estabeleceu como fruto da luta por direitos pela educação para todos e convivência concreta no ambiente escolar, sem sentir-se à margem ou confinados em instituições próprias e adaptadas para esse determinado público. Pensar a equidade no contexto da Educação Inclusiva significa levar em conta as pessoas com deficiência a partir de suas particularidades; caso contrário, corre-se o risco de transformar a Educação Inclusiva em uma nova normalização rígida ou o que muitos teóricos, entres eles Mantoan, chama de integração, que se caracteriza como uma adaptação no ensino e não uma inclusão de fato². A educação é um bem e um direito que deveria

² Mantoan diferencia dois tipos de educação para estudantes com deficiência. A primeira é baseada na integração. Neste tipo, há inserção de alunos com deficiência nas escolas comuns, porém esses alunos são, de alguma forma, segregados em classe especiais ou recebem uma formação à parte dos demais. O que ela de fato defende é uma educação baseada na inclusão, que compreende uma inserção de forma radical, completa e sistemática: todos os alunos, sem exceção, devem frequentar as salas de aulas do ensino regular. Para Mantoan, “a inclusão é uma provocação, cuja intenção é

ser acessível a todos e, sim, ser adaptada para a particularidade de cada indivíduo.

Defender a educação inclusiva significa possibilitar que estudantes com deficiência estejam no mesmo ambiente escolar que os demais, oportunizando, dessa forma, uma aprendizagem colaborativa, em que a tônica está no respeito à diversidade e na convivência com o diferente. Essa defesa diz respeito à implementação e efetivação daquilo que é proposto pela legislação ao tratamento dado não só aos estudantes, mas a toda pessoa com deficiência. Segundo Mantoan, “a meta da inclusão é, desde o início não deixar ninguém fora do sistema escolar, que terá de se adaptar às particularidades de todos os alunos” (Mantoan, 2003, p. 56). Desta forma, todos ganham, uma vez que, faz parte dos objetivos da educação a formação humano-cidadã em vista da vida em sociedade.

Discorrer sobre o direito da pessoa com deficiência à educação conduz a uma questão: como caracterizar uma pessoa com deficiência (PCD)?³ E por que defender seu direito à inclusão e ao usufruto dos bens sociais? Passos e Silva recordam que o termo pessoa com deficiência “passou a ser utilizado a partir de 2006, após a Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência, da ONU. Ao longo da história foram utilizadas terminologias que somente explicitam os estigmas e preconceitos (capacitismo) sofridos pelas pessoas com deficiência” (Passos; Silva, 2024, p. 4). Essas terminologias (aleijado, inválido,

melhorar a qualidade do ensino nas escolas, atingindo todos os alunos que fracassam em suas salas de aula” (Mantoan, 2003, p. 16).

³ Importante ressaltar nesse ponto que, atualmente, o termo mais adequado para se referir a pessoas com necessidades especiais é Pessoa com Deficiência (PCD). A opção por Pessoa com Deficiência está em consonância com os documentos mais recentes sobre o tema e soa mais adequada e respeitosa para se referir a indivíduos com algum tipo de limitação, uma vez que coloca em primeiro plano a pessoa, reconhecendo sua dignidade e não focando tanto na sua deficiência, sendo essa, portanto, uma característica da pessoa e não o que a define por completo. Termos que vão na contramão dessa nomenclatura e que devem ser evitados são, por exemplo, portador de deficiência, deficiente, inválido etc.

incapaz, pessoa excepcional, especial, portadora de deficiência, portadora de necessidades especiais) embora tenham sido substituídas por Pessoa com Deficiência na literatura normativa e científica não modificou, infelizmente, a visão social que se tem das pessoas com deficiências que seguem sua luta por terem direitos civis reconhecidos, sobretudo quando se trata de uma deficiência física. Essa visão social remonta desde tempos imemoriais, mas é na antiguidade clássica que o estigma da pessoa com deficiência (embora não fosse chamada assim) pesa sobre esses indivíduos.

