



ENTRE A
RAZÃO E O
CAOS

FILOSOFIA PARA OS DESAFIOS
DO SÉCULO XXI

ORGANIZADOR
MARCO MACHADO, PhD

ENTRE A
RAZÃO E O
CAOS

FILOSOFIA PARA OS DESAFIOS
DO SÉCULO XXI

MARCO MACHADO, PhD
ORGANIZADOR

ENTRE A RAZÃO E O CAOS

FILOSOFIA PARA OS DESAFIOS
DO SÉCULO XXI



Direção Editorial

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

Organizador

Marco Machado, PhD

Capa

AYA Editora©

Revisão

Os Autores

Executiva de Negócios

Ana Lucia Ribeiro Soares

Produção Editorial

AYA Editora©

Imagens de Capa

br.freepik.com

Área do Conhecimento

Ciências Humanas

Conselho Editorial

Prof.º Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva (UNIDAVI)

Prof.ª Dr.ª Adriana Almeida Lima (UEA)

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza (UCPEL)

Prof.º Dr. Alaerte Antonio Martelli Contini (UFGD)

Prof.º Dr. Argemiro Midonês Bastos (IFAP)

Prof.º Dr. Carlos Eduardo Ferreira Costa (UNITINS)

Prof.º Dr. Carlos López Noriega (USP)

Prof.ª Dr.ª Claudia Flores Rodrigues (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria de Genaro Chirolí (UTFPR)

Prof.ª Dr.ª Danyelle Andrade Mota (IFPI)

Prof.ª Dr.ª Déa Nunes Fernandes (IFMA)

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis (UEMG)

Prof.º Dr. Denison Melo de Aguiar (UEA)

Prof.º Dr. Emerson Monteiro dos Santos (UNIFAP)

Prof.º Dr. Gilberto Zammar (UTFPR)

Prof.º Dr. Gustavo de Souza Preussler (UFGD)

Prof.ª Dr.ª Helenadja Santos Mota (IF Baiano)

Prof.ª Dr.ª Heloísa Thaís Rodrigues de Souza (UFS)

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso (UNISC)

Prof.ª Dr.ª Jéssyka Maria Nunes Galvão (UFPE)

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski (UTFPR)

Prof.º Dr. João Paulo Roberti Junior (UFRR)

Prof.º Dr. José Enildo Elias Bezerra (IFCE)

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho (UFRPE)

Prof.ª Dr.ª Marcia Cristina Nery da Fonseca Rocha Medina (UEA)

Prof.ª Dr.ª Maria Gardênia Sousa Batista (UESPI)

Prof.º Dr. Myller Augusto Santos Gomes (UTFPR)
Prof.º Dr. Pedro Fauth Manhães Miranda (UEPG)
Prof.º Dr. Rafael da Silva Fernandes (UFRA)
Prof.º Dr. Raimundo Santos de Castro (IFMA)
Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani (UTFPR)
Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira (IFAC)
Prof.º Dr. Rômulo Damasclín Chaves dos Santos (ITA)
Prof.ª Dr.ª Silvia Gaia (UTFPR)
Prof.ª Dr.ª Tânia do Carmo (UFPR)
Prof.º Dr. Ygor Felipe Távora da Silva (UEA)

Conselho Científico

Prof.º Me. Abraão Lucas Ferreira Guimarães (CIESA)
Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz (UniCesumar)
Prof.º Dr. Clécio Danilo Dias da Silva (UFRGS)
Prof.ª Ma. Denise Pereira (FASU)
Prof.º Dr. Diogo Luiz Cordeiro Rodrigues (UFPR)
Prof.º Me. Ednan Galvão Santos (IF Baiano)
Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig (UFPR)
Prof.º Dr. Fabio José Antonio da Silva (HONPAR)
Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues (FASF)
Prof.ª Dr.ª Karen Fernanda Bortoloti (UFPR)
Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim (FASF)
Prof.ª Dr.ª Lucimara Glap (FCSA)
Prof.ª Dr.ª Maria Auxiliadora de Souza Ruiz (UNIDA)
Prof.º Dr. Milson dos Santos Barbosa (UniOPET)
Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch (FASF)
Prof.ª Dr.ª Rosângela de França Bail (CESCAGE)
Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens (FASF)
Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares (UFPI)
Prof.ª Dr.ª Silvia Aparecida Medeiros Rodrigues (FASF)
Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda Santos (UTFPR)
Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues (IFSC)

© 2025 - AYA Editora

O conteúdo deste livro foi enviado pelos autores para publicação em acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição Creative Commons 4.0 Internacional (**CC BY 4.0**). Este livro, incluindo todas as ilustrações, informações e opiniões nele contidas, é resultado da criação intelectual exclusiva dos autores. Estes detêm total responsabilidade pelo conteúdo apresentado, que reflete única e inteiramente sua perspectiva e interpretação pessoal.

É importante salientar que o conteúdo deste livro não representa, necessariamente, a visão ou opinião da editora. A função da editora foi estritamente técnica, limitando-se aos serviços de diagramação e registro da obra, sem qualquer influência sobre o conteúdo apresentado ou as opiniões expressas. Portanto, quaisquer questionamentos, interpretações ou inferências decorrentes do conteúdo deste livro devem ser direcionados exclusivamente aos autores.

E6124 Entre a razão e o caos: filosofia para os desafios do século XXI [recurso eletrônico]. / Marco Machado (organizador) -- Ponta Grossa: Aya, 2025. 272 p.

Inclui biografia

Inclui índice

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978-65-5379-801-4

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461

1. Filosofia. 2. Civilização moderna - Séc. XXI – Filosofia. 3. Cultura - Filosofia. 4. Problemas sociais - História - Séc. XXI. I. Machado, Marco. II. Título

CDD: 370.7

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

International Scientific Journals Publicações de Periódicos e Editora LTDA AYA Editora©

CNPJ: 36.140.631/0001-53

Fone: +55 42 3086-3131

WhatsApp: +55 42 99906-0630

E-mail: contato@ayaeditora.com.br

Site: <https://ayaeditora.com.br>

Endereço: Rua João Rabello Coutinho, 557
Ponta Grossa - Paraná - Brasil
84.071-150

SUMÁRIO

Prefácio	XII
Apresentação.....	XIII

01

A Verdade em Movimento: Das (In)Certezas Clássicas às (In) Certezas Modernas	1
---	----------

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.1

02

Ciência vs Pseudociência: Um Panorama Histórico .	20
--	-----------

Felipe Sampaio Jorge

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.2

03

Pensamento e Linguagem: Expressão da Existência Humana.....	48
--	-----------

Vinicius Araújo da Silva Nascimento

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.3

04

Valores sob Suspeita: Genealogia e Poder na Filosofia Contemporânea.....63

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.4

05

A Verdade em Disputa – Epistemologia, Poder e a Guerra Informacional Contemporânea78

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.5

06

A Verdade em Ruínas: Mentira, Política e o Populismo Autoritário à Luz de Hannah Arendt88

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.6

07

O Estado e os Altares: Laicidade como Resistência Democrática..... 100

Thyssianne de Souza Matos

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.7

08

A Relação entre a História do Direito ao Trabalho e o Distributismo de Chesterton 108

Glauber Ormundo Dias Martins

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.8

09

O Rosto e o Código: Filosofia da Vigilância no Mundo Digital 118

João Paulo de Oliveira Faria

Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.9

10

Narrativas de Memória e Pós-Memória em “Eulogy” - Black Mirror: A Tecnologia como Ato de Reconciliação 132

Geraldo Magela Pieroni

Alexandre Ribeiro Martins

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.10

11

O Tempo nas Redes Sociodigitais: Uma Análise a Partir do TikTok..... 143

João Pedro Ferreira da Silva

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.11

12

A Cultura Pop como Leitura Crítica do Século XXI .157

Tiago de Carvalho Correia

Thiago de Moura Lima Oliveira

Gleice Benedito Henrique

DOI: [10.47573/aya.5379.2.461.12](https://doi.org/10.47573/aya.5379.2.461.12)

13

Epistemologias Africanas e Educação Física: Um Olhar Decolonial sobre o Corpo, Cultura e Prática Pedagógica no Brasil.....172

Isabel Azeredo Uchôa

DOI: [10.47573/aya.5379.2.461.13](https://doi.org/10.47573/aya.5379.2.461.13)

14

Gestão Sustentável dos Resíduos da Construção Civil: Interfaces entre Logística Reversa, Economia Circular e Geografia Urbana.....186

Mónica Montana Martínez

Ingrid Cardoso Caldas

DOI: [10.47573/aya.5379.2.461.14](https://doi.org/10.47573/aya.5379.2.461.14)

15

Águas da Razão, Correntes do Caos: A Filosofia do Processo de Gestão de Recursos Hídricos no Século XXI.....205

Frank Pavan de Souza
Telma Cristina Silva Teixeira
Renata Ferreira de Amorim

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.15

16

O Envelhecimento na Perspectiva Filosófica e os Desafios da Transição Demográfica no Século XXI221

Greziene dos Santos Silva
Paulo Betto Rockfeller Moreira Braga
Fabiana Pereira Costa Ramos
Nelia da Fonseca Pinto Ferreira
Marco Machado

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.16

17

Atividade Física, Exercício Físico e Saúde: Reflexões Paradoxais no Brasil234

Rodrigo Cunha de Mello Pedreiro
Bruno da Cunha Petris

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.17

Organizador249

Índice Remissivo250

PREFÁCIO

Como Editor Chefe, agradeço ao professor Marco Machado pela condução cuidadosa e dedicada na organização desta obra. Desde o início do projeto até sua finalização, ele demonstrou não só domínio do conteúdo, mas também grande compromisso com a discussão crítica e aprofundada dos temas abordados.

O valor do trabalho realizado fica evidente na forma como conseguiu reunir autores e textos que discutem, com seriedade e clareza, questões importantes do nosso tempo. Os temas tratados — como verdade, ciência, política, cultura e tecnologia — são complexos, e exigem uma visão ampla, que articule diferentes áreas do conhecimento. Esse foi justamente o caminho adotado pelo organizador.

Ao propor um percurso que conecta diversas abordagens, da teoria do conhecimento à ética, passando pela política e pela cultura, Marco Machado conseguiu criar um ambiente de diálogo entre diferentes pontos de vista, o que enriquece a leitura e favorece uma compreensão mais completa da realidade atual.

Mais do que simplesmente reunir os textos, seu trabalho editorial ajudou a construir uma linha de raciocínio que respeita as particularidades de cada capítulo, ao mesmo tempo em que aponta suas relações. Isso mostra um cuidado que vai além da seleção de conteúdos, refletindo uma visão clara sobre os objetivos do livro.

Em nome da equipe editorial, registro nosso reconhecimento e agradecimento por esse esforço. O resultado é uma coletânea consistente, bem estruturada, que certamente contribui para os debates atuais e será útil para professores, pesquisadores e estudantes interessados em compreender os dilemas do século XXI.

Desejo uma ótima leitura!

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

Editor Chefe

APRESENTAÇÃO

No Olho do Furacão: Filosofar em Tempos Turbulentos

Vivemos tempos intensos. Tempos que desafiam nossa compreensão da verdade, que colocam em xeque nossos valores mais fundamentais e nos convocam, de maneira urgente, a repensar o próprio sentido da razão em um mundo cada vez mais atravessado pelo caos.

Filosofia já foi traduzida uma vez como um momento de espanto e outro de maravilhamento. É com esse espírito de inquietação criativa que nasce esta coletânea. Entre a Razão e o Caos: Filosofia para os Desafios do Século XXI é mais do que um conjunto de capítulos acadêmicos, é um convite ao espanto e ao maravilhamento, uma travessia. Uma travessia pelo pensamento, pela crítica, pelo diálogo entre áreas, tempos e experiências. Aqui, você encontrará reflexões filosóficas rigorosas ao lado de provocações contemporâneas nascidas da arte, da ciência, da tecnologia, da política e da educação. Sem perder o foco na simplicidade da explicação, porém com embasamento.

Organizar esta obra foi, para mim, uma aventura intelectual e afetiva. Cada autora e autor reunido neste volume oferece a você leitor um fragmento de lucidez em meio ao turbilhão de contradições que marcam o nosso século. A parceria com o editor Prof. Adriano e sua equipe fundamental para o processo. São vozes diversas, que não se anulam: se somam, muitas vezes discordando, tensionando, provocando. Porque é exatamente assim que a filosofia vive: no atrito entre ideias, no brilho do pensamento que se recusa a aceitar respostas prontas.

Você vai encontrar aqui capítulos sobre a guerra informacional, sobre a política das imagens, sobre epistemologias decoloniais, sobre ciência e pseudociência, sobre envelhecimento, sobre educação, sobre redes sociodigitais, o corpo, a memória, o populismo, a vigilância, os resíduos das cidades e os sentidos do tempo. Em outras palavras: sobre a vida. Uma vida que pulsa entre a razão e o caos no dia a dia.

Meu convite é simples, mas profundo: mergulhe. Leia com atenção, com generosidade, com espírito crítico. Permita-se ser desafiado(a). Porque, no fim das contas, essa coletânea é também um espelho. Talvez, ao folhear essas páginas, você encontre não só ideias, mas partes de si mesmo(a) refletidas nos dilemas que aqui se desenham.

Boa leitura. Que essa travessia filosófica seja, para você, tão instigante quanto foi para mim organizá-la.

Marco Machado

Itaperuna, 30 de junho de 2025



A Verdade em Movimento: Das (In)Certezas Clássicas às (In) Certezas Modernas

Truth in Motion: From Classical (Un)Certainties to Modern (Un) Certainties

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna. <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: O presente capítulo explora a evolução do conceito de verdade ao longo da história, desde as perspectivas filosóficas clássicas até os desafios contemporâneos da pós-verdade. Aborda diversas concepções de verdade, como a verdade absoluta, provisória, axiomática, metafísica, consensual e por correspondência, destacando suas origens, críticas e implicações. É enfatizada a complexidade e a dinamicidade do conceito, argumentando que a verdade é um processo em constante transformação, influenciado por contextos históricos, culturais e epistemológicos. O texto convida à reflexão crítica sobre como a verdade é construída, contestada e reinterpretada em diferentes áreas do conhecimento.

Palavras-chave: verdade; filosofia; epistemologia; pós-verdade; conhecimento.

Abstract: This chapter examines the evolution of the concept of truth throughout history, from classical philosophical perspectives to contemporary challenges such as post-truth. It explores various notions of truth, including absolute, provisional, axiomatic, metaphysical, consensual, and correspondence truth, analyzing their origins, criticisms, and implications. It highlights the complexity and dynamism of truth, arguing that it is an ever-changing process shaped by historical, cultural, and epistemological contexts. The text encourages critical reflection on how truth is constructed, contested, and reinterpreted across different fields of knowledge.

Keywords: truth; philosophy; epistemology; post-truth; knowledge.

INTRODUÇÃO

A busca pelo conceito ou definição de verdade nunca foi um território estático. Desde os primeiros debates filosóficos na Grécia Antiga até as discussões contemporâneas sobre pós-verdade e relativismo, o que entendemos por verdade está em constante transformação - não apenas em seu conteúdo, mas em sua própria natureza. Este capítulo propõe uma jornada através dessas transformações conceituais, explorando como as (in)certezas sobre o verdadeiro foram sendo construídas, desconstruídas e reconstruídas ao longo dos tempos.

Optei por fazer uma divisão didática sobre como diferentes autores, períodos históricos ou escolas encararam a definição de verdade, contudo, como qualquer divisão é arbitrária. Além disso podemos perguntar: “Onde termina a verdade absoluta e começa a metafísica?” “Em que ponto a verdade provisória da ciência se confunde com a verdade consensual da comunidade científica?” As fronteiras entre os conceitos são menos nítidas do que a categorização formal sugere.

Este capítulo não pretende oferecer respostas definitivas - até porque a própria natureza do tema recusa a elas. Meu objetivo é duplo: primeiro, elaborar um

mapa das principais concepções de verdade que moldaram nossa cultura intelectual; segundo, e talvez mais importante, mostrar como essas concepções dialogam, se sobrepõem e por vezes se contradizem, criando um panorama dinâmico que desafia a tentativa de sistematização rígida.

Ao examinar essa “verdade em movimento”, convido o leitor a abandonar expectativas de clareza absoluta e a abraçar a complexidade do tema. Sem a pretensão de ser um manual de definições, este texto é um convite ao pensamento crítico - uma provocação para que reflexão sobre como essas diferentes faces do conceito de verdade se manifesta em nosso entendimento do mundo, da ciência, da ética e até de nossas certezas cotidianas.

DESENVOLVIMENTO

Os Significados da Palavra e do Termo “Verdade”

O significado da palavra verdade varia de acordo com o contexto histórico, linguístico, filosófico e cultural em que é empregada. Desde sua origem etimológica até seu uso cotidiano e acadêmico, o termo verdade refere-se a diferentes concepções sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade.

O termo verdade tem sua raiz no latim *veritas* pode ser utilizado no sentido de verdadeiro, real ou autêntico. Na tradição indo-europeia, palavras relacionadas ou derivadas de verdade costumam estar associadas à ideia de firmeza, constância e confiabilidade.

No grego antigo, a palavra correspondente é *aletheia* (ἀλήθεια), que significa desvelamento ou revelação. Essa noção, especialmente explorada por filósofos como Parmênides e Heidegger, sugere que a verdade não é apenas uma correspondência entre afirmações e realidade, mas também um processo de tornar algo evidente ou acessível ao entendimento.

Em línguas germânicas, como o inglês (*truth*) e o alemão (*wahrheit*), a definição de verdade está frequentemente associado à confiança e à autenticidade, refletindo um aspecto pragmático do termo.

No uso comum da linguagem, a palavra verdade assume significados variados, muitas vezes dependentes do cenário em que é empregada. Entre os principais sentidos cotidianos, destacam-se:

- Verdade factual – refere-se àquilo que corresponde a eventos reais ou a fatos observáveis. Exemplo: “É verdade que o Sol nasce no leste.”
- Verdade subjetiva – relacionada às crenças individuais ou experiências pessoais. Exemplo: “Minha verdade é diferente da sua.”
- Verdade moral ou ética – ligada a princípios de honestidade e justiça. Exemplo: “Ele sempre diz a verdade.”
- Verdade jurídica – no âmbito do direito, refere-se àquilo que é estabelecido como verdadeiro com base em provas e testemunhos. Exemplo: “A verdade dos fatos foi comprovada no tribunal.”

- Verdade emocional ou psicológica – diz respeito à autenticidade dos sentimentos e percepções de um indivíduo. Exemplo: “Ela expressou sua verdade interior.”

Em contextos mais formais, como a lógica, a ciência e a filosofia, o entendimento de verdade é abordado de maneira mais sistemática e rigorosa, como veremos no decorrer do capítulo.

A busca da humanidade pelo entendimento de si mesmo e do mundo que a cerca, pela dimensão do que pode ser compreendido e a verificação da existência de uma realidade objetiva depende da própria concepção do que cada autor, escola e cultura tem do que venha a ser verdade. O termo verdade, ou correlatos em outras línguas, possui uma diversidade de significados, desde a raiz etimológica até os usos na linguagem cotidiana e na academia. Sua definição pode variar conforme o contexto e o campo epistemológico em que é abordada. A complexidade desse conceito demonstra a natureza multifacetada da busca humana pela compreensão do mundo.

A Evolução Histórica do Conceito de Verdade

A busca pela verdade tem sido um dos motores da filosofia no decorrer da história. Desde a Antiguidade diferentes correntes filosóficas procuraram definir o que significa ser verdadeiro e como a verdade pode ser alcançada (ou até mesmo se pode ser alcançada). Esse percurso histórico não denota apenas transformações culturais, científicas e sociais, mas também as mudanças epistemológicas decorrentes dos estudos acumulados e das novas interpretações sugeridas pelos diversos autores.

Já na filosofia pré-socrática, Parmênides foi um dos primeiros a colocar em xeque a distinção entre conhecimento (episteme) e opinião (doxa) na determinação do seria verdadeiro. Para ele, a verdade era absoluta e imutável, acessível apenas pela razão, em contraste com a multiplicidade enganosa das aparências sensíveis. Essa reflexão divergia da de Heráclito, para quem a mudança era como o cosmos funcionava. Platão, numa tentativa de fundir os pensamentos antagonistas de Parmênides e Heráclito, expandiu essa visão ao formular sua teoria das Ideias, argumentando que a verdade reside no mundo inteligível e não no mundo material, que é apenas uma cópia imperfeita e mutável da realidade superior.

Aristóteles, por sua vez, propôs uma definição de verdade que ainda persiste tanto na academia quanto no cotidiano. Seu conceito é baseado no princípio da correspondência: afirmar que algo é verdadeiro é o mesmo que dizer que há uma correspondência entre o pensamento e a realidade objetiva. Essa construção tornou-se a base da lógica clássica e influenciou grande parte do pensamento ocidental.

Durante a Idade Média, a busca pela verdade no mundo ocidental foi amplamente influenciada pelo pensamento cristão. Agostinho de Hipona aponta que, apesar de importante, a razão é insuficiente e que é preciso a revelação divina para alcançar a verdade. Tomás de Aquino conciliou Aristóteles com o cristianismo, o que até então era considerado quase uma heresia. Ele sustentava que a verdade

última era uma expressão do pensamento divino. Segundo ele, a razão e a fé não eram incompatíveis, mas complementares, e a verdade podia ser acessada tanto pela revelação quanto pelo intelecto humano. Conveniente destacar que a filosofia tomista determinava uma hierarquia nas disciplinas, a filosofia deveria ser subordinada a teologia.

Com a modernidade, a filosofia passou por uma guinada epistemológica. René Descartes buscou um fundamento inquestionável para a verdade, adotando o método da dúvida radical e chegando à famosa máxima cogito, ergo sum (Penso, logo existo). A verdade, para Descartes, deveria ser clara e distinta, fundamentada na razão e não na experiência sensorial.

No entanto, Immanuel Kant desafiou essa concepção ao introduzir a ideia de que a verdade não é apenas uma questão de correspondência entre pensamento e realidade, mas também de estrutura cognitiva. Para ele, nosso conhecimento do mundo é mediado pelas formas a priori da sensibilidade e do entendimento, o que significa que ele está condicionado pelas capacidades da razão humana.

No pensamento contemporâneo, diversas correntes desafiaram a concepção clássica de verdade. O pragmatismo, representado por filósofos como William James e John Dewey, argumenta que a verdade deve ser compreendida em termos de sua utilidade e eficácia prática. A fenomenologia de Husserl e Heidegger deslocou o foco da verdade da correspondência (objetiva) para a experiência subjetiva e o desvelamento do ser. O construtivismo social, por sua vez, sustenta que a verdade é uma construção coletiva, moldada por fatores culturais e históricos.

Como brevemente demonstrado, a concepção de verdade movimentou-se conceitualmente ao longo dos séculos, refletindo mudanças nas formas de obtenção do conhecimento e nas estruturas sociais, que por sua vez foram também alteradas pela própria mudança na definição de verdade. Hoje, mais do que nunca, a compreensão do que é e de quanto podemos saber sobre a verdade continua um tema central para a filosofia, as ciências e as humanidades, influenciando debates sobre ética, política, tecnologia e epistemologia.

Verdade Absoluta

A ideia de verdade absoluta implica a existência de um princípio universal e imutável que não depende de perspectivas individuais, culturais ou mudanças históricas. Essa concepção sugere que certas verdades são objetivas e independem da percepção humana, existindo por si mesmas. Essa formulação tem sido amplamente defendida por correntes metafísicas, religiosas e racionalistas ao longo da história do pensamento filosófico.

É interessante comparar a verdade absoluta para os realistas e para os idealistas. Ambos os campos antagônicos da filosofia podem inserir o conceito da verdade absoluta em seus projetos de compreensão da realidade.

A verdade absoluta na tradição filosófica e religiosa

Desde a Antiguidade, filósofos como Platão argumentaram que a verdade absoluta existe no mundo das Ideias, uma realidade eterna e imutável, em contraste

com o mundo sensível, que está sujeito a mudanças e ilusões. O Bem, a Justiça e a Beleza, por exemplo, seriam entidades perfeitas e imutáveis acessíveis apenas pelo intelecto. Aristóteles também postulou princípios fundamentais que não mudam, como os axiomas da lógica, incluindo o princípio da não-contradição, segundo o qual algo não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo e no mesmo sentido.

No pensamento medieval, a verdade absoluta foi frequentemente associada a Deus. Na intersecção da Antiguidade Tardia para a Alta Idade Média, Agostinho de Hipona defendia que a verdade era reflexo da mente divina, sendo acessível por meio da iluminação espiritual, sendo a razão um instrumento acessório na compreensão da verdade. Esses conceitos foram fortemente influenciados pelo Neoplatonismo cujo maior expoente foi Plotino. Já na baixa Idade Média, Tomás de Aquino, influenciado por Aristóteles, argumentava que a razão humana podia atingir verdades universais, mas que a revelação divina oferecia uma compreensão superior e inquestionável, como já foi mencionado anteriormente. Assim, a teologia medieval via a verdade absoluta como um atributo de Deus, fundamentando sistemas filosóficos e morais que buscavam captar essa verdade por meio da fé e da razão.

Verdade absoluta e a ciência

Na modernidade, a interpretação do significado de verdade absoluta foi reformulada no ambiente acadêmico do pensamento racionalista e científico. Descartes, por exemplo, buscava um fundamento inabalável para o conhecimento, encontrando no Cogito, *ergo sum* (“Penso, logo existo”) uma verdade auto evidente e incontestável. Já Isaac Newton estabeleceu leis físicas que pareciam demonstrar verdades imutáveis sobre o universo, fortalecendo a percepção de que a ciência poderia descobrir princípios absolutos da natureza.

No entanto, a ciência também demonstrou que verdades consideradas absolutas podem ser questionadas e reformuladas. A teoria da relatividade de Einstein, por exemplo, substituiu a mecânica newtoniana como um modelo mais abrangente da realidade física, mostrando que conceitos como tempo e espaço são relativos ao observador. Ainda assim, algumas correntes argumentam que há verdades científicas fundamentais que permanecem inalteradas, como as leis da termodinâmica ou a estrutura matemática do universo.

Críticas à noção de verdade absoluta

A concepção de verdade absoluta tem sido fortemente criticada em diferentes momentos da história. Friedrich Nietzsche argumentou que a crença em verdades universais é, na realidade, uma construção ideológica, frequentemente usada para justificar estruturas de poder e moralidades impostas. Para ele, a verdade não é algo fixo e eterno, mas sim um conjunto de interpretações moldadas por interesses e pela perspectiva histórica, a que ele batizou de perspectivismo.

O pensamento pós-moderno, representado por filósofos como Michel Foucault e Jacques Derrida, também questiona a existência de verdades absolutas. Segundo

Foucault, o que consideramos verdadeiro é muitas vezes o resultado de relações de poder e práticas discursivas que legitimam certos saberes em detrimento de outros. Derrida, por sua vez, argumenta que a linguagem é inerentemente instável, tornando impossível uma verdade absoluta e fixa, já que o significado das palavras está sempre em fluxo.

Verdade Provisória

A verdade provisória é a concepção que reconhece o caráter dinâmico do conhecimento humano. Em contraste com a tese de verdade absoluta, essa perspectiva enfatiza que aquilo que consideramos verdadeiro está sujeito a modificações à medida que novas evidências, teorias e metodologias emergem. Essa concepção é especialmente cara na ciência e na epistemologia contemporânea, nas quais a construção do conhecimento ocorre de maneira cumulativa e adaptativa.

A verdade provisória na ciência

Na ciência, a verdade não é vista como um conjunto fixo de afirmações inquestionáveis, mas como um corpo de conhecimento em constante evolução. O método científico baseia-se na formulação de hipóteses, na experimentação e na revisão contínua de teorias. Uma teoria científica é considerada verdadeira enquanto os dados empíricos a sustentam, mas pode ser reformulada ou substituída caso novas e melhores evidências a contradigam.

Karl Popper (2018) destacou esse caráter falseável da ciência, pois uma teoria científica deve ser passível de refutação, ou seja, deve fazer previsões testáveis que possam ser provadas falsas por experimentos. Isso implica que nenhuma teoria pode ser considerada absolutamente verdadeira, mas apenas corroborada até que surjam evidências que a contradigam.

Thomas Kuhn (2020) aprofundou essa discussão ao desenvolver a abordagem de paradigmas científicos em seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Segundo ele, a ciência não avança de forma linear, mas por meio de rupturas paradigmáticas. Durante certos períodos, a comunidade científica opera dentro de um paradigma dominante, um conjunto de pressupostos e métodos aceitos (chamada ciência normal). No entanto, quando se acumulam anomalias que o paradigma não consegue explicar, ocorre uma crise que leva à sua substituição por um novo paradigma. Um exemplo clássico é a transição da física newtoniana para a teoria da relatividade de Einstein, que reformulou nossa compreensão do espaço e do tempo.

Verdade provisória em outras áreas do conhecimento

Embora seja mais evidente na ciência, a concepção de verdade provisória também se aplica a outras áreas do conhecimento humano. Na filosofia, conceitos éticos e políticos são constantemente revisados à luz de novas experiências e reflexões. A ideia de direitos humanos, por exemplo, evoluiu, incorporando novas dimensões, como os direitos das mulheres, das minorias étnicas e das populações LGBTQ+.

Na historiografia, a verdade também é provisória, pois nossa compreensão dos eventos passados depende das fontes disponíveis e da interpretação dos historiadores. Novos documentos e abordagens metodológicas podem alterar significativamente a forma como enxergamos determinados períodos históricos. Por exemplo, a percepção da Idade Média já passou por diversas revisões, deixando de ser vista apenas como uma Idade das Trevas para ser reconhecida como um período de intensas transformações culturais e sociais.

Na medicina, a verdade provisória é um princípio fundamental. Tratamentos e diretrizes médicas são constantemente atualizados com base em novas pesquisas. O que antes era considerado um procedimento padrão pode ser abandonado caso se prove ineficaz ou prejudicial.

Implicações da verdade provisória

A aceitação da verdade como provisória tem implicações na forma como lidamos com o conhecimento. Ela nos ensina a adotar uma postura de ceticismo saudável, incentivando a revisão constante de nossas crenças e evitando o dogmatismo. Ao mesmo tempo, essa concepção não significa que tudo é relativo ou que não há conhecimento confiável. Conquanto as verdades possam mudar, elas se baseiam em métodos rigorosos de investigação e evidências sólidas, o que lhes confere um alto grau de confiabilidade até que novas descobertas sugiram o contrário.

No mundo contemporâneo, em que a desinformação se espalha rapidamente, compreender a natureza provisória da verdade é essencial para discernir entre informações bem fundamentadas e teorias especulativas. A ciência, a filosofia e as demais disciplinas devem ser vistas como empreendimento coletivo de busca pela verdade, nos quais a revisão e a correção são partes inerentes do processo.

Aparentemente a provisoriedade da verdade pode ser encarada como uma fraqueza, visto que para muitos, a substituição de teorias pode ser confundida como relativismo. Certamente essa é mais uma postura de ignorância ou de moralismo do que real crítica ao empreendimento científico.

Verdade Axiomática

A verdade axiomática é um princípio necessário a matemática, na lógica e em diversas áreas do saber. Diferentemente de outras concepções de verdade, que podem ser revisadas com base em novas evidências ou interpretações, a verdade axiomática se baseia em proposições iniciais aceitas sem necessidade de prova, conhecidas como axiomas. Esses axiomas servem como fundamento para a construção de sistemas formais, nos quais teoremas e outras proposições são logicamente deduzidos.

A Origem do conceito de verdade Axiomática

A ideia de estabelecer verdades a partir de axiomas remonta à matemática grega, especialmente aos trabalhos de Euclides no século III a.C. Em sua obra Os

Elementos, Euclides formulou um sistema geométrico baseado em cinco axiomas ou postulados. A partir desses princípios, ele demonstrou diversos teoremas, criando um modelo dedutivo que influenciou a matemática por mais de dois mil anos. Um exemplo clássico de axioma euclidiano é o quinto postulado, que estabelece a existência de linhas paralelas e serviu como base para a geometria euclidiana.

Esse modelo axiomático foi posteriormente adotado e aperfeiçoado por matemáticos como David Hilbert, que, no século XIX, desenvolveu um sistema formal mais rigoroso para a geometria, garantindo maior precisão lógica e estrutural.

Sistemas formais e a noção de verdade

Nos séculos XIX e XX, a matemática passou por uma formalização intensa, resultando no desenvolvimento da lógica matemática e da teoria dos conjuntos. Bertrand Russell e Alfred North Whitehead tentaram, em sua obra *Principia Mathematica*, construir toda a matemática a partir de um conjunto finito de axiomas e regras de inferência. Esse projeto refletia a crença de que a matemática poderia ser totalmente fundamentada em uma base axiomática segura, sem contradições internas.

No entanto, essa visão sofreu um abalo significativo com a descoberta do Teorema da Incompletude de Kurt Gödel, em 1931. Gödel demonstrou que, em qualquer sistema formal suficientemente rico para incluir a aritmética, existem proposições que são verdadeiras, mas que não podem ser provadas dentro do próprio sistema. Esse resultado teve implicações profundas, mostrando que a verdade matemática não pode ser reduzida apenas à prova formal, pois sempre haverá afirmações cuja veracidade escapa ao próprio conjunto de regras do sistema.

Axiomas na lógica e em outras áreas do conhecimento

Além da matemática, a lógica também utiliza axiomas para estruturar sistemas formais. A lógica clássica, por exemplo, se baseia em princípios fundamentais como:

Princípio da identidade: uma proposição é sempre igual a si mesma ($A = A$).

Princípio da não contradição: uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo ($\neg(A \wedge \neg A)$).

Princípio do terceiro excluído: uma proposição deve ser verdadeira ou falsa, não havendo uma terceira possibilidade ($A \vee \neg A$).

Esses princípios sustentam grande parte da lógica matemática e da filosofia analítica. No entanto, o desenvolvimento de sistemas alternativos, como a lógica intuicionista e a lógica paraconsistente, questionou algumas dessas suposições, ampliando a compreensão do que pode ser considerado verdade dentro de diferentes sistemas formais.

Além da matemática e da lógica, o uso de axiomas também ocorre em disciplinas como a física teórica. A mecânica quântica, por exemplo, é baseada em um conjunto de postulados que definem como os estados das partículas e as medições são descritas matematicamente. Assim como na matemática, essas

verdades axiomáticas são aceitas como ponto de partida e testadas por sua consistência e capacidade de prever fenômenos naturais.

Limites e implicações da verdade Axiomática

Apesar de que os axiomas fornecem uma base sólida para a construção do conhecimento, a verdade axiomática tem suas limitações. O teorema de Gödel mostrou que nem todas as verdades podem ser formalmente provadas, e outros matemáticos, como Paul Cohen, demonstraram que certos problemas matemáticos, como a Hipótese do Contínuo, não podem ser resolvidos apenas com os axiomas da teoria dos conjuntos tradicional. Isso significa que diferentes sistemas axiomáticos podem levar a diferentes verdades matemáticas.

Essa constatação tem implicações filosóficas profundas, especialmente na epistemologia. Se a verdade matemática não pode ser completamente fundamentada em um único conjunto de axiomas, isso sugere que a própria definição de verdade pode ser, em certa medida, dependente do contexto formal em que é analisado.

Verdade Metafísica

A verdade metafísica refere-se a realidades que transcendem a experiência empírica e os métodos tradicionais de verificação científica. Diferente da verdade científica ou lógica, que pode ser testada por meio da observação e do raciocínio formal, a verdade metafísica diz respeito a princípios fundamentais do ser, da existência e da realidade última. Essa concepção de verdade tem sido explorada ao longo da história da filosofia, desde os pré-socráticos até os debates contemporâneos sobre ontologia e fenomenologia.

A verdade metafísica na tradição filosófica

Platão foi um dos primeiros a articular uma concepção metafísica da verdade, ao postular a existência do mundo das Ideias ou Formas. Aristóteles, por sua vez, ainda que tenha mantido um interesse pela metafísica, adotou uma abordagem mais concreta. Ele argumentou que a verdade está na adequação entre o intelecto e a realidade, além disso reconheceu a existência de uma estrutura fundamental da realidade que escapa à percepção direta. Suas definições para substância e para ato e potência influenciou profundamente a metafísica medieval.

Durante a Idade Média, a verdade metafísica foi fortemente influenciada pelo pensamento cristão. Filósofos como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino relacionaram a verdade ao divino, como já foi discutido no tópico sobre verdade absoluta. Contudo, nem sempre a concepção de verdade metafísica é relacionada a religião ou mesmo a existência de deus(es) como veremos adiante.

Heidegger e a verdade como desvelamento

Na filosofia contemporânea, Martin Heidegger trouxe uma nova perspectiva sobre a verdade metafísica ao questionar a visão tradicional da verdade como mera correspondência entre pensamento e realidade. Em *Ser e Tempo*, ele resgatou

o sentido grego de *aletheia*, que significa “desvelamento” ou “revelação”. Para Heidegger, a verdade não é simplesmente uma adequação, mas um processo pelo qual o ser se manifesta ao homem.

Essa concepção desafia a tradição cartesiana e positivista, que busca definir a verdade em termos de objetividade e verificabilidade. Para Heidegger, a verdade não é algo estático, mas um evento dinâmico no qual a realidade se revela de diferentes formas dependendo do momento histórico e existencial.

Verdade metafísica e a fenomenologia

A fenomenologia, especialmente nas obras de Edmund Husserl e Merleau-Ponty, também oferece uma abordagem distinta para a verdade metafísica. Husserl propôs que a verdade não pode ser reduzida a um conjunto de proposições objetivas, mas deve ser compreendida a partir da experiência direta da consciência. Ele desenvolveu o método fenomenológico para investigar a essência dos fenômenos e sua relação com a consciência, sugerindo que a verdade metafísica é acessível por meio da intuição eidética.

Merleau-Ponty, por sua vez, enfatizou a dimensão corporal da percepção e argumentou que a verdade não é algo externo ao sujeito, mas emerge da interação entre corpo, mente e mundo. Sua filosofia aponta para uma verdade que não pode ser capturada apenas por categorias racionais ou empíricas, mas que se revela na própria experiência vivida.

A verdade metafísica e a filosofia da linguagem

A filosofia da linguagem contemporânea oferece contribuições para a concepção de verdade metafísica. Ludwig Wittgenstein, especialmente em sua fase posterior, questionou a hipótese de que a verdade poderia ser determinada independentemente da linguagem e das práticas sociais. Em *Investigações Filosóficas*, ele argumenta que o significado e a verdade são construídos dentro de “jogos de linguagem”, sugerindo que a verdade metafísica pode ser uma questão de perspectiva e contexto.