Ao comentar uma passagem da República de Platão (Livro V, 460c), que recomenda que os filhos dos indivíduos ditos inferiores e outras pessoas que tenham alguma deformidade, devam ser mandados para lugar desconhecido e secreto, Passos e Silva assinalam que

Há, nessa passagem, uma explícita orientação de que as crianças disformes, ou seja, com deficiência, devam ser criadas diferentemente das crianças bem formadas, em lugares escondidos, pois é dessa forma que deve ser praticado os cuidados com pessoas que tenham nascido com alguma “deficiência”. Portanto, no interior da cidade justa, a cidade ideal platônica, não há lugar para pessoas com deficiência, que devem ser mantidas fora das experiências do espaço público (Passos; Silva, 2024, p. 6).

Tal pensamento de Platão é acompanhando por Aristóteles⁴, de acordo com Passos e Silva, deixou como legado a ideia de que PCD se

⁴ Passos e Silva também citam o epicurista Lucrécio (94 a.C.-55 a.C.) como um dos pensadores da antiguidade que contribuíram para aumentar o estigma das pessoas com deficiência. Lucrécio, conforme Passos e Silva, “aponta para o fato de que no seio da natureza emergem seres monstruosos, sem pés e sem mãos, ou sem boca e mudos, e cegos ou sem algum membro... monstros que, em seu entendimento, foram criados em vão, pois a natureza se incumbiu de paralisar o crescimento e eles foram abortados em seu anseio de alcançar a flor da idade. Podemos dizer que no pensamento lucreciano já existe o germe da compreensão do monstro humano: pessoas com deficiência física, consideradas aberrações que trazem desordem as leis da natureza, infringindo-as. Caso a natureza não interrompa seu florescimento, devem ser mantidas na invisibilidade (Passos; Silva, 2024, p. 7).

configura como um desvio ou imperfeição da natureza e, em muitas ocasiões é vista, sob a égide da religião, como um castigo divino. A partir dessa reflexão, intui-se que para os primeiros pensadores da Grécia Antiga a deformidade ou deficiência aparece como um problema na medida em ela se caracteriza como a deturpação de um ideal de ser humano, marcado pela força e utilidade direcionados para um propósito de contribuição na vida em comum ou mesmo ajudar na formação de uma humanidade sadia.

Torna-se perceptível o quanto que ao longo da história as pessoas com deficiência eram e são vistas como seres deslocados da assim chamada normalidade social. Sua presença em um ambiente para “normais” torna-se resistência, tanto no sentido da busca por lutar para tomar seu espaço, como uma provocação para quem não tem deficiência acentuada⁵.

O que subjaz nessa maneira de enxergar as pessoas com deficiência é que de algum modo elas devem permanecer invisíveis na sociedade. Não à toa, era muito comum as famílias manterem em casa parentes com deficiência “presos” ou “escondidos” como forma de ocultá-los da sociedade. Isso acontecia, ou ainda acontece, em parte por vergonha e em parte pela falta de informação, como atesta a literatura sobre esse tema. Uma vez que deficiência, em alguns casos, era vista como um castigo ou provação divina no âmbito religioso ou ainda como uma deformidade da natureza que precisa ser “curada”, no âmbito médico, era necessário escondê-la ou superá-la. Um dos grandes

⁵ Fala-se aqui em deficiência acentuada, pois em verdade quando se fala em deficiência quase todo mundo tem uma ou outra deficiência: quantas pessoas usam óculos, denotando uma certa deficiência visual? Nem todo mundo escuta com a mesma clareza, quantas pessoas possuem pequenas dificuldades para realizar tarefas simples, e mesmo assim não são chamadas pessoas com deficiência. Nunca é demais lembrar que todos caminhamos para nos tornar pessoas com deficiência com a chegada da velhice. E quando alguém sofre um acidente, torna-se, ainda que momentaneamente, uma pessoa com deficiência. Por tudo isso é quase impossível encontrar uma pessoa que se diga 100% “normal” ou com zero deficiência.

méritos da Educação Inclusiva reside no fato que sua implementação trouxe como política pública a presença de estudantes com deficiência na escola regular, dando visibilidade e chamando a atenção para os direitos dessa parcela da população.