Em contrapartida, filósofos como Alain Badiou tentam resgatar a tese de uma verdade metafísica universal, mas sem recorrer a noções clássicas de metafísica tradicional. Para Badiou, a verdade é um evento que rompe com as estruturas estabelecidas e inaugura novas formas de pensar e existir.

Implicações da verdade metafísica

A aceitação da verdade metafísica implica que a realidade não pode ser totalmente reduzida ao que é mensurável e empiricamente verificável. Questões como a existência de Deus, a natureza da alma, o significado da vida e a origem do universo são frequentemente tratadas como questões metafísicas, pois não podem ser resolvidas apenas por métodos científicos ou lógicos tradicionais.

Essa concepção tem impacto direto na ética, na religião e na cosmologia. Por exemplo, a crença em valores morais objetivos muitas vezes depende de

uma fundamentação metafísica. Se a verdade moral for apenas um reflexo das preferências humanas ou sociais, então a ética se torna relativa; mas se houver uma verdade metafísica sobre o bem e o mal, então os princípios éticos podem ser universais e atemporais.

Além disso, na filosofia da mente, a questão do dualismo entre mente e corpo levanta debates sobre a possibilidade de uma verdade metafísica sobre a consciência. O materialismo reducionista tenta explicar a mente em termos puramente físicos, enquanto teorias como o pampsiquismo sugerem que a consciência pode ser um aspecto fundamental da realidade.

Verdade Consensual

A verdade consensual é uma concepção de verdade que se baseia no acordo intersubjetivo entre indivíduos e comunidades. Diferente da verdade absoluta, que pressupõe uma realidade independente da percepção humana, ou da verdade científica, que se fundamenta em métodos empíricos e experimentais, a verdade consensual emerge da interação social e do discurso coletivo. Essa visão sustenta que a verdade não é algo inerente ao mundo externo, mas um produto do entendimento mútuo e do consenso estabelecido dentro de determinadas conjunções históricas, culturais e políticas.

Origens do conceito de verdade consensual

A tese de que a verdade pode ser estabelecida pelo consenso tem raízes na tradição filosófica grega, especialmente no pensamento sofista. Para os sofistas, como Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”, o que sugere que o conhecimento e a verdade são determinados pelas percepções e convenções humanas. Embora essa visão tenha sido criticada por Platão e Aristóteles, que defendiam a existência de verdades objetivas, a concepção consensual da verdade continuou a influenciar correntes filosóficas posteriores.

No século XVIII, a filosofia iluminista trouxe novas abordagens para a verdade consensual. Filósofos como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant destacaram a importância da participação pública e da razão na construção das normas e princípios que regem a sociedade. Enquanto Rousseau enfatizou o contrato social e a vontade geral como fundamento da legitimidade política, Kant defendeu a razão pública e a universalidade dos princípios morais. Esses pensamentos influenciaram abordagens modernas sobre deliberação e normatividade.

Habermas e a verdade como produto do discurso

O filósofo alemão Jürgen Habermas desenvolveu uma das formulações mais influentes da verdade consensual ao propor a teoria do agir comunicativo. Para Habermas, a verdade não se baseia apenas na correspondência objetiva entre linguagem e realidade, mas é validada pelo discurso racional conduzido sob condições ideais de comunicação, onde os participantes argumentam livremente e sem coerção.

As condições ideais de comunicação, segundo Habermas, incluem:

- Ausência de coerção: todos os participantes do discurso devem ter liberdade para expressar suas opiniões sem pressões externas.
- Igualdade de participação: nenhum indivíduo ou grupo deve ter privilégios sobre os outros no debate.
- Transparência e sinceridade: os interlocutores devem agir de boa-fé, sem manipulação ou interesses ocultos.
- Racionalidade argumentativa: os argumentos apresentados devem ser fundamentados em razões que possam ser aceitas coletivamente.

Dessa forma, a verdade consensual surge quando um grupo de indivíduos, em um ambiente de comunicação ideal, chega a um acordo racional sobre determinada questão. Essa abordagem tem forte influência na teoria da democracia deliberativa e na filosofia política contemporânea.

Verdade consensual na ciência e na sociologia do conhecimento

A sociologia do conhecimento, especialmente na obra de autores como Karl Mannheim e Thomas Kuhn (2020), também explora a verdade como um fenômeno construído socialmente. Mannheim argumenta que todo conhecimento é condicionado socialmente, ou seja, as verdades aceitas em determinado período refletem os valores, interesses e estruturas da sociedade.

No âmbito da ciência, Thomas Kuhn (2020) introduziu o modelo de paradigmas científicos, que são estruturas de saberes compartilhadas por uma comunidade científica. Para Kuhn (2020), a verdade científica não é absoluta, mas depende do consenso da comunidade científica dentro de um paradigma vigente. Quando ocorrem revoluções científicas, como a transição da física newtoniana para a relativística, os paradigmas mudam, e novas verdades são estabelecidas. Isso demonstra que a ciência, ainda que baseada em evidências empíricas, também é influenciada por fatores socioculturais e pelo consenso entre os cientistas.

Verdade consensual e pós-modernismo

O pensamento pós-moderno, representado por autores como Jean-François Lyotard e Richard Rorty, questiona a existência de verdades universais e enfatiza o papel das relações de poder na construção do conhecimento.

Lyotard critica as metanarrativas, ou seja, grandes sistemas explicativos que buscam estabelecer verdades absolutas, como o positivismo científico ou as ideologias políticas. Para ele, a verdade é fragmentada e depende do enquadramento discursivo em que se insere.

Richard Rorty aprofunda essa crítica ao sugerir que a verdade é uma questão de utilidade social e pragmática. Em sua visão, não há necessidade de buscar uma verdade absoluta; em vez disso, devemos focar na construção de consensos que sejam benéficos para a sociedade. Essa abordagem pragmática da verdade consensual enfatiza que diferentes comunidades podem adotar diferentes critérios para definir o que é verdadeiro, dependendo de seus interesses e necessidades.

Desafios e limites da verdade consensual

Conquanto a verdade consensual seja uma proposta relevante para a filosofia, a ciência e a política, ela também enfrenta desafios e críticas. Um dos principais problemas é que nem todo consenso traduz necessariamente uma verdade objetiva. Por exemplo, algumas sociedades já chegaram a consensos sobre proposições que posteriormente foram refutadas, como a crença de que a Terra era o centro do universo ou que certas raças humanas eram superiores a outras.

Além disso, a ideia de que a verdade depende do consenso pode levar ao relativismo, no qual qualquer crença pode ser considerada verdadeira se for aceita por um grupo suficientemente grande de pessoas. Isso pode abrir espaço para manipulações políticas e para a disseminação de desinformação, especialmente em um mundo cada vez mais influenciado pelas redes sociais e pela polarização ideológica.

Verdade consensual e democracia

Na política, a verdade consensual tem um papel decisivo na formação de sociedades democráticas. Em um sistema democrático espera-se que leis e políticas sejam formuladas com base no debate público e no consenso entre diferentes grupos sociais, tanto na forma direta quanto representativa. No entanto, o crescimento da desinformação e da polarização política tem desafiado a capacidade das sociedades modernas de estabelecer verdades consensuais.

O filósofo norte-americano John Rawls propôs a perspectiva de “razão pública”, que defende que as decisões políticas devem ser justificadas com base em argumentos acessíveis a todos os cidadãos, independentemente de suas crenças religiosas ou ideológicas. Isso reforça a tese de que a verdade consensual pode ser alcançada por meio do diálogo e da deliberação pública, desde que existam condições adequadas para um debate racional.

Verdade por correspondência

A verdade por correspondência é uma das concepções mais tradicionais e influentes na filosofia, sustentando que uma proposição é verdadeira quando corresponde aos fatos ou à realidade objetiva. Essa abordagem, que remonta a Aristóteles e foi desenvolvida por filósofos modernos como Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, enfatiza a relação direta entre as afirmações linguísticas e o estado de coisas no mundo.

Origens e fundamentos da verdade por correspondência

A verdade como correspondência foi inicialmente formulada por Aristóteles em sua obra *Metafísica*, na qual ele afirma: “Dizer do que é que não é, ou do que não é que é, é falso; enquanto dizer do que é que é, ou do que não é que não é, é verdadeiro.” Essa definição estabelece que a verdade reside na adequação entre o que é afirmado e aquilo que efetivamente ocorre na realidade.

No século XX, filósofos analíticos como Bertrand Russell e o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* retomaram e reformularam essa concepção. Russell argumentou que proposições verdadeiras são aquelas que espelham a estrutura lógica dos fatos do mundo. Wittgenstein, por sua vez, propôs que a linguagem funciona como uma “imagem” da realidade, onde a verdade emerge da congruência entre as proposições e os estados de coisas que elas representam.

Aplicações e críticas

A verdade por correspondência tem sido amplamente adotada em áreas como a ciência e o direito, onde a verificação dos fatos é essencial. Na ciência, por exemplo, hipóteses são consideradas verdadeiras quando corroboradas por evidências empíricas. No direito, a verdade factual é determinada por provas e testemunhos que correspondam aos eventos em questão.

No entanto, essa concepção também enfrenta críticas significativas. Filósofos como Richard Rorty e os pragmatistas argumentam que a proposição de “correspondência” é vaga e metafisicamente problemática, pois pressupõe um acesso direto e não mediado à realidade. Além disso, teorias pós-modernas e construtivistas destacam que a percepção da realidade é sempre mediada por linguagem, cultura e temporalidade, questionando a possibilidade de uma correspondência objetiva e neutra.

Numa outra direção, podemos invocar que uma verdade correspondente não pode calcar-se no senso comum ou numa percepção superficial da realidade. Como já é discutido a séculos e confirmado pela ciência, os sentidos podem ser enganados e desta forma uma observação rasa pode levar a conclusões precipitadas, mesmo que consoante a muitas pessoas. Como exemplo prático e atual podemos invocar a utilização de uma régua para provar que o horizonte é plano, e por dedução que o planeta é plano.

Diálogo com outras concepções de verdade

A verdade por correspondência não é incompatível com outras abordagens discutidas neste capítulo. Por exemplo, na ciência, embora as teorias sejam provisórias (como destacado na seção sobre verdade provisória), elas ainda dependem de corresponder, mesmo que temporariamente, a evidências observáveis. Da mesma forma, a verdade consensual pode ser vista como um complemento à correspondência, pois o consenso muitas vezes surge da verificação coletiva de fatos.

Por outro lado, a verdade metafísica e a verdade por correspondência podem entrar em tensão. Enquanto a primeira busca princípios transcendentais, a segunda se limita ao que pode ser empiricamente verificado. Essa dualidade reflete a complexidade da definição de verdade, que não pode ser reduzido a uma única dimensão.

Relevância no mundo contemporâneo

Em uma era marcada pela pós-verdade e pela desinformação, a verdade por correspondência ganha nova urgência. A proliferação de narrativas que ignoram fatos objetivos desafia o entendimento de que a verdade deve corresponder à realidade. No entanto, essa concepção também serve como um antídoto contra o relativismo radical, lembrando-nos da importância de ancorar nossas afirmações em evidências e verificações robustas.

A Era da Pós-Verdade: Verdade como Narrativa no Mundo Contemporâneo

O que é mais profundamente perturbador para mim e sobre o qual escrevi em meu livro "Ignorance and Bliss" (sem tradução no Brasil) é a falta de vontade das pessoas de aceitar a ciência, a razão e as evidências ao tomar suas decisões. Mark Lilla (Cientista político, historiador das ideias e ensaísta, professor de Humanidades da Universidade Columbia em entrevista ao jornal O Estado de São Paulo em 30/032025. <https://shre.ink/MarkLilla>).

A ascensão do conceito de pós-verdade no século XXI trouxe novos desafios para as discussões filosóficas sobre a natureza da verdade. Nessa circunstância, fatos objetivos perdem relevância frente a apelos emocionais e crenças pessoais, enquanto a verdade se transforma em uma construção narrativa moldada por interesses políticos, algoritmos e bolhas de informação. Este tópico enumera apenas como a pós-verdade interfere desde o cotidiano até as mais altas esferas institucionais e a própria filosofia.

Redefine a relação entre fato e crença: Analisa o fenômeno em que convicções individuais e identitárias se sobrepõem à verificação empírica, questionando os limites entre verdade factual e "minha verdade".

Amplifica o papel das novas tecnologias: Discute como redes sociais e sistemas de recomendação algorítmica fragmentam consensos sociais, criando realidades paralelas onde diferentes grupos operam com bases "factuais" distintas.

Dialoga com tradições filosóficas: Relaciona a pós-verdade com o ceticismo antigo, o perspectivismo nietzschiano e o construtivismo social, mostrando continuidades e rupturas com o pensamento crítico histórico.

Desafia instituições do conhecimento: Investiga a crise de autoridade de fontes tradicionais (ciência, jornalismo) e o surgimento de epistemologias alternativas (conspirações, negacionismos).

Aponta caminhos críticos: Propõe reflexões sobre educação midiática, ética do discurso (Habermas) e a resistência democrática frente à instrumentalização política da verdade.

A pós-verdade não anula a busca pela verdade, mas a recoloca como problema urgente: num mundo de narrativas em choque, que critérios podem ainda

nos orientar? Esta seção convida a repensar a verdade como campo de disputa – onde a filosofia, longe de ser mera espectadora, oferece ferramentas para navegar a turbulência informacional do nosso tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao percorrermos as múltiplas concepções de verdade apresentadas neste capítulo, fica evidente que a busca pelo verdadeiro é tão complexa quanto fundamental para a experiência humana. Desde as formulações clássicas até os dilemas da pós-verdade contemporânea, a verdade se revela não como um ponto de chegada, mas como um processo dinâmico — uma construção que apresenta as tensões entre razão e emoção, indivíduo e coletividade, estabilidade e mudança.

A análise histórica demonstrou como cada época reinterpretou a verdade a partir de seus valores e desafios. Se, para Platão, a verdade residia em um mundo ideal e imutável, a ciência moderna nos ensinou a lidar com verdades provisórias, sempre abertas à revisão. A metafísica nos confrontou com questões que transcendem a empiria, enquanto a verdade consensual destacou o papel das comunidades na validação do conhecimento. Já a era da pós-verdade expôs a fragilidade dos fatos diante de narrativas emocionais e interesses políticos, exigindo novas ferramentas críticas.

É importante ressaltar que essas categorias — absoluta, provisória, metafísica, consensual — não são compartimentos estanques. Como pode ser percebido, as fronteiras das definições são fluidas: verdades científicas dependem de consensos institucionais, axiomas matemáticos ecoam no plano metafísico, e até as certezas mais arraigadas podem ser desafiadas por novas evidências ou mudanças paradigmáticas. Essa porosidade não é uma falha, mas um convite ao pensamento antidogmático.

Sendo assim, a filosofia se reafirma como domínio do conhecimento indispensável. Seu papel não é oferecer respostas definitivas, mas problematizar, contextualizar e conectar os diferentes modos de entender a verdade. Em um mundo marcado pela desinformação e polarização, cultivar uma postura crítica — que equilibre ceticismo saudável com abertura ao diálogo — talvez seja nossa melhor defesa contra os reducionismos.

Que este capítulo, ao mapear as (in)certezas que nos acompanham desde a Grécia Antiga até a era digital, sirva não como encerramento, mas como ponto de partida. A verdade, em sua incessante movência, continua a nos interpelar: como discernir o sólido do efêmero? Como conciliar convicções pessoais com o bem comum? Como preservar a humildade intelectual sem abdicar da busca por fundamentos? São questões que cada leitor é convidado a levar adiante, consciente de que, na jornada pelo verdadeiro, o caminho é tão revelador quanto o destino.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. São Paulo: Paulus, 1990.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Maria Luísa L. de Barros. São Paulo: Paulus, 1997.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Antônio C. Nassar. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- BARBOSA, Mariana. **Pós verdade e Fake-News: Reflexões sobre a guerra de narrativas**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.
- BADIOU, Alain. **O Ser e o Evento**. Tradução de Fernando Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- COHEN, Paul J. **Set Theory and the Continuum Hypothesis**. New York: W. A. Benjamin, 1966.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de José Rodrigues de Almeida. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DEWEY, John. **Lógica: A Teoria da Investigação**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- FERRY, Luc. **Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos**. Tradução Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FEYERABEND, P. **Contra o Método: Esboço de uma teoria anarquista do conhecimento**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- FREDAL, J. **Rhetoric and Bullshit**. *College English*, v. 73, n. 3, p. 243–259, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- GÖDEL, Kurt. **On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems**. Tradução de B. Meltzer. Nova York: Dover Publications, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HAWKING, Stephen. **Breves respostas para grandes questões**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOSSENFELD, Sabine. **A ciência tem todas as respostas?** São Paulo: Contexto, 2023.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica.** Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Petrópolis: Vozes, 2006.

JAMES, William. **Pragmatismo: Um Nome Novo para Velhos Modos de Pensar.** Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1994. (Coleção Os Pensadores).

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas.** Tradução Beatriz Vianna Boeira; Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2020.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa sobre o Saber.** Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Edições 34, 1998.

MACHADO, Marco. **A Mente Mosaico.** Maringa: Editora Viseu, 2024

MACHADO, Marco. **O problema da demarcação na ciência: relativismo, falsa equivalência e impacto na sociedade contemporânea.** In: Anderson Lincoln Vital da Silva. Ciências Humanas e Sociais: Perspectivas Interdisciplinares - Volume 6. Belo Horizonte: Editora Poisson, 2025.

MACHADO, Marco. **Pensamentos Que Ecoam: Como A Filosofia Assimila E Reinventa Ideias.** In: Atena. (Org.). Filosofia, Essência e Existência: Questões fundamentais e reflexões filosóficas. 1ed.Ponta Grossa: Atena, 2025, v. 1, p. 4-17.

MACHADO, Marco. **Tudo que você precisa saber para ser um negacionista.** Editora CRV: Curitiba, 2024.

MACKENZIE, A., BHATT, I. Lies, **Bullshit and Fake News: Some Epistemological Concerns.** Postdigit Sci Educ v. 2, p. 9–13, 2020.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação À História Da Filosofia - Dos pré-socráticos a Wittgenstein.** 13ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997

MARTINS, Andre C. R. **Lógica, ciência e matemática ampliam o alcance da mente.** Revista Questão de Ciência. 2023. In: <https://revistaquestaodeciencia.com.br/artigo/2023/05/29/logica-ciencia-e-matematica-ampliam-o-alcance-da-mente>. Acesso: 02/06/2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MLODINOW, Leonard. **O Arco-Íris de Feynman.** Tradução Claudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

NEWTON, Isaac. **Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.** Tradução para o inglês por Andrew Motte (1729); edição comentada: CAJORI, Florian (ed.). Berkeley: University of California Press, 1934.

OLIVEIRA, Amurabi; BLOIS, Juan Pedro. **As ciências sociais e os cientistas no contexto de pós-verdade**. Sociedade e Estado. v. 39, n. 1, p. 1-5, 2024

PASTERNAK, Natalia; ORSI, Carlos. **Contra a realidade: A negação da ciência, suas causas e consequências**. Campinas, SP: Papyrus 7 Mares, 2021.

POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018.

PLATÃO. A República. **Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

PROTÁGORAS. **Fragmentos**. In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. Os pré-socráticos. Tradução de Giannotti da Fonseca. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

RAWLS, John. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Tradução de Antônio Marques e Ricardo R. Terra. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. TEIXEIRA, João F. Por que estudar Filosofia? São Paulo: Paulus, 2017.

RUSSELL, Bertrand. **Problemas da Filosofia**. Tradução de Octanny S. da Mota e João Alves dos Santos. São Paulo: Edições 70 / Martins Fontes, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. São Paulo: Loyola, 2001.

VOLPATO, Gilson Luiz. **Ciência: da Filosofia à publicação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

WHITEHEAD, Alfred North; RUSSELL, Bertrand. **Principia Mathematica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1910–1913. 3 v.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.



Ciência vs Pseudociência: Um Panorama Histórico

Science vs Pseudoscience: A Historical Overview

Felipe Sampaio Jorge

Institutos Superiores de Ensino do Censa (ISE-CENSA). <http://lattes.cnpq.br/6966193116617787>

Resumo: Este capítulo apresenta uma análise histórica da relação entre ciência e pseudociência, explorando sua coexistência e rivalidade desde a Antiguidade até os avanços científicos contemporâneos. Por meio de um recorte cronológico, destacam-se marcos fundamentais do método científico, como as contribuições de Pitágoras, Galileu, Pasteur e os ensaios clínicos randomizados, contrastando-os com as estratégias persuasivas da pseudociência. O estudo demonstra como a ciência se consolida por meio de observação sistemática, experimentação reproduzível e revisão pública, enquanto a pseudociência prospera na ausência desses critérios. Conclui-se com reflexões sobre a importância do pensamento crítico e de mecanismos de validação transparentes para enfrentar desafios atuais, como a desinformação.

Palavras-chave: ciência; pseudociência; método científico; história da ciência; pensamento crítico.

Abstract: This chapter offers a historical analysis of the relationship between science and pseudoscience, examining their coexistence and competition from antiquity to contemporary scientific advancements. Through a chronological approach, it highlights key milestones of the scientific method, such as the contributions of Pythagoras, Galileo, Pasteur, and randomized clinical trials, contrasting them with the persuasive strategies of pseudoscience. The study demonstrates how science is grounded in systematic observation, reproducible experimentation, and public peer review, whereas pseudoscience thrives in the absence of such criteria. The conclusion reflects on the critical role of skepticism and transparent validation mechanisms in addressing modern challenges, including misinformation..

Keywords: science; pseudoscience; scientific method; history of science; critical thinking.

INTRODUÇÃO

Vivemos na época mais conectada da história e, paradoxalmente, também na mais confusa. A cada rolagem de tela chegam duzentos estudos “comprovando” o oposto do que vimos ontem, memes descrevendo curas instantâneas e gurus ensinando-nos a “atualizar o DNA pela vibração do pensamento”. Nesse turbilhão, duas forças antigas continuam em disputa: a ciência, que avança aos solavancos graças a testes públicos e correções dolorosas, e a pseudociência, que avança polida, prometendo atalhos que dispensam o desconforto de mudar de ideia. Ambas surgiram quase juntas — o alquimista genuíno e o charlatão dividiam o mesmo forno — e, como veremos, vêm crescendo lado a lado desde Pitágoras.

A ciência nunca foi sinônimo de certeza; é, antes de tudo, um método de desconfiança organizada. Constrói hipóteses que qualquer colega, em princípio, pode refutar se dispuser das mesmas ferramentas. Quando Pasteur mostrou, com o balão de “pescoço de cisne”, que micróbios vêm do ar e não geram vida do nada,

abriu o desenho experimental para críticos medirem o caldo ele mesmo havia fervido. Quando o Medical Research Council randomizou doentes de tuberculose em 1948, publicou não só os números animadores, mas também os limites: amostra pequena, radiologistas nem sempre cegos, risco de resistência se a droga fosse mal usada. Em resumo, o cientista expõe o flanco; o público da própria comunidade é convidado a atacá-lo.

A pseudociência se oferece como antídoto sedutor contra esse desconforto: apresenta-se fechada, redonda, imune à dúvida. Seus produtos vêm embalados em certeza incontestável — “supere qualquer doença em 24 horas”, “eliminação de toxinas quânticas” — e, se a promessa falha, culpa-se o paciente por “não ter acreditado direito”. Testemunhos substituem ensaios, revistas predatórias fazem as vezes de periódicos, curtidas são tratadas como dados, e quem levanta objeção é rotulado de “agente do sistema”. Quanto maior o volume de informação ao nosso redor, maior a chance de selecionar apenas o que confirma nossos desejos. É aí que o ser humano, sedento por solução milagrosa, torna-se tragicamente vulnerável: rejeita o parecer médico que pede quatro meses de fisioterapia, mas abraça sem pestanejar o comprimido “100 % natural” que promete cura na primeira semana.

Essa inclinação não é fraqueza moderna; é parte da nossa arquitetura psicológica. Nas campanhas napoleônicas, soldados carregavam amuletos gravados com fórmulas cabalísticas “para estancar bala”; no final do século XIX, enquanto Koch isolava bacilos com microscópio de 400 aumentos, vendedores de “óleo de cobra” percorriam o Velho Oeste prometendo vigor e longevidade. Quem denuncia o engodo costuma soar menos carismático que quem o oferece. Descartes despendeu páginas para provar, passo a passo, a dúvida metódica; Georg Honauer precisou apenas de um frasco colorido para persuadir um duque de Württemberg a financiar a transmutação de ferro em ouro. Prometer é mais barato que demonstrar.

Hoje, a economia da atenção amplifica essa assimetria. Um vídeo curto que proclama “o câncer não gosta de ambientes alcalinos” viraliza em minutos, mesmo sem citar um único ensaio clínico; já a metanálise de 80 estudos revisada por pares alcança, com sorte, alguns milhares de downloads em portais especializados. O resultado é uma hiperinflação do discurso: quanto mais conteúdo se despeja, mais cresce a necessidade de filtros que priorizem qualidade sobre barulho. Nessa arena, a ciência mantém mecanismos adaptados ao excesso — revisão por pares, dados brutos acessíveis, reprodutibilidade —; a pseudociência, não. Ela prospera justamente quando esses filtros são negligenciados, conquistando o espaço vazio com a promessa de respostas fáceis.

Ao longo das páginas seguintes, faremos uma viagem histórica mostrando como ciência e pseudociência se entrelaçam e rivalizam — dos pitagóricos que quantificaram música aos anti-vacina que negam bioquímica básica; dos anatomistas renascentistas que sangravam tinta em xilogravuras aos profetas digitais que viralizam teorias de “DNA quântico”. Enquanto uma refina instrumentos de prova, a outra aperfeiçoa técnicas de persuasão. O dualismo não é mero contraste; é uma competição pelo poder de definir o que parece verdade.

Convidamos você, leitor, a percorrer essa linha do tempo como quem monta um kit de ferramentas mentais. Observe cada exemplo de avanço científico — da penicilina ao CRISPR — e as sombras pseudocientíficas que o acompanharam — elixires auríferos, curas instantâneas, dietas milagrosas. Ao fim da jornada, esperamos que disponha de defesas críticas para reconhecer as marcas do método (dados abertos, revisão independente, correção pública) e para rejeitar soluções que soam perfeitas demais para serem testadas. A ciência pode ser lenta, falível e frequentemente frustrante; mas, diante dos riscos reais da pseudociência — perda de saúde, desperdício de recursos, erosão da confiança coletiva — ela continua sendo a ponte mais confiável entre a curiosidade humana e a realidade que não se dobra a desejos.

É com esse objetivo que seguimos agora ao painel histórico onde ciência e pseudociência crescem, brigam e, às vezes, se disfarçam uma na outra. Cabe a cada um de nós afiar o olhar para distinguir entre casco de ouro e verniz dourado.

DESENVOLVIMENTO

Pitágoras (séc. VI a.C.)

Os pitagóricos entendiam a aritmética e a geometria como os “tijolos” do universo: para eles, “todas as coisas são número” – máxima que antigos autores atribuem a Pítágoras e que resume a convicção de que proporções matemáticas governam tanto o corpo quanto o cosmo (Huffman, 2021). Na célebre tetraktys – o triângulo de dez pontos somando $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ – cada fileira simbolizava níveis de realidade e servia de diagrama místico-matemático; venerá-la era, ao mesmo tempo, praticar devoção e exercitar raciocínio abstrato. Ao demonstrar relações constantes entre catetos e hipotenusa, a irmandade tratou o próprio teorema que hoje leva seu nome como um “experimento mental” que resolve problemas práticos de construção e navegação — um dos primeiros casos em que dedução geométrica virou ferramenta para corrigir o mundo físico (Britannica, 2025).

Esse amor ao número não ficava só no quadro de areia: segundo a tradição, Pítágoras observou ferreiros golpeando bigornas de pesos diferentes e notou que martelos mais pesados geravam sons separados por intervalos agradáveis; em casa, repetiu a experiência alongando ou encurtando cordas e comprovou que os tons se organizam em razões simples de 2:1, 3:2 e 4:3. Nascia ali um método de resolução de problemas baseado em observação, repetição e mensuração, embrião remoto da experimentação científica: ao quantificar o som, os pitagóricos explicaram por que certas melodias curavam a alma e estenderam essa analogia ao céu, formulando a doutrina da harmonia das esferas (Bessada, 2014). Não por acaso a citação atribuída ao mestre – “Há geometria no zumbido das cordas, e música no espaçamento das esferas” – recorda que medir fenômenos é o primeiro passo para domá-los pela razão.

Thales de Mileto (séc. VI a.C.)

Thales de Mileto inaugurou um estilo de pensamento que trocava “capricho divino” por regularidade mensurável. Sugeriu que relâmpagos e eletricidade atmosférica eram manifestações do mesmo “fluido” que percorria o âmbar eletrizado por atrito, afastando o trovão das explicações mitológicas. Na Grécia Antiga, observou que ao esfregar âmbar com tecidos como lã ou pele, o âmbar adquiria a capacidade de atrair pequenos objetos leves, como penas e palha. Esse fenômeno é uma das primeiras observações registradas de eletricidade estática e curiosamente a palavra “elêtron” deriva do grego antigo ἤλεκτρον (*ēlektron*), que significa “âmbar”. Seu fascínio por relações geométricas aplicou-se à engenharia egípcia: mediu a altura das pirâmides comparando o comprimento da sua sombra com a do monumento quando o Sol estava no mesmo ângulo, convertendo proporção simples em ferramenta prática (Fontana, 2012).

Tales de Mileto, ao estabelecer o teorema que leva seu nome, afirma que, se um feixe de retas paralelas é interceptado por duas retas transversais, então os segmentos correspondentes formados nessas transversais são proporcionais. Com isso ele não apenas introduziu uma ferramenta matemática de grande utilidade, mas também inaugurou uma abordagem filosófica que valoriza a razão e a observação como meios legítimos para compreender o mundo. Sua aplicação de princípios geométricos para resolver problemas práticos, como a medição da altura das pirâmides egípcias, exemplifica a transição do pensamento mítico para o racional. Essa mudança de paradigma, que busca explicações naturais para os fenômenos, é considerada um marco no nascimento da filosofia e da ciência ocidentais (Santos, 2029). Ao propor que a realidade pode ser compreendida por meio de leis universais e proporções matemáticas, Tales lançou as bases para uma tradição intelectual que valoriza o conhecimento fundamentado na lógica e na evidência empírica. Sua contribuição transcende a matemática, influenciando profundamente o desenvolvimento do pensamento crítico e científico que caracteriza a civilização ocidental.

Hipócrates (sécs. V-IV a.C.)

Nenhum autor da Antiguidade insistiu tanto na ideia de que “observar é a primeira terapia” quanto Hipócrates e os médicos da ilha de Cós. Nos tratados do *Corpus Hippocraticum*, coleção que abre com anotações de casos reais, os autores prescrevem registrar cor da pele, pulso, evolução da febre, hábitos alimentares e até a estação do ano, para que outro profissional pudesse confirmar ou refutar o raciocínio clínico (Finger, 2005). Foi daí que nasceu a triagem prognóstica: conhecer o antecedente, descrever o presente e prever o futuro, atitude condensada no aforismo “a vida é breve, a arte é longa” (Rosenthal, 1966). O mesmo espírito aparece na máxima ética, depois latinizada como *primum non nocere* (“primeiro, não causar dano”); embora a frase não conste literalmente no juramento, estudos filológicos mostram que o conceito já permeia os tratados sobre fármacos e cirurgia (Smith, 2005). Ao exigir registro detalhado antes de intervir, Hipócrates plantou a

semente daquilo que hoje chamamos de medicina baseada em evidências: só tratar depois de medir, comparar e pesar riscos.

Em paralelo, a escola consolidou a doutrina dos quatro humores—sangue, fleuma, bile amarela e bile negra—para explicar doença como desequilíbrio de fluidos. Embora o modelo tenha dominado por mais de um milênio e, depois, se revelado incorreto, ele representou um avanço metodológico: ofereceu um vocabulário comum para classificar sintomas e prever desfechos, algo essencial para que observações de lugares diferentes pudessem dialogar (Dawes, 2023). Mais importante, mostrou que qualquer teoria, por mais elegante, deve ficar aberta à refutação pública—a lição que, séculos depois, permitiria a médica tradição europeia abandonar o sangramento excessivo e adotar intervenções mensuráveis. Assim, entre prurício e prudência, Hipócrates ensinou que a ciência nasce quando a curiosidade clínica encontra o lápis e o ceticismo, estabelecendo a fronteira permanente entre prática médica e pseudociência.

Herófilo & Erasítrato (séc. III a.C.)

Quando a dinastia ptolomaica fez de Alexandria um “campus” multinacional, Herófilo de Calcedônia e o ligeiramente mais jovem Erasítrato fundaram a primeira escola dedicada à anatomia experimental. Durante cerca de trinta anos, gozando de licença civil – e não religiosa – realizaram disseções humanas sistemáticas, algo que só voltaria a ocorrer no Ocidente 18 séculos depois (Wiltse; Pait, 1008). Herófilo descreveu o duodeno, a válvula ileocecal, o cérebro como sede da inteligência (rebatendo Aristóteles) e diferenciou nervos motores de sensoriais, enquanto cunhava termos como “próstata” e *rete mirabile*. Erasítrato, por sua vez, investigou o coração, descreveu suas válvulas, distinguiu veias de artérias e defendeu que estas carregavam *pneuma* (ar vital) e não sangue, tese que, embora errada, nasceu de corte e observação direta, não de especulação textual (Mariolis-Sapsakos *et al.*, 2015).

Além de anatomistas, foram experimentadores: realizaram vivisseções em animais para observar circulação e resposta nervosa, aproximando-se de um método fisiológico que só seria retomado por Harvey e Magendie. A fama – ou infâmia – de “açougueiros de Alexandria” mostra o custo ético de avançar fronteiras, mas também sinaliza a entrada da medicina no laboratório, onde a hipótese se testa no corpo real. Embora parte das conclusões tenha sido refutada, o legado técnico permaneceu: dissecação como ferramenta de prova, nomeação padronizada de estruturas e comparação quantitativa de sinais vitais (Unschuld, 2003). Assim, Herófilo e Erasítrato provaram que a observação disseccional e a mensuração repetida podem desmontar séculos de dogma textual, antecipando a máxima moderna de que “o bisturi corrige o pergaminho”.

Huangdi Neijing (II séc. a.C.)

Compilado provavelmente entre o fim da dinastia Qin e o início dos Han, o *Huangdi Neijing* (“Canon Interno do Imperador Amarelo”) tornou-se o texto nuclear

da medicina chinesa, comparável ao papel galênico no Ocidente. Dividido em *Suwen* (“Questões Fundamentais”) e *Lingshu* (“Eixo Espiritual”), ele articula uma fisiologia completa baseada em yin-yang e Cinco Fases, descrevendo como clima, dieta, emoções e sazonalidade modulam a circulação de *qi*. Ao contrário de manuais xamânicos, o texto exige que o médico observe cor facial, odor, som da voz e, sobretudo, 28 qualidades de pulso antes de prescrever ervas, acupuntura ou dieta, transformando a palpação radial no primeiro “exame físico padronizado” da história (Unschuld, 2003). O diagnóstico inclui variáveis externas: hora do dia, estação e sexo do paciente, antecipando conceitos de cronobiologia e epidemiologia ambiental. Mesmo prescrevendo moxa e agulhas, o cânone condena mágicas rápidas: “quem vê apenas a superfície erra a raiz” — advertência que ecoa a moderna busca por causa e mecanismo.

A metodologia do livro combina observar-quantificar-correlacionar em ciclos, algo nítido na técnica *Renying/Cunkou*, que compara pulsos simultâneos no pescoço e punho para estimar prognóstico por razões numéricas. Tal ênfase em proporções levou historiadores a descrevê-lo como “geometria invisível do corpo”, aproximando-o do espírito pitagórico — mas com uma novidade: erro clínico é aceito como parte do aprendizado e deve ser discutido abertamente nos comentários adicionados por Wang Bing no século VIII d.C. (Unschuld; Tessenow; Zheng, 2011). Ao ligar operações práticas (agulhar pontos, formular decocções) a uma cosmologia testável pela experiência diária do terapeuta, o Neijing mostra que a medicina pode evoluir sem ruptura entre teoria e prática; é, em essência, um tratado sobre usar a observação repetida para resolver problemas concretos, sinalizando que, mesmo fora da Grécia, a ciência nascia quando curiosidade clínica encontrava um protocolo.

Asclepiades de Bitínia († c. 40 a.C.)

Formado em Alexandria e radicado na Roma republicana, Asclepiades rejeitou a doutrina hipocrático-galênica dos humores e buscou inspiração no atomismo de Demócrito: o corpo seria um emaranhado de corpúsculos movendo-se por micro-poros, e a doença, o resultado de poros “estreitos” ou “largos” demais. Para confirmar a hipótese, compôs uma fisiologia do fluxo: observava frequência do pulso, temperatura da pele e estado mental, correlacionando cada sinal com “obstrução” ou “excesso de passagem”, procedimento descrito por Caelius Aurelianus e elogiado pelos médicos metodistas posteriores (Leith, 20120). Ao substituir a sangria ritual pelo exame do ritmo circulatório, ele deu um passo decisivo em direção ao diagnóstico baseado na observação quantificável.

Seu tratamento também rompia padrões: prescrevia luz solar, ar fresco, dietas moderadas, banhos frios, hidroterapia, exercício, massagens e vinhos leves, defendendo que o médico deveria tornar a cura “agradável” ao paciente. Era, para os padrões romanos, uma medicina “humanista”: propôs liberdade vigiada para doentes mentais em vez de correntes, antecipando a psiquiatria não coercitiva por quase dois milênios. No sucesso social de sua clínica, Plínio conta que os cidadãos preferiam “o médico do vinho” aos terapeutas de sangria mostrando que o valor de testar intervenções simples e mensuráveis antes de aceitar procedimentos

agressivos (Scarborough, 1975). Ainda que sua teoria de poros e corpúsculos tenha sido refinada (e em parte refutada) pelos experimentos de Harvey e Boyle, o princípio de procurar mecanismo físico subjacente e avaliá-lo pela resposta clínica entrou para o DNA da prática médica ocidental.

Galeno (séc. II d.C.)