Quando se fala em inclusão está subentendido que o ambiente escolar esteja apto a receber todas as pessoas que desejam aprender, com suas particularidades e modos de ser. Aliás, poderia-se levantar a problemática da própria Educação Inclusiva chamando a atenção para o fato que uma terminologia que se poderia usar seria Educação Acessível, uma vez que não basta incluir todos os estudantes, mas sobretudo tornar a educação acessível a todos. A quem inclusive questione a expressão “incluir o diferente”, pois o termo diferente dá a impressão de que é diferente de algo que é comum ou normal. Ao invés, portanto, de se falar em “incluir” o diferente, a expressão mais adequada pode ser “incluir a todos”, a partir de seu modo próprio de ser e assim permitir que a pluralidade humana se manifeste no mundo comum.

Além da perspectiva pedagógica e legal, faz-se necessário abordar a educação inclusiva no âmbito filosófico, agregando uma base sólida e racional sobre o tema da inclusão. Para tanto, o referencial teórico-filosófico será feito a partir do conceito de “Justiça como Equidade”, do filósofo estadunidense John Rawls (1932-2002). Segundo Rawls “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (Rawls, 2016, p. 4). Isso significa, no pensamento rawlsiano, que não se deve permitir sacrifícios impostos a uma pequena parcela da sociedade em prol do maior número de vantagens para muitos, ainda que seja a maioria numérica, pois “na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais” (Rawls, 2016, p. 4). Aplicando esse princípio aos estudantes com deficiência, pode-se fundamentar que sua presença na escola regular é um direito fundamental, uma vez que uma sociedade justa tem

como prerrogativa a igualdade de oportunidades para que todo cidadão usufrua dos benefícios advindos da cooperação social.

3 Justiça como Equidade, segundo Rawls

John Rawls discorre sobre o conceito de justiça como equidade a partir de algumas categorias elaboradas por ele: posição original, véu de ignorância⁶ e os dois princípios da justiça: da liberdade igual e da diferença. Rawls apresenta a posição original como a representação de uma situação ideal na qual os indivíduos tomam decisões sem o conhecimento sobre sua identidade ou posição social; nessa situação, o indivíduo é levado a escolher, do ponto de vista razoável, uma distribuição mais igualitária dos bens sociais, uma vez que o véu de ignorância não permitiria que visse que lugar ocuparia na sociedade. Rawls, igualmente, trata a justiça a partir de dois princípios: o da Igual Liberdade e o da Diferença.

A partir da dinâmica da posição original e do véu de ignorância, Rawls acredita que os indivíduos escolheriam os princípios presentes na sua teoria da justiça como equidade porque tais princípios elevariam ao máximo as chances de todos se sentirem satisfeitos no que concerne à distribuição dos bens produzidos, pelo que ele chama de cooperação social, independentemente de quem esses indivíduos sejam. No primeiro princípio, está exposto que cada pessoa tem o direito de usufruir das liberdades fundamentais básicas, como indivíduo e cidadão. No que diz respeito ao Princípio da Diferença, Rawls argumenta

⁶ A expressão ‘véu de ignorância’, cunhada por Rawls, pode soar ofensiva para as pessoas com deficiência visual, uma vez que induziria a uma relação entre a cegueira e a ignorância. De qualquer forma, essa expressão não poderá ser substituída pois faz parte do léxico rawlsiano e perderia seu significado na obra do autor estadunidense. Fica, então, esse registro, ao lidar com um trabalho acadêmico que versa sobre a Educação Inclusiva de pessoas com deficiência, falar em véu de ignorância não se faz por uma atitude capacitista.

que as desigualdades econômicas e sociais são aceitáveis desde que beneficiem os menos favorecidos.

Por isso, o Estado, para garantir a justiça como equidade, deve intervir para amenizar as desigualdades e promover o bem-estar social, redistribuindo os recursos a fim de alcançar um equilíbrio justo na sociedade. Rawls pretende, com essa concepção de justiça criticar o utilitarismo, que privilegia, entre outras coisas, o bem-estar da maioria em detrimento dos direitos de alguns indivíduos ou minorias.

Muitos críticos de Rawls apontam que o véu de ignorância e a posição original podem ser manipulados para alcançar determinados resultados políticos desejados. O próprio Rawls leva em conta esse limite de sua teoria e responde da seguinte forma: “essa situação original não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura [...] [é uma] situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça” (Rawls, 2016, p. 14). Ele não nega que seu conceito de justiça é delimitado à justiça social.

Para ele, a “justiça como equidade expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa” (Rawls, 2016, p. 15). Rawls parte, portanto, da situação concreta e injusta da sociedade, em que os mais privilegiados são favorecidos por algum talento natural ou são afortunados por sua posição social; tais privilégios independem muitas vezes da escolha do indivíduo, assim como a situação dos que não tem privilégios, na maioria dos casos, independe da escolha pessoal.

Há que se levar em conta as contingências históricas, os talentos pessoais, as riquezas herdadas, a educação e o cuidado familiar, por exemplo. Importante apontar aqui, que embora não se refira diretamente às pessoas com deficiência, é possível incluí-las, sem prejuízo à teoria da justiça rawlsiana, no grupo daqueles menos privilegiados da sociedade.

As diferenças sociais são em muitos casos decorrentes de situações que não tem a ver com as decisões dos indivíduos, mas fruto de contingências sociais e históricas. Rawls na formulação do segundo princípio (da diferença), afirma que a existência de desigualdades são permitidas somente se elas trouxeram benefícios aos menos favorecidos. O papel da Justiça como Equidade é tornar mais igualitário o acesso aos bens produzidos pela cooperação social. Para Rawls, “parece provável que, dentro de um sistema social justo, seja frequente a ocorrência de uma difusão geral de benefícios” (Rawls, 2016, p. 99).

Isso significa dizer que quando as contribuições dos mais favorecidos são distribuídas de forma geral para toda a sociedade e, não apenas fiquem restritas a um determinado segmento, é plausível que os menos favorecidos sejam beneficiados, assim como aqueles que ocupam posições intermediárias no tecido social. É o que Rawls chama de ligação em cadeia. É a partir, portanto, dessa reflexão que ele postula no segundo princípio de justiça que:

[...] as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo benefício esperado para os menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (Rawls, 2016, p. 100).

Ele reconhece, entretanto, que é necessário que haja incentivos também para os mais favorecidos, quando por exemplo “premia-se” os que mais se esforçam ou possuem mais talentos naturais, isso inclusive pode servir como incentivo para quem é menos favorecido e dessa forma contribua mais também na cooperação social

4 Justiça como Equidade e Educação Inclusiva

A Educação Inclusiva baseia-se nos princípios da igualdade de oportunidades, diversidade e respeito à diferença. Sassaki, afirma que

a ideia da inclusão “surtiu para derrubar a prática da exclusão social a que foram submetidas as pessoas com deficiência por vários séculos” (Sassaki, 1997, p. 30). Ele explica que as pessoas com deficiência eram excluídas da sociedade porque antigamente elas eram consideradas inválidas, sem utilidade para a sociedade e incapazes para trabalhar e, isso, de certa forma era atribuído a todos que tivessem alguma deficiência.

Os ideais da Educação Inclusiva buscam garantir que todos os estudantes, independentemente de suas características individuais, tenham acesso a uma educação de qualidade; eles partem, igualmente, do pressuposto de que cada estudante é único e traz consigo habilidades distintas, necessidades e modos diferentes de aprender. Rawls, por sua vez, defende que as instituições sociais devem ser estruturadas de modo a beneficiar sobretudo os menos favorecidos.

Isso significa que as instituições devem ser justas e equitativas, e que todos devem ter a oportunidade de alcançar o sucesso, independentemente de sua origem social ou econômica. A educação é uma das instituições mais aptas para alcançar esse objetivo. A educação permite que as pessoas aprendam sobre o mundo ao seu redor, desenvolvam suas habilidades e talentos, e tomem decisões sobre suas vidas.