Cláudio Galeno de Pérgamo foi o primeiro médico a combinar a experiência de gladiadores (ele era cirurgião da arena em Pérgamo) com demonstrações públicas de dissecação para defender suas teorias. Sem acesso legal a cadáveres humanos, diz a história que abriu macacos-berbere, porcos e cabras, mapeando nervos laringeos, válvulas cardíacas e a conexão entre lesões medulares e perda motora. Destilou essa prática em obras como *De Anatomicis Administrationibus* e *On the Natural Faculties*, onde descreveu o fígado como “cozinha do sangue” e o coração como “forja da pulsação” (Golder, 2022). A mesma obsessão mensuradora levou-o a catalogar dezenas de padrões de pulso; seus tratados, agora em tradução crítica, mostram um proto-método fisiológico: formular hipótese, testar em vivo e defender num debate anatômico competitivo (Bubb, 2022).

Ao cristalizar a doutrina dos quatro humores, agora integrada a uma anatomia animal de precisão, Galeno tornou-se a “enciclopédia viva” da medicina grega; seus manuais dominaram a Europa por 1300 anos. O prestígio era tamanho que monges medievais copiaram suas páginas com zelo escriturário, e universidades renascentistas proclamavam ser “impossível melhorar o que Galeno já perfez”. Essa aura de infalibilidade, porém, preparou a própria queda: em 1543 Vesálio abriu cadáveres humanos e apontou dezenas de erros do esterno em três partes ao útero de cavidade única, provando que observação direta supera autoridade textual (Erjavic, 2025). Ainda assim, o legado galênico de usar vivissecação, medir sinais vitais e articular fisiologia em sistemas verificáveis permaneceu; sua insistência em que “a anatomia é a chave da arte médica” continuou ecoando entre experimentadores de Harvey a Magendie, definindo a fronteira entre ciência orgânica e especulação metafísica.

Scriptoria monásticos (sécs. V – X)

Quando as escolas urbanas ruíram após 476, o livro migrou para o claustro: cada mosteiro beneditino possuía uma biblioteca–scriptorium, sala fria e sem luz artificial onde monges copiavam pergaminhos como ato de devoção. Cassiodoro, ex-senador romano, fundou o Vivarium na Calábria e ordenou que seus monges copiassem “com máxima exatidão” tanto Padres da Igreja quanto autores pagãos; ele via a tarefa como salvar a herança clássica da “noite do mundo”. Esse trabalho manual manteve vivos Euclides, Cícero e Galeno, fornecendo a matéria-prima que as universidades latinas voltariam a ler séculos depois (Cassiodorus, 2015). A prática não se limitava ao Mediterrâneo: na Britânia, Beda de Jarrow usou o vasto acervo de seu mosteiro para produzir tratados de cronologia e astronomia, mostrando que a cela de um escriba podia ser também observatório intelectual. Ele se utilizou de observações empíricas e cálculos matemáticos para ensinar os

princípios astronômicos relacionados ao cálculo da data da Páscoa. Destacando a importância do ambiente monástico e de sua rica biblioteca, como um centro de aprendizado e pesquisa científica na Idade Média (Benison, 2000).

A partir de 780, a “minúscula carolíngia” — letra padronizada patrocinada por Carlos Magno espalhou-se pelos scriptoria do Império Franco, reduzindo erros de cópia e acelerando a circulação de ideias. Ainda assim, a agenda era mais preservar do que investigar: a maioria dos códices reproduzia comentários bíblicos ou compilações morais, e as poucas passagens de ciência natural eram lidas à luz da exegese (Britannica, 2025). Resultado: o Ocidente entrou no século XI com as bibliotecas intactas, mas com escassa produção original em matemática ou medicina, um hiato que só seria preenchido quando textos árabes e gregos retornassem via Toledo e Sicília. Mesmo assim, sem o exército silencioso dos copistas “que, pela pena, salvaram o mundo”, não haveria Galileu nem Newton para corrigir o pergaminho (Ramos, 2011). Hoje, cada fólio luxuoso que sobrevive lembra que conservar dados é pré-condição para qualquer avanço científico futuro.

Renascimento anatômico (sécs. XV–XVI)

Nas oficinas de Florença e nos hospitais de Milão, Leonardo da Vinci abriu algo em torno de trinta cadáveres humanos, enchendo cadernos com cortes coronais do cérebro, válvulas cardíacas e ossos em múltiplas vistas; as folhas hoje na Royal Collection mostram que ele tratava a anatomia como um problema de engenharia — medir, desenhar, testar movimento (Clayton, s.d.). Quase ao mesmo tempo, Michelangelo recebia do prior de Santo Spirit acesso ao necrotério local. Vasari relata que, em troca, ele esculpiu um crucifixo de madeira para a igreja, podendo então estudar proporções musculares que depois transferiria, em escala colossal, para os corpos tensionados da Capela Sistina (Pearce, 2018). A dissecação, antes tabu, vira “instrumento de verdade” e dialoga com a nova imprensa: pranchas gravadas circulam como atlas portáteis, permitindo que aprendizes comparem cortes reais com imagens.

O clímax chega em 1543 quando Andreas Vesalius publica *De humani corporis fabrica*. Trabalhando em Pádua com cadáveres de condenados e despachos judiciais que adiam enforcamentos para atender às aulas, ele refuta dezenas de sentenças galênicas — por exemplo, mostra que o esterno humano tem três partes, não sete, e que o fígado não tem cinco lobos (Erjavic, 2018). A “revolução vesaliana” não elimina, porém, a busca renascentista por “magia natural”: cortesãos como John Dee alternam tabelas astronômicas com tentativas alquímicas, lembrando que o mesmo clima de liberdade que defende a lâmina também convida ao esoterismo (Del Soldato, 2013). Ainda assim, o saldo é o surgimento de um método que junta observação direta, ilustração sistemática e impressão em série, um “tripé” que transformará a anatomia em ciência aberta, passível de correção pública e, portanto, resistente ao florescer de novas pseudociências.

Paracelso e a alquimia médica (séc. XVI)

Theophrastus Bombastus von Hohenheim que assinava como Paracelsus, percorria a Europa com um forno portátil, destilando sais metálicos, óleos minerais e vinhos medicinais que ele próprio testava nos pacientes. Ao atacar os “doutores de poltrona” que só repetiam Galeno, proclamou que o médico devia ser ao mesmo tempo químico e observador: “Quem quer conhecer a natureza deve manuseá-la no fogo” (prefácio de *Paragranum*, 1530). Seus libelos contra as boticas de Nürnberg revelam o método: pesar, fundir, extrair, anotar, depois ajustar a dose e repetir (Pagel; Rattansi, 1964). Foi assim que popularizou elixires opíacos (o embrião do láudano), emplastros de mercúrio para sífilis e a “terra silesíaca” — pó argiloso contra peste, dosado em frações de dracma e dissolvido em vinhos ácidos para “ativar virtudes”. Mesmo entre símbolos herméticos e invocações astrológicas, o laboratório de Paracelso media temperaturas de destilação e pesos em escrupulos, abrindo uma via empírica dentro da alquimia (Dannenfeldt, 1984).

O passo revolucionário veio na conferência de Basel (~1538), onde cunhou a máxima ainda citada nos manuais de toxicologia: *Alle Dinge sind Gift ... allein die Dosis macht, dass ein Ding kein Gift ist* (“todas as coisas são veneno; somente a dose faz com que algo não seja veneno”) (Michaleas *et al.*, 2021). Com isso, inverteu a lógica hipocrática dos quatro humores: não há substância intrinsecamente pura ou corrupta, mas relação quantitativa entre corpo e composto (Tsatsakis *et al.*, 2018). Essa ideia testar potência por curvas de resposta e ajustar posologia funda a farmacologia moderna e delimita a pseudociência: promessas que ignoram dose, via ou tempo de exposição falham no primeiro critério paracelsiano. Ao insistir em experimentar, medir e corrigir, Paracelso transformou a retorta mística em protótipo de bancada, selando a passagem da alquimia especulativa à química terapêutica que, no século seguinte, inspiraria Van Helmont, Boyle e as primeiras farmacopeias oficiais.

Spondent quas non exhibent (1317) e a “estratégia da transmutação”

Em 1317 o papa João XXII publicou a bula *Spondent quas non exhibent* (“Prometem o que não entregam”), proibindo explicitamente os “alquimistas que juram fabricar ouro ou prata e, ao invés disso, enganam príncipes, empobrecem viúvas e corrompem a moeda” (Newman, 1989). A Igreja não rejeitava a pesquisa de minérios nem a destilação em si, muitos mosteiros produziam óleos, pigmentos e bebidas espirituosas, mas via na promessa de transmutação uma ameaça dupla: fraude financeira (cunhar metais falsos) e escândalo teológico (usurpar o poder da Criação) (Newman, 1989). O decreto exigia licença episcopal para quaisquer operações “sobre metais” e previa multa, confisco ou prisão para quem vendesse elixires auríferos. Pela primeira vez, um texto pontifício definia que “provar resultado” era dever moral: quem se gabasse de transmutar deveria mostrá-lo publicamente ou calar-se. A bula transformou a *transmutatio in aurum* de ambição filosófica em crime econômico, algo comparável, em espírito, ao controle moderno sobre curas milagrosas sem ensaio clínico (Tarrant, 2018).

A proibição não matou a alquimia; apenas deslocou-a do claustro para as cortes seculares. Reis, duques e imperadores continuaram a financiar laboratórios na esperança de encher cofres sem tributar súditos. O caso paradigmático é a corte de Rudolfo II em Praga, onde figuras como John Dee e Edward Kelley ganharam estufa, fornalhas e estipêndio em troca da pedra filosofal prometida (Keller, 2015b). Em 1595 o jovem alquimista Georg Honauer apresentou-se ao duque Frederico I de Württemberg alegando possuir o segredo para “verter o ferro em ouro puro”. Impressionado, o duque converteu seu pavilhão de verão num laboratório e encomendou nada menos que 200 000 ducados do metal nobre, providenciando carradas de ferro da armaria de Mömpelgard para o “ensaio definitivo”. Quando chegou o dia da demonstração, Honauer não conseguiu produzir nem um floco dourado; entrou em pânico, fugiu para Augsburg e foi rapidamente extraditado. A corte organizou um julgamento sumário por fraude alquímica e falsificação de nobreza (Honauer se intitulava “*Freiherr von Brunhoff*”). Em 2 de abril de 1597, diante de uma multidão reunida na praça de Stuttgart, foi enforcado num cadafalso de ferro recém-forjado e folheado a ouro — sátira cruel ao sonho de transmutação que vendera. A execução teatral cumpria dois objetivos: advertir futuros impostores e sinalizar que o poder secular também protegeria a integridade monetária, papel antes reclamado pelo papa na bula *Spondent quas non exhibent* (1317). Mas o episódio revelou algo mais sutil: a corte do duque investira recursos reais em um processo nunca reproduzido publicamente, confiando apenas em promessas e demonstrações privadas (Jütte, 2012). Essa migração de patrono clerical para patrono leigo é chamada por historiadores de “estratégia da transmutação”: oferecer ouro futuro como senha de acesso a forno, vidro, salitre e tempo de pesquisa. Paradoxalmente, a caça ao metal nobre viabilizou avanços genuínos em metalurgia, destilação e química farmacêutica; Johann Hartmann, por exemplo, levou alquimia experimental para o currículo da Universidade de Marburgo em 1609 a pedido do landgrave Moritz de Hesse (Keller, 2015a). O episódio ensina que financiamento motivado por ganância pode abrigar ciência e charlatanismo na mesma retorta e que só protocolos públicos de demonstração (o equivalente medieval do “reprodutível em laboratório”) separam promessa alquímica de descoberta química. A lição que também ecoa na ciência contemporânea: transparência experimental e reprodutibilidade pública são o único antídoto seguro contra promessas de “ouro” que, testadas à luz do dia, podem valer menos que lata.

Galileu e o telescópio (1610)

Em novembro de 1609, Galileu Galilei apontou um tubo de vidro de 20× ao luar e viu algo que só lapso poético chamara de “rosto”: crateras, vales e montanhas lançando sombras proporcionais à altura, prova visual de que a Lua não era a “esfera lisa” de Aristóteles, mas um corpo tão rude quanto a Terra (Machamer; Miller, 2021). No espaço de três meses, ele mapeou as “candeias” da Via Láctea (agora enxergadas como miríades de estrelas), descobriu quatro satélites girando em torno de Júpiter e registrou fases em Vênus que só faziam sentido se o planeta orbitasse o Sol. Tudo foi impresso às pressas em março de 1610 no panfleto latino

Sidereus Nuncius, onde cada achado vinha acompanhado de esboço, medições de intervalo angular e instruções de como reproduzir o apontamento (Miller, 2022). Nasceram aí dois pilares da ciência moderna: instrumentação que amplia o sentido humano e publicação que permite escrutínio público.

Galileu não inventou a luneta, mas refinou a óptica, poliu lentes, ajustou foco, calculou distâncias, tornando-a “máquina de ver hipóteses”. Quando colegas céticos exigiram prova, ele convidou-os a Veneza para repetir o experimento, introduzindo a ideia de verificação independente: se todos enxergam luas girando em Júpiter, então algo orbita algo que não é a Terra, e o modelo geocêntrico precisa ajuste (Riebeek, 2009). Cada observação incluía medidas: tempo de ocultação dos satélites, tamanho aparente das manchas solares, variação semanal dos “*decrescents*” de Vênus. Ao quantificar o céu, Galileu instituiu um método em que problemas se resolvem por observação, registro numérico e réplica, a mesmíssima lógica que um ensaio clínico seguirá quatro séculos depois ao mostrar, por exemplo, que estreptomicina reduz bacilos em um pulmão. Se Pitágoras proclamara que “tudo é número”, Galileu mostrou que, com um telescópio e um caderno, o número podia finalmente ser visto.

Julgamento de Galileu (1633)

O conflito final começou em 1616, quando o cardeal Roberto Bellarmino entregou a Galileu uma advertência formal: podia calcular o heliocentrismo como hipótese matemática, mas estava proibido de “sustentá-lo ou defendê-lo” como fato. Dezesseis anos depois, porém, o Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas (1632) desafiou a linha vermelha: nos debates entre Salviati (copernicano) e Simplicio (aristotélico) o argumento do papa Urbano VIII, “Deus, sendo onipotente, podia ter feito o cosmos de outra forma” foi posto na boca do personagem tolo. O pontífice tomou o episódio como sátira pessoal e ordenou processo na Congregação do Santo Ofício. Os comissários retomaram a injunção de 1616 como prova de desobediência e, em 22 de junho de 1633, declararam Galileu “veementemente suspeito de heresia”, condenando-o à abjuração pública e prisão que o papa comutou para detenção domiciliar perpétua em Arcetri (Machamer; Miller, 2021).

Não houve tortura nem excomunhão, a sentença menciona apenas a ameaça legal, jamais executada, mas o processo revelou quanto política e vaidade pesam quando a evidência ainda é inconclusa (a paralaxe estelar só seria medida em 1838). Ao exigir que Galileu “não fale ou escreva” sobre o Sol imóvel, o tribunal institucionalizou a tensão entre prova empírica nascente e lealdade a interpretações bíblicas literais. O cientista, já quase cego, aproveitou o confinamento para redigir *Duas Novas Ciências* (1638), descrevendo a queda dos corpos e plantando as bases da mecânica que Newton completaria (Drake, 2001). É importante notar que Galileu, apesar de toda sua genialidade e convicção científica, optou por obedecer à pena e se submeter ao tribunal, seja por respeito à fé e à tradição, seja talvez por medo das consequências de um confronto aberto. Sua história permanece um marco incontestável da interferência institucional no progresso científico, um lembrete de que o diálogo entre ciência e religião deve ser sempre incentivado, mas sem que uma se imponha de forma mandatária sobre a outra. A escuta mútua

pode enriquecer reflexões, mas a obrigatoriedade dogmática, ao contrário, tende a atrasar conquistas que beneficiariam toda a humanidade.

René Descartes e o “corpo-máquina” (1637)

Quando publicou o *Discours de la Méthode* em 8 de junho de 1637, Descartes condensou sua estratégia cognitiva em quatro passos: aceitar apenas o que é claro, dividir o problema em partes, ordenar do simples ao complexo e revisar exaustivamente o caminho percorrido. Essa quadrícula aplicada por ele à ótica, à meteorologia e à geometria cartesiana convertia raciocínio matemático em protocolo investigativo: duvidar, decompor, medir, recompor. No mesmo volume aparecia um apêndice, *La Géométrie*, que ancorou curvas em coordenadas, provando que fenômenos do mundo podiam ser “postos em equação”. O efeito cultural foi imediato: a dúvida metódica substituiu citações de autoridade, e a régua algébrica virou idioma comum para físicos que mediam queda de corpos ou trajetórias de projéteis (Garber, 2017).

Dois anos depois, em manuscritos que circulariam como *De Homine*, Descartes aplicou essa lógica ao organismo: imaginou o corpo como máquina hidráulica movida por “espíritos animais” que corriam de coração a músculos em tubos elásticos; o reflexo da retirada de mão diante de chama explicava-se por pressão e válvulas, sem invocar almas sensíveis. A alma racional, disse ele, residia na glândula pineal para comandar, mas não fabricar movimentos; animais, sem tal sede, seriam autômatos perfeitos. Embora incorreta nos detalhes, a metáfora mecanicista transformou o estudo da função em busca de causa mensurável, preparando terreno para Harvey, Borelli e, muito depois, o reflexo de Sherrington (Lokhorst, 2017). Ao exigir que fenômenos fisiológicos fossem redesenhados em diagramas de fluxo e testados por cortes e inflagens, Descartes selou o casamento entre método matemático e problema biológico, casamento que hoje chamamos simplesmente de fisiologia experimental.

Royal Society e o filtro da verificação pública (1660)

Na noite de 28 de novembro de 1660, após uma aula de astronomia de Christopher Wren em Gresham College, um grupo de doze homens — entre eles Robert Boyle e Robert Hooke — decidiu fundar “um Colégio para promover o saber experimental”. Dois anos depois o rei Carlos II lhes concedeu estatuto real e eles adotaram o mote latino *Nullius in verba* (“não pela palavra de ninguém”). O lema cristalizava a rebelião contra citações de autoridade: nenhum dogma, fosse aristotélico ou bíblico, dispensaria prova empírica. As reuniões semanais em Londres seguiam roteiro rígido: leitura de cartas de observações, demonstração pública de experimentos — bombas de vácuo de Boyle, microscópios de Hooke, balonetas de Wren — e registro em ata para que qualquer *fellow* pudesse contestar. A assinatura de novos sócios exigia juramento de “promover o conhecimento da Natureza pelas experiências” — criando, de fato, a primeira comunidade regulada por método da história (Swann, 2020).

Para disseminar achados além das paredes de Gresham, o secretário Henry Oldenburg lançou em 1665 o *Philosophical Transactions*, primeiro periódico científico contínuo do mundo, ainda em circulação. Cada artigo incluía descrição do aparato, dos reagentes e, crucialmente, do que não funcionara — prática inédita de transparência que permitia a leitores em Paris ou Leiden repetir (ou refutar) o experimento. O periódico rapidamente se tornou arena de disputas de prioridade, forçando autores a datar cartas e selar envelopes diante de testemunhas, antecipando o sistema de *timestamp* que hoje protege patentes (Royal Society, s.d.). Ao institucionalizar verificação pública, comunicação aberta e registro permanente, a Royal Society instalou a linha divisória entre ciência e pseudociência: qualquer alegação que não pudesse ser reproduzida diante de pares — ou relatada em páginas disponíveis ao mundo — pertencia, por definição, ao território da especulação. O modelo inspirou academias de Berlim, Paris e São Petersburgo, criando um ecossistema internacional em que somente hipóteses resistentes ao escrutínio coletivo sobrevivem.

Iluminismo: razão em modo de produção (séc. XVIII)

Quando Denis Diderot e d’Alembert lançaram o primeiro volume da *Encyclopédie* em 1751, propuseram “reunir todo o conhecimento disperso sobre a face da Terra e torná-lo útil ao maior número possível de pessoas” — 72 000 artigos que explicavam, com gravuras de qualidade industrial, desde pomologia até máquinas a vapor (Niklaus, 2025). O projeto fazia mais que compilar: definia a publicação aberta como arma política contra autoridades que ainda citavam Galeno ou Aristóteles. Nada escapava à régua classificatória: em Estocolmo, Carl Linnaeus aplicava o mesmo espírito à vida orgânica, cunhando a nomenclatura binomial e, no *Genera Morborum* (1763), estendendo-a às doenças — cada afecção em ordem, classe e espécie, como se o corpo fosse biblioteca de patologias consultável por qualquer médico treinado (Müller-Wille, 2025). A mensagem era pedagógica: nominar é o primeiro passo para medir, e medir é pré-condição para curar.

O segundo pilar foram os experimentos controlados. No convés do HMS *Salisbury* em 20 maio 1747, o cirurgião James Lind dividiu doze marinheiros escorbúticos em seis pares, padronizou dieta e demonstrou que laranjas e limões faziam os doentes andar em seis dias — o protótipo do ensaio clínico prospectivo (Sutton, 2003). Fora dos laboratórios, a retórica iluminista também servia à saúde pública: em 1733 Voltaire dedicou uma carta inteira das *Letters Concerning the English Nation* a defender a inoculação contra varíola, citando mortalidade comparativa e chamando de “crueldade” a recusa em adotar a prática (Bernard, 2012). Poucos anos depois, Benjamin Franklin voou sua pipa em 1752 para provar que o raio era eletricidade — experiência relatada em jornais e depois em almanaques que o próprio Franklin usava para convencer pais a vacinar filhos, lembrando que perdera o seu a varíola por hesitar em inoculá-lo (Gensel, 2005). Nesse circuito transatlântico de dados, a racionalidade deixou de ser privilégio de gabinete e virou cultura de massa: qualquer teoria, do escorbuto ao trovão, tinha de enfrentar tabelas, cronômetros e olhos curiosos. O Iluminismo, assim, erigiu o

tripé que ainda sustenta a medicina baseada em evidências: classificar, mensurar, publicar para todos verem e derrubar, sem cerimônia, alegações que não passem por esse funil.

Do Terror anticlerical ao pacto de Napoleão e Joseph Bonaparte (1793 – 1801)

Entre 1793 e 1794 a Convenção dominada pelos jacobinos fechou mais de 2 000 igrejas e transformou Notre-Dame num “Templo da Razão”; padres que se recusavam ao juramento civil eram rotulados de contrarrevolucionários. Estimativas indicam que cerca de 35 000 a 40 000 religiosos — entre padres, freiras e diáconos — foram presos ou expulsos, e muitos morreram na guilhotina ou nas *noyades* de Nantes; laboratórios, universidades e hospitais perderam verbas e docentes, sufocando o avanço científico justamente no momento em que a Revolução proclamava o império da razão. O Reinado do Terror demonstrou que substituir um dogma por outro não cria ciência: apenas troca a censura clerical pela lâmina ideológica (Piedra, 2018).

Cinco anos depois, o primeiro-cônsul Napoleão Bonaparte encarregou o irmão Joseph Bonaparte de negociar com o papa Pio VII o Concordato de 1801. O pacto restaurou a liberdade de culto, anistiou e trouxe de volta à França dezenas de milhares de religiosos, mas manteve a nomeação de bispos sob ratificação estatal e anexou artigos que impediam bulas papais sem aprovação do governo. O resultado foi uma convivência pragmática: a Igreja recuperou templos e escolas, enquanto faculdades médicas e laboratórios reabriram com professores pagos pelo Tesouro (Davis, 2022). Assim, Napoleão costurou uma paz civil que permitiu à ciência e à religião coexistirem — cada qual com seus limites — e pôs fim à espiral de guilhotinas que havia paralisado tanto a fé quanto a pesquisa.

Edward Jenner e a primeira vacina (1796 – 1798)

Na zona rural de Gloucestershire, o médico Edward Jenner colecionava relatos de leiteiras que, após contrair a leve varíola bovina (*cow-pox*), ficavam imunes à forma humana e letal da doença. Em 14 maio 1796 ele expôs o menino James Phipps, de oito anos, ao pus de uma lesão de *cow-pox* no braço da camponesa Sarah Nelmes; o garoto desenvolveu febre branda e pústulas limitadas. Seis semanas depois, Jenner inoculou Phipps com virulento material de varíola humana — prática então chamada variolação — e o menino não adoeceu. Repetiu o procedimento em outros pacientes, inclusive seu próprio filho, com o mesmo resultado (National Library of Medicine, 2024).

Em 1798 ele publicou *An Inquiry into the Causes and Effects of the Variolæ Vaccinæ*, detalhando 23 casos e cunhando o termo *vaccination* (do latim *vacca*, vaca). O panfleto mostrava passo a passo como raspar a pústula bovina, quantificar dias de febre e, sobretudo, como documentar falha de transmissão do Varíola vírus após o teste-desafio — a versão original do ensaio de “proteção clínica”. O impacto foi imediato: em poucas décadas, campanhas públicas reduziram uma doença

que matava milhares de europeus por ano; o Parlamento britânico premiou Jenner por “salvar a humanidade” (Vaishali; Boopathy, 2024). Seu método cristalizou dois requisitos que ainda definem a ciência biomédica: observar um fenômeno natural, reproduzi-lo em protocolo controlado e publicar dados para que qualquer colega possa verificar.

Ignaz Semmelweis e a lavagem de mãos (1847)

No Hospital Geral de Viena, a Primeira Clínica Obstétrica — frequentada por médicos e estudantes que vinham diretamente da sala de autópsias — registrava mortalidade materna que variava de 10 % a 18 %; na Segunda Clínica, onde só atuavam parteiras sem contato com cadáveres, o índice era menor que 3 %. A pista decisiva veio quando o patologista Jakob Kolletschka, ferido por um bisturi durante necrópsia, morreu com quadro idêntico ao da febre puerperal. Semmelweis concluiu que “partículas cadavéricas” viajavam nas mãos dos estudantes até o colo das parturientes. Em maio de 1847 ordenou que todos lavassem as mãos em solução de cloridrato de cal (hipoclorito) antes de cada exame. O resultado foi dramático: a mortalidade caiu de 18,3 % em abril para 2,2 % em junho, chegando a zero em dois meses do ano seguinte (Loudon, 2013).

Apesar dos números — 6495 admissões supervisionadas por Semmelweis resultaram em apenas 2,2 mortes por 100 partos — colegas consideraram a teoria ofensiva, pois sugeria que eles próprios “envenenavam” as mulheres. Johann Klein, diretor da clínica, recusou-se a renovar o contrato do assistente; revistas médicas ironizaram a explicação “cadavérica” em tempos pré-germes; e as estatísticas ficaram engavetadas até serem redescobertas décadas depois por Pasteur e Lister (Haque *et al.*, 2013). Semmelweis mudou-se para Budapeste, onde repetiu as medidas e manteve mortalidade abaixo de 1 %, mas morreu em 1865, sem ver sua ideia aceita. O episódio tornou-se caso-escola de viés de autoridade: dados robustos podem ser ignorados quando ferem hierarquias, lembrando que ciência não é só descoberta, mas também a disposição coletiva de acreditar nos números — mesmo quando eles apontam o dedo contra nós.

Pasteur & Koch: os germes ganham identidade (1860 – 1882)

Em 1861 Louis Pasteur selou o debate sobre geração espontânea com o célebre balão “pescoço de cisne”: caldo fervido continuava estéril enquanto o gargalo curvado barrasse poeira, mas fermentava assim que o vidro se quebrava — prova de que microrganismos vêm do ar, não brotam do nada (Cavaillon; Legout, 2022). Três anos depois ligou fermentação alcoólica à levedura viva; em 1865 identificou o protozoário que devastava as fábricas de seda e sugeriu isolamento sanitário dos bichos-da-seda doentes. Em 1879 descobriu o primeiro patógeno “atenuado” (cólera aviária) e, em 1881, testou em público a vacina anticarbúnculo: 25 carneiros imunizados sobreviveram enquanto 25 controles morreram, diante de jornalistas (Smith, 2012). Cada experimento seguia um roteiro inédito na microbiologia: formular hipótese microbiana, isolar o agente, inocular em animal, quantificar resultado, publicar protocolo. A lição de Semmelweis — mãos sujas carregam partículas letais — ganhava agora rosto e nome em placa de vidro.

Do outro lado do Reno, Robert Koch levou o rigor a um manual. Em 1876, usando um microscópio de 400× e corantes de anilina, fotografou *Bacillus anthracis*, cultivou-o em olho de boi, transferiu-o em 20 gerações e mostrou que cada cultura reinfetava 49 de 49 camundongos — primeira cascata que ligou um microrganismo específico a uma doença específica (Nature Reviews Microbiology, 2005). Em 24 março 1882 ele anunciou, diante da Sociedade Fisiológica de Berlim, a descoberta do *Mycobacterium tuberculosis*; quatro semanas depois publicou os quatro critérios hoje chamados postulados de Koch: o agente deve estar presente em todos os casos, ser isolado em cultura pura, reproduzir a doença em animal suscetível e ser reisolado do animal doente (Tabrah, 2011). Ao exigir repetibilidade pública, Koch transformou a microbiologia em padrão de prova e que ainda hoje orienta virologistas quando um patógeno emergente, como o SARS-CoV-2, é isolado, sequenciado e inoculado para confirmar causalidade. Juntos, Pasteur e Koch mudaram o paradigma de “miasmas” para etiologia microbiana mensurável, enterrando a ideia de doenças como punições místicas/divinas e abrindo espaço para terapias, vacinas e a farmacologia antibiótica do século XX.

Alexander Fleming, Florey & Chain — o molde que virou milagre (1928 – 1945)

Na manhã de 3 setembro 1928, o bacteriologista escocês Alexander Fleming voltou ao laboratório do St Mary's Hospital, em Londres, e encontrou uma placa de *Staphylococcus* contaminada por um halo de fungo (*Penicillium notatum*) que dissolvera as colônias bacterianas ao redor. Intrigado, mediu zonas de inibição, cultivou o mofo em caldo e verificou que o filtrado matava gonococos, pneumococos e estreptococos sem agredir leucócitos. No artigo de 1929 para o *British Journal of Experimental Pathology* ele batizou a substância de penicilina, previu uso terapêutico e, numa nota “profética”, alertou que doses sub letais poderiam criar resistência (Fleming, 1929). A publicação quase passou despercebida: sem química capaz de isolar o princípio ativo, o “sumo de mofo” perdeu potência em dias, e a ideia dormiu na literatura durante uma década (Laliwala *et al.*, 2024).

A redescoberta veio em 1939, quando o patólogo Howard Florey e o bioquímico Ernst Chain redescobriram o artigo de Fleming em Oxford. Chain dominou solventes de éter e butanol, concentrando penicilina cem vezes; Florey testou o extrato em camundongos infectados — todos os tratados viveram, os controles morreram (Harris, 2025). A equipe, que incluía Norman Heatley, improvisou produção em “leitos de pão” e câmaras de porcelana; em março 1941 aplicou o antibiótico no policial Albert Alexander, salvando-o por dias antes de o estoque acabar. Com apoio americano-britânico, engenheiros da Pfizer fermentaram milhares de litros de *Penicillium* em tanques profundos, entregando fármacos suficientes para o Dia D. Em 1945 Fleming, Florey e Chain dividiram o Nobel; no mesmo ano, Nature lembrava que o “milagre do molde” nascia da cadeia completa: observação casual → isolamento químico → experimento animal → ensaio humano → escalonamento industrial (Wood, 2010). A penicilina inaugurou a era dos antibióticos mas também validou a regra metodológica que atravessa este livro: sem medição, replicação e

publicação aberta, até o mais poderoso remédio pode ficar esquecido numa placa de laboratório.

O primeiro ensaio clínico randomizado: estreptomicina × tuberculose (1946 – 1948)

Quando o Reino Unido importou seus primeiros 50 kg de estreptomicina, a escassez obrigou o *Medical Research Council* (MRC) a decidir: distribuir a droga “a olho” ou testá-la com o rigor que faltara a muitas terapias de guerra. O estatístico Austin Bradford Hill propôs algo inédito em humanos: alocar pacientes por números aleatórios gerados em mesa de roleta e selados em envelopes opacos; 107 adultos com tuberculose pulmonar bilateral foram então divididos entre “estreptomicina + repouso” e “repouso isolado” (Bhatt, 2010). A equipe de Philip D’Arcy Hart garantiu acompanhamento radiológico cego, definindo, pela primeira vez, “critério primário de desfecho” em protocolo público. Seis meses depois, radiografia mostrou regressão cavitária em 51 % dos tratados contra 8 % nos controles; a mortalidade caiu de 27 % para 7 % (Hart, 1999). O BMJ de 30 outubro 1948 celebrou o desenho como “novo esquema de numeração aleatória” — o termo *randomised* estreava na literatura médica.

O estudo também enfrentou dilema ético: seria lícito negar o único antibiótico disponível a metade dos doentes? O comitê respondeu que, sem prova rápida de eficácia, toda a reserva se perderia em prescrições arbitrárias (Doll, 1998). A decisão pavimentou a medicina baseada em evidências: grupo-controle, máscara de avaliação, protocolo publicado e análise estatística passaram a ser exigidos antes de adotar drogas como padrão. Além disso, a experiência revelou lições duradouras — surgiram cepas resistentes na coorte tratada, impulsionando a terapia combinada (estreptomicina + PAS em 1950) (Kerantzas; Jacobs, 2017). Do ponto de vista deste livro, o ensaio do MRC materializa o arco que vai do número pitagórico ao telescópio de Galileu: quando a curiosidade clínica encontra a matemática e se submete à revisão pública, não apenas resolve um problema, mas estabelece a régua que separa ciência de pseudociência.

Watson, Crick & a dupla hélice do DNA (1953)

Em 28 fevereiro 1953, James Watson entrou no Eagle Pub em Cambridge anunciando: “*We have found the secret of life.*” Minutos antes, ele e Francis Crick haviam terminado o modelo de dupla hélice que acomodava as imagens de difração de raio-X produzidas por Rosalind Franklin (Fotografia 51) e os dados de composição de bases publicados por Erwin Chargaff. Dois pares complementares — adenina-timina, guanina-citosina — cabiam em degraus equidistantes; a espiral repetia-se a cada 34 Å, exatamente a periodicidade visível nos filmes XRD. Em 25 abril 1953, a Nature imprimiu três cartas sequenciais: o artigo de 900 palavras de Watson & Crick (1953), o “tabuleiro de xadrez” de Raymond Gosling e Franklin com a Fotografia 51 (Franklin; Gosling, 1953), e a nota de Wilkins (Wilkins; Stokes; Wilson, 1953). A tríplice publicação tornou público não apenas o modelo, mas o

método coletivo: cristalografia, análises químicas independentes, construção de maquete e verificação geométrica — um casamento de observação, mensuração e raciocínio espacial.

A dupla hélice oferecia mecanismo replicativo automático: cadeias complementares se separam, cada uma serve de molde — explicação que encaixava variação genética, mutação e herança mendeliana. Quatro anos depois, Meselson e Stahl confirmariam a replicação semiconservativa; em 1961, Nirenberg decifraria o primeiro códon, completando o trilho até a síntese proteica. Assim nasceu a biologia molecular, rebaixando teorias vitalistas a curiosidades históricas. A descoberta também forneceu régua para a pseudogenética: qualquer alegação sobre “genes da telepatia” ou “DNA quântico” pode ser confrontada com sequenciamento, hibridização e cristalografia — técnicas que provam ou desmontam afirmações no plano atômico. Em 1962, Watson, Crick e Wilkins receberam o Nobel; Rosalind Franklin já falecera, lembrando que, mesmo quando a ciência acerta em método, pode falhar em reconhecer todos os autores (Oreskes, 2023). Ainda assim, o recado epistemológico permanece: hipótese elegante só sobrevive quando cabe milimetricamente na malha de dados públicos — a mesma malha que hoje expõe tratamentos milagrosos sem base molecular.

Archie Cochrane e o nascimento da medicina baseada em evidências (1972 – 1993)

Recém-saído de oito anos em frentes de batalha e campos de prisioneiros, o epidemiologista escocês Archibald Leman Cochrane publicou em 1972 o panfleto-manifesto *Effectiveness and Efficiency: Random Reflections on Health Services*. Ali ele reclamava que “a maioria dos atos médicos nunca foi testada adequadamente” e lançava o desafio: somente os tratamentos confirmados por ensaios clínicos randomizados deveriam receber dinheiro público — todo o resto, dizia ele, era “esperança cara” (Cochrane, 1972). Foi também no mesmo texto que cunhou a frase-farol: *All effective treatment must be based on RCTs, else they cannot be considered effective*. A proposta de registrar todos os ensaios, avaliar sua qualidade e agregar resultados soava utópica em plena década de 1970, mas logo inspirou obstetras de Oxford e cardiologistas de McMaster a montar catálogos de estudos, embriões dos bancos de dados modernos.

Quando Cochrane morreu em 1988, admiradores decidiram transformar a utopia em instituto. Em 1992 abriu-se o primeiro *Cochrane Centre em Oxford*; no ano seguinte, 77 voluntários de 11 países fundaram formalmente a Cochrane Collaboration, dedicada a produzir revisões sistemáticas e atualizá-las continuamente (Cochrane, 2023). O grupo adotou critérios de risco de viés, metanálises com intervalos de confiança e um repositório gratuito que hoje reúne mais de 8 000 revisões. Diretrizes clínicas, de ONGs a ministérios da Saúde, passaram a exigir o “selo Cochrane” antes de recomendar terapias — prova de que o legado de um único panfleto podia redefinir a prática global. Cochrane ensinou que a ciência só se torna clínica quando soma números de forma transparente, e

que opiniões, por mais eloquentes, devem ceder espaço a tabelas que qualquer colega possa refazer no próprio computador.

CRISPR-Cas9: a tesoura genética programável (2012 – presente)

Em 2012, Jennifer Doudna e Emmanuelle Charpentier demonstraram que a enzima bacteriana Cas9, guiada por um RNA de 20 bases, corta DNA em qualquer sequência programada — tesoura de precisão que cabe num tubo de bancada (Jinek *et al.*, 2012). Um mês depois, Feng Zhang aplicou o sistema em células humanas; em 2013 já eram editados peixes-zebra e arroz. Pela primeira vez desde Watson & Crick, qualquer laboratório universitário pôde ligar, silenciar ou corrigir genes em semanas, com protocolos abertos que detalham concentração de sgRNA, temperatura de transfecção e checagem de off-targets (World Health Organization, 2005).

A mesma tesoura revigorou o melhoramento agrícola. No Japão, tomates editados para reduzir a “trava de açúcar” ganham 20 % mais doçura e *shelf-life* prolongado (Zhang *et al.*, 2014); nos campos de ensaio, trigo CRISPR exhibe resistência a murcha e rendimento acelerado (Rafiei *et al.*, 2024). E o “arroz-dourado” — agora enriquecido com β -caroteno graças a edição de uma única via metabólica — avança em Bangladesh e Filipinas para combater cegueira por deficiência de vitamina A (Stokstad, 2029). Todos esses alimentos passam por baterias de toxicologia, alergenicidade e ecologia antes de chegar ao prato: a Organização Mundial da Saúde afirma que “os alimentos transgênicos atualmente no mercado não apresentaram riscos à saúde humana” (Karikó *et al.*, 2005).