A teoria de justiça como equidade de Rawls é uma importante contribuição para o pensamento sobre a justiça e a educação. Ela nos lembra que a educação é um direito fundamental e necessário para que todos os indivíduos possam atingir seu pleno potencial e participar de forma plena na sociedade. A teoria de Rawls cumpre um papel importante para essa reflexão, uma vez que a educação é vista como um bem social que deve ser “distribuído” a todos os indivíduos, sobretudo aos menos favorecidos. Que pessoa sensata não escolheria na posição original e sob o véu de ignorância o justo direito à educação para todos? Certamente que escolheria a opção em que ninguém fosse privado desse direito fundamental, uma vez que, sob o véu da ignorância, tal

pessoal não saberia se ela mesma, não seria, por exemplo, uma pessoa com deficiência.

Faz parte do senso comum que a educação é um meio privilegiado para o desenvolvimento das capacidades pessoais e também para ascensão social. Um exemplo dessa visão é dado pelo próprio Rawls em um comentário sobre a oportunidade igual de educação para todos, em *Uma Teoria da Justiça*, ele diz que “as oportunidades de adquirir cultura e qualificações não devem depender da classe social e, portanto, o sistema educacional, seja ele público ou privado, deve destinar-se a demolir as barreiras entre as classes” (Rawls, 2016, p. 88). A educação se apresenta, então, como uma ferramenta para a implementação da justiça social, por meio dela é possível garantir igualdade de oportunidades. Ora, não seria justo nem ético privar as pessoas com deficiência desse direito, ainda mais, em razão de sua deficiência, que na grande maioria das vezes advém a essas pessoas por razões que independem de sua vontade, muitos já nascem com deficiência ou a adquirem por conta de uma enfermidade ou acidente.

5 Considerações finais

Quando os fundamentos da Educação Inclusiva são relacionados aos princípios da Justiça como Equidade tem-se uma união poderosa entre o teórico (ético-filosófico) e a prática social, que visa incluir a todos no ensino formal. Ainda que Rawls, por um lado, não tenha escritos exclusivos acerca da educação geral nem tampouco da inclusiva; seus escritos, por outro lado, servem de inspiração para fundamentar filosoficamente os documentos legais que determinam e organizam a inclusão escolar. Ao estabelecer a obrigatoriedade da escolarização, sem nenhum tipo de discriminação aos estudantes, as normativas brasileiras e internacionais explicitam o princípio da igualdade de oportunidades para todos os seguimentos sociais.

Isso significa que, mesmo que existam desigualdades educacionais na sociedade, nenhum indivíduo pode ter o acesso negado às instituições de ensino, e, caso a negativa aconteça, qualquer cidadão pode recorrer aos órgãos públicos competentes para cobrar a efetivação desse direito, ainda mais no Brasil, onde a educação é um direito fundamental para todos. E aqui inclui-se todas as modalidades de educação como a Educação Especial, a de Jovens e Adultos (EJA), a dos Povos Originários entre outras. Tais normativas atuam no intuito de amenizar as desigualdades quanto à oferta da educação escolar formal, a partir de um tratamento diferenciado às pessoas que, em virtude da loteria social, obtiveram menores benefícios.

Referências

- BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Centro Gráfico, 1988.
- MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *Inclusão Escolar: O que é? Por quê? Como fazer?* São Paulo: Moderna, 2003. (Coleção cotidiano escolar).
- PASSOS, Fábio Abreu dos; SILVA, Elivanda de Oliveira. A “Deficiência” como problema filosófico. *KALAGATOS*, v. 21, n. 3, 2024. p. 1-11.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SASSAKI, Romeu Kazumi. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. Rio de Janeiro: WVA, 1997.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

O presente volume reúne parte das reflexões apresentadas no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade do Recife. Organizado a partir do Eixo Temático de “Filosofia da Deficiência”, os textos reúnem as discussões apresentadas no encontro. O volume marca um momento importante de afirmação e aprofundamento de uma área emergente no campo filosófico brasileiro. Ao reunir reflexões que tensionam o cânone tradicional e reivindicam a centralidade das experiências corporificadas das pessoas com deficiência, esta coletânea convida à construção de uma filosofia mais plural, sensível às diferenças e comprometida com a justiça social.

Os textos revelam o potencial crítico e transformador da Filosofia da Deficiência. Ao fazerem da deficiência um ponto de partida para repensar os próprios fundamentos da filosofia, os autores contribuem para a construção de um pensamento mais justo, inclusivo e comprometido com a diversidade das formas de vida..