Apesar dos dados, campanhas pseudocientíficas ainda falam em “DNA mutante que vira câncer” ou “contaminação genética descontrolada”, ignorando décadas de consumo sem aumento de mortalidade ou alergias. Qualquer alegação de perigo deve mostrar taxa de off-target, impacto nutricional e replicação em laboratório aberto. Caso contrário, equivalem a ruídos infundados que apenas alimentam o medo, sem contribuir para o avanço do conhecimento científico. A tesoura genética, portanto, não só revoluciona biotecnologia; ela reforça o princípio que perpassa este livro: sem mensurar, publicar e repetir, um “risco” é só retórica — uma “mutação de causa alimentar” veiculada em redes sociais, é simples pseudociência de prateleira.

Vacinas de mRNA contra a Covid-19 (2020)

Embora pareça um “milagre em onze meses”, o êxito das vacinas de mRNA repousa em quase duas décadas de trabalho subterrâneo. Em 2005, Katalin Karikó e Drew Weissman descobriram que substituir uridina por pseudouridina evitava a reação inflamatória que destruía o RNA sintético; combinado, depois, ao avanço dos lipídios nanoparticulados, o achado transformou a molécula frágil em vetor estável de instruções para a célula fabricar antígeno viral (Karikó *et al.*, 2005). Quando o genoma do SARS-CoV-2 foi publicado em 10 janeiro 2020, laboratórios da BioNTech, Moderna e NIH precisaram de meros dias para sintetizar o trecho

que codifica a proteína spike. Ensaio fase 1 começou em março; a fase 3 da Pfizer-BioNTech, com 43 448 voluntários, registrou eficácia e perfil de segurança semelhante a vacinas convencionais, dados publicados no *New England Journal of Medicine* em dezembro 2020 (Polack *et al.*, 2020). Em 31 dezembro o imunizante recebeu a primeira autorização de uso emergencial da OMS, seguido pelo da Moderna quatro meses depois (World Health Organization, 2021).

Mais de mil milhões de doses depois, sistemas de farmacovigilância dos CDC e da EMA confirmam que eventos graves — como miocardite transitória em jovens — são raros (dezenas por milhão) e muito superados pelo benefício de prevenir hospitalização e morte (European Medicines Agency, 2021). Ensaio real-world em 1,2 milhão de israelenses replicaram eficácia de 94 % contra doença sintomática. Ainda assim, narrativas pseudocientíficas insistem em tachar o produto de “experimental” ou “modificador de DNA”, ignorando o fato de que o RNA mensageiro jamais entra no núcleo e se degrada em horas, como demonstrado em múltiplos estudos de biodistribuição (Casadevall, 2021). O caso encerra nosso arco histórico: do número pitagórico ao telescópio de Galileu, do ensaio randomizado à penicilina e ao CRISPR, a lição é constante — quando décadas de dados se somam em protocolo transparente, a velocidade de inovação não é milagre; é ciência acumulada em obra pública, contra a qual boatos sem mensuração não resistem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora, pare um instante e respire. Num único minuto, o planeta publicará quase três milhões de posts, milhares de horas de vídeo, centenas de “estudos reveladores” e pelo menos dezenas de um milagre novo. É tanto “barulho digital” que o silêncio reflexivo virou artigo de luxo — e, no meio do barulho, a palavra ciência aparece com a mesma semântica que “imperdível” numa liquidação. Não admira que a mente se canse. Quando tudo parece ter selo de comprovação, como separar o que vai mudar sua vida daquilo que só quer mudar o saldo do vendedor?

O primeiro truque dos falsos profetas é vender velocidade. A ciência passa meses regulando pipetas, ajustando protocolos, afinando algoritmos, revisando parágrafos — e ainda precisa terminar o artigo com a frase miúda “mais ensaios são necessários”. O charlatão não. Ele entra de peito estufado, relógio reluzente e discurso colado nos desejos mais íntimos do público: dor zerada na primeira sessão, gordura “queimada” enquanto você dorme, vida nova garantida antes que acabe o mês. Reconhece a música? Toca desde que o mundo é mundo: alquimistas prometiam ouro instantâneo a príncipes, magnetizadores ofereciam cura sem bisturi, “óleos de cobra” juravam reverter da calvície à tuberculose. Hoje a melodia sai em 4K e corre pelas redes, mas a partitura é idêntica. Funciona porque pressiona uma tecla eterna da psique humana: o anseio por um milagre pessoal, pelo estalo que faça problemas evaporarem sem encarar a própria parte neles. Desde as cavernas preferimos acreditar no atalho salvador a aceitar que a realidade é dura, que a responsabilidade é nossa, e que o caminho consistente passa por esforço, revisão, correção e tempo. Charlatães jogam precisamente com essa intuição de fuga; a

ciência, por mais imperfeita, convida a encarar o terreno pedregoso e, degrau a degrau, construir soluções que duram além do entusiasmo de um clique.

A ciência responde com uma canção menos doce, porém confiável: “mostre o protocolo, apresente o grupo-controle, revele os efeitos colaterais”. Essa voz pode parecer abafada, mas é teimosa. Foi ela que obrigou Pasteur a quebrar o gargalo do balão sob testemunhas; que levou Fleming a publicar que a penicilina perde efeito em caldo velho; que fez os estatísticos ingleses sortear envelopes para decidir quem receberia estreptomicina. Em cada caso, alguém arriscou a reputação para deixar o experimento exposto a estranhos — e aceitou que um tropeço público valia mais do que um acerto secreto. Graças a esse pacto de vulnerabilidade compartilhada você engole hoje comprimidos cuja margem de segurança é contada em casas decimais, não em pílulas de fé.

Mas somos criaturas de desejos ardentes, não de planilha fria. Os espertalhões por aí sabem disso e dominam o palco em que gostamos de ser plateia: a *timeline*. Lá, centenas de corações vermelhos piscam onde devia existir intervalo para refletir. Clique, compartilhe, empreste sua credulidade e receba em troca uma breve injeção de pertencimento. É tentador e perigoso. Charlatanismo vive de sentimento, não de estatística e análise de dados. Se um vídeo diz que “câncer odeia ambientes alcalinos” ou “que adora açúcar”, ele não cita pH, tampouco ensaio aleatorizado; cita gente chorando gratidão, bebendo água alcalina e fazendo dieta milagrosa. Testemunho comove, embora pese quase nada na balança da verdade. Não por acaso os apelos mais virais vêm embalados em histórias pessoais e jargão técnico diluído: “frequência quântica”, “modulação epigenética”, “detox infinitesimal”. Soam eruditos o bastante para anestesiar o ceticismo, mas são vazios o bastante para sobreviver a qualquer verificação.

Não é preciso diploma nem laboratório para manter o bom senso aceso. Três perguntas curtas, ao alcance de qualquer curioso, já filtram a maior parte das embromações — e você pode fazê-las no sofá, com o celular na mão.

Quem mediu? Uma afirmação extraordinária exige origem clara. Se o dado não traz nome de laboratório, DOI ou, no mínimo, um experimento capaz de ser repetido na cozinha de uma universidade, suspeite.

Comparado com o quê? Sem grupo-controle, qualquer melhora pode ser coincidência, placebo ou regressão natural. Cientistas gastam fortuna com placebos porque aprenderam do pior modo que o cérebro adora maquiar resultados. Pergunte sempre: houve comparação séria?

E os efeitos colaterais? Penicilina salvou legiões — e mesmo assim produz alergia em um pequeno grupo; vacinas modernas previnem milhões de mortes — mas relatam, em detalhes, reações raras. Se o vendedor garante “zero contraindicação”, ele não estudou o bastante ou mente o bastante.

Ensaie essa tríade mental toda vez que um anúncio saltar brilhante na tela. Ele não tomará mais que alguns segundos e economizará inúmeras decepções ou despesas hospitalares. Lembre-se que, onde a ciência vê incerteza como degrau, a pseudociência vê oportunidade, brecha de mercado. Cada “evidência preliminar”

que o pesquisador publica com cautela vira, nas mãos do oportunista, manchete de cura definitiva.

Mesmo em meio ao ruído, ainda há esperança para um otimismo sensato. A história prova que a informação sólida consegue atravessar tempestades de boatos: a *tetraktys* de Pitágoras ainda ensina proporção, enquanto o “ouro filosofal” virou metáfora literária; o balão de pescoço-de-cisne de Pasteur ocupa lugar em museu, e a geração espontânea não passa de nota de rodapé. Um pai pode vacilar diante de um meme antivacina, mas a curva de mortalidade despencando após a imunização está a um clique de distância — pronta para ser destacada por um jornalista, um professor ou um amigo atento. Conhecimento robusto não precisa gritar; basta ser resgatado no almoço de domingo ou na conversa do grupo da família. Mas cuidado, ninguém precisa virar o “chato da ciência” para evitar isso, basta aplicar o ceticismo na própria vida — ler além da manchete, pedir a fonte, reconhecer incertezas — e deixar que o exemplo fale por si só, isso, sim, convence mais do que qualquer sermão.

REFERÊNCIAS

- BENISON, Liam. **Early medieval science: the evidence of Bede.** Endeavour, v. 24, n. 3, p. 108–112, 2000.
- BERNARD, H. R. **The science in social science.** PNAS, v. 109, n. 51, p. 20796–20799, 2012. DOI: 10.1073/pnas.1218054109. Erratum in: PNAS, v. 110, n. 5, p. 1970, 2013.
- BESSADA, Dennis. **A gênese da harmonia das esferas no antigo pitagorismo.** Revista Música, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 85–114, 2014.
- BHATT, Arun. **Evolution of clinical research: a history before and beyond James Lind.** Perspectives in Clinical Research, v. 1, n. 1, p. 6–10, 2010.
- BRITANNICA. **Carolingian minuscule.** Encyclopædia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/art/Carolingian-minuscule>. Acesso em: 28 maio 2025.
- BRITANNICA. **Pythagoreanism – Metaphysics and number theory.** Encyclopaedia Britannica, 2025. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/Pythagoreanism/Metaphysics-and-number-theory>. Acesso em: 22 maio 2025.
- BUBB, Claire. **Galen’s Anatomical Procedures and Its Innovations.** In: BUBB, Claire. Dissection in Classical Antiquity: A Social and Medical History. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 316–348.
- CASADEVALL, Arturo. **The mRNA vaccine revolution is the dividend from decades of basic science research.** The Journal of Clinical Investigation, v. 131, n. 19, e153721, 2021. DOI: 10.1172/JCI153721.
- CASSIODORUS. **Founds the Scriptorium and Library at the Vivarium.** History of Information, 2015. Disponível em: <https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=167>. Acesso em: 28 maio 2025.

CAVAILLON, Jean-Marc; LEGOUT, Sandra. **Louis Pasteur: Between Myth and Reality**. *Biomolecules*, [S.l.], v. 12, n. 4, art. 596, 2022. DOI: <https://doi.org/10.3390/biom12040596>.

CLAYTON, Martin. **Leonardo's Study of Anatomy**. Royal Collection Trust, [s.d.]. Disponível em: <https://www.rct.uk/collection/stories/leonardo-in-the-royal-collection/leonardos-study-of-anatomy>. Acesso em: 28 maio 2025.

COCHRANE, Archie L. **Effectiveness and efficiency: random reflections on health services**. Londres: Nuffield Provincial Hospitals Trust, 1972.

COCHRANE. **Celebrating 30 years of Cochrane**. *Cochrane News*, 2 out. 2023. Disponível em: <https://www.cochrane.org/news/celebrating-30-years-cochrane>. Acesso em: 30 maio 2025.

DANNENFELDT, Karl H. **The Introduction of a New Sixteenth-Century Drug: Terra Silesiaca**. *Medical History*, v. 28, n. 2, p. 174–188, 1984. DOI: 10.1017/S0025727300035717.

DAVIS, Stephen M. **Napoleonic Concordat of 1801 & Religious Pluralism**. *World History Encyclopedia*, 29 nov. 2022. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/article/2115/napoleonic-concordat-of-1801--religious-pluralism/>. Acesso em: 29 maio 2025.

DAWES, Gregory W. **Ancient and Medieval Empiricism**. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/empiricism-ancient-medieval/>. Acesso em: 27 maio 2025.

DEL SOLDATO, Eva. **Natural Philosophy in the Renaissance**. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2013. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/natphil-ren/>. Acesso em: 28 maio 2025.

DOLL, R. **Controlled trials: the 1948 watershed**. *BMJ*, Londres, v. 317, n. 7167, p. 1217–1220, 31 out. 1998. DOI: 10.1136/bmj.317.7167.1217.

DRAKE, Stillman. **The Dialogue and the Inquisition**. *Galileo: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Disponível em: <https://academic.oup.com/book/434/chapter/135225878>. Acesso em: 28 maio 2025.

ERJAVIC, Nicole. **Andreas Vesalius (1514–1564)**. **Embryo Project Encyclopedia**, 10 jan. 2018. Arizona State University. School of Life Sciences. Center for Biology and Society. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10776/13042>. Acesso em: 27 maio 2025.

ERJAVIC, Nicole. **Andreas Vesalius (1514–1564)**. **Embryo Project Encyclopedia**, 10 jan. 2018. Disponível em: <https://embryo.asu.edu/pages/andreas-vesalius-1514-1564>. Acesso em: 28 maio 2025.

European Medicines Agency (EMA). **“Signal assessment report on myocarditis and pericarditis with tozinameran (Comirnaty) and elasomeran (Spikevax)**

– **COVID-19 mRNA vaccines.**” EMA/PRAC/759618/2021. Disponível em: https://www.ema.europa.eu/en/documents/prac-recommendation/signal-assessment-report-myocarditis-pericarditis-tozinameran-covid-19-mrna-vaccine-nucleosidemodified-comirnaty_en.pdf. Acesso em: 30 maio 2025.

FINGER, Stanley. **Hippocrates: The Brain as the Organ of Mind.** In: _____. *Minds Behind the Brain: A History of the Pioneers and Their Discoveries.* New York: Oxford University Press, 2005.

FLEMING, A. **On the antibacterial action of cultures of a *Penicillium*, with special reference to their use in the isolation of *B. influenzae*.** *British Journal of Experimental Pathology*, v. 10, n. 3, p. 226–236, 1929.

FONTANA, M. A. **Tales de Mileto e a medição da altura da pirâmide.** *Revista Ibero-Americana de Educação Matemática*, v. 61, p. 139-150, 2012.

FRANKLIN, R. E.; GOSLING, R. G. **Molecular configuration in sodium thymonucleate.** *Nature*, Londres, v. 171, n. 4356, p. 740–741, 1953. DOI: 10.1038/171740a0.

GARBER, Daniel. **Descartes’ Method.** In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-method/>. Acesso em: 28 maio 2025.

GENSEL, L. **The medical world of Benjamin Franklin.** *Journal of the Royal Society of Medicine*, v. 98, n. 12, p. 534-538, dez. 2005. DOI: 10.1177/014107680509801209.

GOLDER, Werner. **Between anatomy and pathology: The dissection reports of Galen.** *Wiener Medizinische Wochenschrift*, v. 172, p. 1–8, 2022. DOI: 10.1007/s00292-022-01165-2.

HAQUE, Mainul; SARTELLI, Massimo; McKIMM, Judy; ABU BAKAR, Muhamad. **Health care-associated infections – an overview.** *Infection and Drug Resistance*, [S.l.], v. 11, p. 2321–2333, 2018. DOI: <https://doi.org/10.2147/IDR.S177247>.

HARRIS, Henry. **The discovery of penicillin.** Sir William Dunn School of Pathology – University of Oxford, 2025. Disponível em: <https://www.path.ox.ac.uk/centenary/our-history/the-discovery-of-penicillin/>. Acesso em: 30 maio 2025.

HART, P. D’Arcy. **A change in scientific approach: from alternation to randomised allocation in clinical trials in the 1940s.** *BMJ*, Londres, v. 319, n. 7209, p. 572–573, 1999. DOI: 10.1136/bmj.319.7209.572.

HUFFMAN, Carl. **Pythagoras.** *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>.

JINEK, Martin; CHYLINSKI, Krzysztof; FONFARA, Ines; HAUER, Michael; DOUDNA, Jennifer A.; CHARPENTIER, Emmanuelle. **A programmable dual-**

RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity. *Science*, v. 337, n. 6096, p. 816–821, 17 ago. 2012. DOI: 10.1126/science.1225829.

JÜTTE, Daniel. **Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge.** *Isis*, v. 103, n. 4, p. 668–686, 2012. DOI: 10.1086/668962.

KARIKÓ, Katalin; BUCKSTEIN, Michael; NI, Houping; WEISSMAN, Drew. **Suppression of RNA recognition by Toll-like receptors: the impact of nucleoside modification and the evolutionary origin of RNA.** *Immunity*, v. 23, n. 2, p. 165–175, 2005. DOI: 10.1016/j.immuni.2005.06.008.

KELLER, Vera. **A Charlatan’s Promise. Knowledge and the Public Interest, 1575–1725.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015a. p. 62–92.

KELLER, Vera. **Inventing the Wish List. Knowledge and the Public Interest, 1575–1725.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015b. p. 93–210.

KERANTZAS, C. A.; JACOBS JR., W. R. **Origins of combination therapy for tuberculosis: lessons for future antimicrobial development and application.** *mBio*, v. 8, n. 2, e01586-16, 2017. DOI: 10.1128/mBio.01586-16.

LALIWALA, Aayushi; PANT, Ashruti; SVECHKAREV, Denis; SADYKOV, Marat R.; MOHS, Aaron M. **Advancements of paper-based sensors for antibiotic-resistant bacterial species identification.** *Biosensing*, v. 1, art. 17, 13 dez. 2024.

LEITH, David. **Pores and Void in Asclepiades’ Physical Theory. Phronesis**, v. 57, n. 2, p. 164–191, 2012. DOI: 10.1163/156852812X629005.

LOKHORST, Gert-Jan. **Descartes and the Pineal Gland.** In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/>. Acesso em: 28 maio 2025.

LOUDON, Irvine. **Ignaz Phillip Semmelweis’ studies of death in childbirth.** *Journal of the Royal Society of Medicine*, [S.l.], v. 106, n. 11, p. 461–463, nov. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1177/0141076813507844>.

MACHAMER, Peter; MILLER, David Marshall. Galileo Galilei. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [S.l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/galileo/>. Acesso em: 28 maio 2025.

MARIOLIS-SAPSAKOS, Theodoros; *et al.* **Erasistratus of Chios: a pioneer of human anatomy and physiology.** *Italian Journal of Anatomy and Embryology*, v. 120, n. 3, p. 329–336, 2015.

MICHALEAS, Spyros N.; LAIOS, Konstantinos; TSOUCALAS, Gregory; ANDROUTSOS, Georges. **Theophrastus Bombastus Von Hohenheim (Paracelsus) (1493–1541): The eminent physician and pioneer of toxicology.** *Toxicology Reports*, v. 8, p. 411–414, 2021. DOI: 10.1016/j.toxrep.2021.02.012.

MILLER, David Marshall. **Galileo's Sidereus Nuncius and Its Reception**. In: MILLER, David Marshall; JALOBEANU, Dana (ed.). *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 315–330. DOI: 10.1017/9781108333108.018. Acesso em: 28 maio 2025.

MÜLLER-WILLE, Staffan. **Carolus Linnaeus**. *Encyclopedia Britannica*, 23 maio 2025. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Carolus-Linnaeus>. Acesso em: 29 maio 2025.

National Library of Medicine. **Smallpox: Vaccination**. Bethesda, MD: National Library of Medicine, 2024. Disponível em: https://www.nlm.nih.gov/exhibition/smallpox/sp_vaccination.html. Acesso em: 30 maio 2025.

NATURE REVIEWS MICROBIOLOGY. **Following Koch's example**. *Nature Reviews Microbiology*, v. 3, p. 906, dez. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrmicro1311>.

NEWMAN, William. **Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages**. *Isis*, v. 80, n. 3, p. 423–445, 1989. DOI: 10.1086/355083.

NIKLAUS, Robert. **Denis Diderot**. *Encyclopedia Britannica*, 9 maio 2025. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Denis-Diderot>. Acesso em: 29 maio 2025.

ORESQUES, Naomi. **Rosalind Franklin deserves a posthumous Nobel Prize for co-discovering DNA structure**. *Scientific American*, 2023.

PAGEL, Walter; RATTANSI, Pyarali. **Vesalius and Paracelsus**. *Medical History*, v. 8, n. 4, p. 309–328, 1964.

PEARCE, J. M. S. **The Anatomy of Michelangelo (1475–1564)**. *Hektoen International*, 11 abr. 2018. Disponível em: <https://hekint.org/2018/04/11/anatomy-michelangelo-1475-1564/>. Acesso em: 28 maio 2025.

PIEDRA, Alberto M. **The Dechristianization of France during the French Revolution. The Institute of World Politics, 12 jan. 2018**. Disponível em: <https://www.iwp.edu/articles/2018/01/12/the-dechristianization-of-france-during-the-french-revolution/>. Acesso em: 29 maio 2025.

POLACK, Fernando P.; THOMAS, Stephen J.; KITCHIN, Nicholas; ABSALON, Judith; GURTMAN, Alejandra; LOCKHART, Stephen; PEREZ, John L.; *et al.* **Safety and efficacy of the BNT162b2 mRNA Covid-19 vaccine**. *The New England Journal of Medicine*, v. 383, n. 27, p. 2603–2615, 2020. DOI: 10.1056/NEJMoa2034577.

RAFIEI, Fariba; WIERSMA, Jochum; SCOFIELD, Steve; ZHANG, Cankui; ALIZADEH, Houshang; MOHAMMADI, Mohsen. **Facts, uncertainties, and opportunities in wheat molecular improvement**. *Heredity*, v. 133, n. 6, p. 371–380, 2024. DOI: 10.1038/s41437-024-00721-1.

RAMOS, Felipe de Azevedo. **Monges copistas – A Civilização Ocidental passou por suas mãos**. *Revista Arautos do Evangelho*, n. 116, 2011.

REVERÓN, Rafael Romero. **Herophilos, the great anatomist of antiquity.** *Anatomy*, v. 9, n. 2, p. 108–111, 2015. DOI: 10.2399/ana.15.003.

RIEBEEK, Holli. **Planetary Motion: The History of an Idea That Launched the Scientific Revolution.** NASA Earth Observatory, 7 jul. 2009. Disponível em: <https://earthobservatory.nasa.gov/features/OrbitsHistory>. Acesso em: 28 maio 2025.

ROSENTHAL, Franz. **“Life is short, the art is long”:** **Arabic commentaries on the first Hippocratic aphorism.** *Bulletin of the History of Medicine*, v. 40, n. 3, p. 226–245, 1966.

ROYAL SOCIETY. **History of Philosophical Transactions.** The Royal Society, [s.d.]. Disponível em: <https://royalsociety.org/journals/publishing-activities/publishing350/history-philosophical-transactions/>. Acesso em: 28 maio 2025.

SANTOS, J. R. S. **“Tales de Mileto e a aplicação filosófica da Matemática”.** *Revista IFSophia*, v. 1, n. 1, 2019.

SCARBOROUGH, John. **The Drug Lore of Asclepiades of Bithynia.** *Pharmacy in History*, v. 17, n. 2, p. 43–57, 1975.

SMITH, C. M. **Origin and uses of primum non nocere – above all, do no harm!** *Journal of Clinical Pharmacology*, v. 45, n. 4, p. 371–377, 2005. DOI: 10.1177/0091270004273680.

SMITH, Kendall A. **Louis Pasteur, the father of immunology?** *Frontiers in Immunology*, [S.l.], v. 3, 2012. DOI: <https://doi.org/10.3389/fimmu.2012.00068>.

STOKSTAD, Erik. **Bangladesh could be the first to cultivate Golden Rice, genetically altered to fight blindness.** *Science*, 2019.

SUTTON, G. **Putrid gums and ‘dead men’s cloaths’: James Lind aboard the Salisbury.** *Journal of the Royal Society of Medicine*, v. 96, n. 12, p. 605–608, 2003. DOI: 10.1177/014107680309601213.

SWANN, Elizabeth L. **‘Those Fruits of Natural Knowledge’: Taste and the Early Royal Society.** *Taste and Knowledge in Early Modern England.* Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 144–182. DOI: 10.1017/9781108767576.005. Acesso em: 28 maio 2025.

TABRAH, F. L. **Koch’s postulates, carnivorous cows, and tuberculosis today.** *Hawaii Medical Journal*, v. 70, n. 7, p. 144–148, 2011.

TARRANT, Neil. **Between Aquinas and Eymerich: The Roman Inquisition’s Use of Dominican Thought in the Censorship of Alchemy.** *Ambix*, v. 65, n. 3, p. 210–231, 2018. DOI: 10.1080/00026980.2018.1512779.

TSATSAKIS, A. M.; VASSILOPOULOU, L.; KOVATSI, L.; TSITSIMPIKOU, C.; KARAMANOU, M.; LEON, G.; LIESIVUORI, J.; HAYES, A. W.; SPANDIDOS, D. A. **The dose response principle from philosophy to modern toxicology: The impact of ancient philosophy and medicine in modern toxicology science.** *Toxicology Reports*, v. 5, p. 1107–1113, 2018. DOI: 10.1016/j.toxrep.2018.10.001.

UNSCHULD, Paul U. **Huang Di nei jing su wen: nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text.** Berkeley: University of California Press, 2003.

UNSCHULD, Paul U.; TESSENOW, Hermann; ZHENG, Jinsheng. **Huang Di nei jing su wen: an annotated translation of Huang Di's Inner Classic – Basic Questions.** Berkeley: University of California Press, 2011. Disponível em: https://www.acupunctureinsylva.com/uploads/2/7/9/6/27967113/huang_di_nei_jing_su_wen-paul_unschuld-2.pdf. Acesso em: 27 maio 2025.

VAISHALI, Pooja Mary; BOOPATHY, Nisha. **Edward Jenner: the pioneer of vaccination and his enduring legacy in modern medicine.** Cureus, [S.l.], v. 16, n. 9, e68805, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7759/cureus.68805>.

WATSON, J. D.; CRICK, F. H. C. **Molecular structure of nucleic acids: a structure for deoxyribose nucleic acid.** Nature, v. 171, n. 4356, p. 737–738, 1953.

WILKINS, M. H. F.; STOKES, A. R.; WILSON, H. R. **Molecular structure of nucleic acids: molecular structure of deoxypentose nucleic acids.** Nature, v. 171, n. 4356, p. 738–740, 25 abr. 1953.

WILTSE, L. L.; PAIT, T. G. **Herophilus of Alexandria (325–255 B. C.): The father of anatomy.** Spine (Philadelphia, Pa. 1976), v. 23, n. 17, p. 1904–1914, 1998. DOI: [10.1097/00007632-199809010-00022](https://doi.org/10.1097/00007632-199809010-00022).

WOOD, Jonathan. **Penicillin: the Oxford story.** Oxford News Blog, 16 jul. 2010. Disponível em: <https://www.ox.ac.uk/news/science-blog/penicillin-oxford-story>. Acesso em: 30 maio 2025.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Current GM foods can bring benefits but safety assessments must continue.** News release, 23 jun. 2005. Disponível em: <https://www.who.int/news/item/23-06-2005-current-gm-foods-can-bring-benefits-but-safety-assessments-must-continue>. Acesso em: 30 maio 2025.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **WHO lists Moderna vaccine for emergency use.** News release, 30 abr. 2021. Disponível em: <https://www.who.int/news/item/30-04-2021-who-lists-moderna-vaccine-for-emergency-use>. Acesso em: 30 maio 2025.

ZHANG, Jinzhe; LYU, Hongjun; CHEN, Jie; *et al.* **Releasing a sugar brake generates sweeter tomato without yield penalty.** Nature, v. 635, p. 647–656, 2024. DOI: [10.1038/s41586-024-08186-2](https://doi.org/10.1038/s41586-024-08186-2).



Pensamento e Linguagem: Expressão da Existência Humana

Thought and Language: Expression of Human Existence

Vinicius Araújo da Silva Nascimento

Mestrando em Filosofia Pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Possui especialização lato sensu em Psicologia e Educação, Teologia e o Pensamento Religioso, além de Neurociências, Filosofia e Linguagem. Sua primeira graduação é em filosofia, mas atualmente é também graduando em Pedagogia e História.

Resumo: Nossa pesquisa explora a relação fundamental entre o ser humano, sua capacidade de expressão e sua presença como ser-no-mundo. O homem existe em uma tensão constante entre sua interioridade e sua necessidade de manifestação externa através da linguagem em suas múltiplas formas. Esta expressão não é mero adorno, mas constitui a própria essência da existência humana. A filosofia emerge como testemunho desta busca por expressão daquilo que se manifesta como inexprimível. O humano, sendo no mundo, transforma-o em abstrações mentais, construindo castelos e estruturas fundamentadas em conceitos racionais e mentais, mergulhando cada vez mais nas próprias complexidades conceituais. Nesse sentido, ao reconhecer o outro como semelhante, desenvolve sistemas comunicativos que evoluem da linguagem básica de expressões, como aquelas apresentadas pelas crianças nos primeiros anos de vida, para a linguagem mítica e religiosa, para, enfim, formas mais complexas de expressão. A linguagem, enquanto campo de expressão existencial, transcende a mera articulação de palavras para abranger todas as formas de expressão humana: música, pintura, escultura, arquitetura. Cada modalidade ilumina diferentes aspectos da experiência existencial do homem. Este, por sua vez, imprime sua marca no mundo e no tempo, buscando transcender sua finitude através da linguagem que compartilha com as gerações futuras - uma forma de imortalização do próprio ser. O desenvolvimento da linguagem acompanha as diversas formas nas quais o pensar se encontra, desde as manifestações infantis até as expressões mais elaboradas do pensamento adulto. As artes representam o ápice desta capacidade expressiva, modalidades sublimes da manifestação do pensamento filosófico. Nesse sentido, verdade, bondade e beleza constituem pilares fundamentais desta expressão. A beleza não se reduz a fórmulas, mas exige vivência e sensibilidade. Um pensamento estruturado e elaborado tende a ser belo, e reciprocamente, uma linguagem refinada manifesta maior profundidade filosófica. Cada indivíduo utiliza diferentes modalidades linguísticas para expressar seu ser - seja através da escrita, da pintura ou da música - todas com igual dignidade. A linguagem artística facilita a interiorização do pensamento alheio, pois ativa mecanismos expressivos primordiais ultrapassando aquelas barreiras imediatas dos nossos castelos de pensamentos racionais com as quais vivenciamos o mundo. Quando alguém contempla uma obra de arte, experimenta imediatamente o pensamento do artista e reconhece seu próprio ser refletido na criação. A filosofia é inseparável da linguagem, assim como o pensamento não existe fora da mediação linguística. A linguagem não é mera ferramenta, mas o meio no qual a consciência existe e através do qual se manifesta. Longe de ser senhor da linguagem, o homem é por ela constituído através de seu próprio modo de ser no mundo.

Palavras-chave: o humano e a linguagem; expressão existencial humana; manifestação da consciência; ontologia da linguagem humana; expressão e perpetuação.

Abstract: Our research explores the fundamental relationship between the human being, their capacity for expression, and their presence as a being-in-the-world. Man exists in a constant tension between his interiority and his need for external manifestation through language in its multiple forms. This expression is not mere ornamentation; it constitutes the very essence of human existence. Philosophy emerges as testimony to this pursuit of expressing what appears to be inexpressible. The human, being in the world, transforms it into mental abstractions, constructing castles and structures grounded in rational and conceptual thought, diving ever deeper into the complexities of his own conceptual frameworks. In this process, by recognizing the other as similar, he develops communicative systems that evolve from basic forms of expression—such as those exhibited by children in their early years—to mythical and religious language, and finally to more complex forms of articulation. Language, as a field of existential expression, transcends the mere articulation of words to encompass all forms of human expression: music, painting, sculpture, architecture. Each modality illuminates different aspects of the human existential experience. The individual, in turn, leaves their mark on the world and in time, seeking to transcend their finitude through the language they share with future generations — a form of self-immortalization. The development of language parallels the various manifestations of human thought, from early childhood expressions to the more sophisticated elaborations of adult thinking. The arts represent the pinnacle of this expressive capacity, as sublime modalities of philosophical thought. In this sense, truth, goodness, and beauty constitute the fundamental pillars of such expression. Beauty cannot be reduced to formulas; it demands experience and sensitivity. A structured and elaborated thought tends toward beauty, and conversely, refined language reveals greater philosophical depth. Each individual employs different linguistic modalities to express their being — whether through writing, painting, or music — all of which possess equal dignity. Artistic language facilitates the internalization of another's thought by activating primal expressive mechanisms, surpassing the immediate barriers of our rational thought-castles through which we experience the world. When one contemplates a work of art, they immediately encounter the artist's thought and recognize their own being reflected in the creation. Philosophy is inseparable from language, just as thought cannot exist apart from linguistic mediation. Language is not a mere tool, but the very medium in which consciousness exists and through which it manifests. Far from being the master of language, man is shaped by it — constituted through his own way of being in the world.

Keywords: the human and language; human existential expression; manifestation of consciousness; ontology of human language; expression and perpetuation.

INTRODUÇÃO

O homem se vê imerso na imensidão de si mesmo e, simultaneamente, na intrincada teia de relações com o outro e com o mundo que o circunda. Não se trata de um mero existir passivo: o homem não somente pensa como também age a partir desse pensar; ele se expressa, articula sua presença e declara a si mesmo: 'eu existo e sou no mundo, e este mundo é para mim'. O que constitui, então, a expressão humana em sua essência? O que é esse pensar que tanto distingue e caracteriza o ser humano? De que modo o homem habita e se realiza no mundo? Revela-se impossível ao homem existir sem estabelecer relações com o que o circunda, pois sua expressão transcende os limites de sua interioridade — ele se projeta, se manifesta e se realiza no mundo.

O que é, pois, a filosofia senão a manifestação daquilo que o homem possui de mais profundo em si, aquilo que frequentemente escapa à sua própria capacidade de expressão? A filosofia emerge como testemunho vivo da existência humana que anseia transcender seus próprios limites; é o homem que aspira ser mais, que se recusa a permanecer indiferente àquilo com que se relaciona. Conforme argumenta Cossuta (1994), o pensamento filosófico constitui-se precisamente nessa tensão entre o inexprimível e a busca obstinada por expressão. O homem não consegue contemplar o mundo, nem a si mesmo, sem que dessa contemplação brote alguma resposta — se fosse indiferente, deixaria de ser propriamente humano.

METODOLOGIA

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza teórico-filosófica, com ênfase na análise hermenêutica e fenomenológica. Trata-se de um estudo exploratório, fundamentado em revisão bibliográfica e na reflexão crítica acerca da linguagem, da expressão e da constituição do ser-no-mundo. O método utilizado consiste na interpretação conceitual de obras e autores relevantes do campo da filosofia, da psicologia e da estética, com destaque para contribuições de Heidegger, Piaget, Cossutta e Scruton. A análise se dá por meio da articulação entre os referenciais teóricos e os fenômenos relacionados à experiência humana, priorizando a compreensão subjetiva, simbólica e existencial dos processos de expressão e linguagem.

DA ABSTRAÇÃO À IMORTALIZAÇÃO

O homem possui a singular capacidade de transformar o mundo em abstrações, de interiorizar a realidade que percebe; o mundo adentra sua mente e ali é reconfigurado. Entretanto, esse mesmo impulso que o leva a compreender sua própria natureza e a essência das coisas com as quais interage frequentemente o conduz a labirintos conceituais tão complexos que neles próprios esse homem se perde, comprometendo sua capacidade de expressão. Como observa Gagnebin (2006), esta é a tensão fundamental do pensamento: quanto mais busca capturar o real em sua totalidade, mais arrisca afastar-se da experiência concreta que originalmente buscava compreender

O homem se vê, ainda, diante de outro que lhe é semelhante e se impressiona com tal semelhança, reconhecendo que o outro compartilha suas mesmas angústias, seu desejo de expressão, marca e também de afirmação existencial no mundo. Esta descoberta fundamental — a alteridade como espelho e como enigma — catalisa o desenvolvimento de sistemas comunicativos mediante os quais ele possa compreender e ser compreendido, compartilhar sua perspectiva e apreender a do outro. O homem, então, estabelece vínculos com seus contemporâneos, e juntos investigam, interpretam e compreendem o mundo. Gradualmente, percebe que a realidade transcende aquilo que os sentidos imediatamente captam, e que os seres

humanos desempenham papel fundamental na decifração dessa complexidade (Selvaggi, 1988). A linguagem surge, portanto, não como mero instrumento, ou ainda, como o instrumento, mas como dimensão constitutiva da própria condição humana, conforme sugeriria Heidegger ao afirmar que ‘a linguagem é a casa do ser’.

O homem mergulha na incessante busca pela compreensão — de si mesmo, do outro e do mundo que o cerca. Nesse percurso, desenvolve narrativas míticas que evoluem para sistemas religiosos com rituais elaborados, criando formas de linguagem que visam estabelecer comunicação com entidades que concebe como divinas ou transcendentais, e que são ao mesmo tempo presentes, atuantes no mundo e passíveis de se compadecerem por essa figura que é o homem. Nesse processo, o ser humano reconhece o caráter essencial da linguagem como mediação entre o conhecido e o desconhecido, o imanente e o transcendente. Contudo, surge o dilema fundamental: como pode o homem, através dos limites inerentes à linguagem, expressar a totalidade do que é e do que percebe? Como pode a palavra, finita e contingente, capturar a infinitude da experiência humana? Scruton (2013) sugere que essa tentativa de expressar o inexprimível está na raiz não apenas da filosofia, mas também da experiência estética e religiosa.

A criança quando nasce e passa a tentar se encontrar em um novo mundo que não é mais aquele conhecido — o útero de sua mãe — passa por vários processos até a tomada de consciência de si, onde ela descobre a própria extensão, mas também a dimensão do outro, a dimensão da alteridade (Piaget, 2005). Apesar de a fala não ser exatamente a primeira forma de expressão e comunicação desse novo ser que chega ao nosso mundo, ela é a forma mais ordinária e essencial de comunicação que a criança há de aprender, de modo que, em um primeiro momento, pode parecer inclusive que é o único modo de se comunicar; mas tudo isso até ela se dar conta de que tudo aquilo que ela faz deixa seu próprio rastro.

Assim, o homem gradualmente compreende que a linguagem transcende a mera articulação de palavras ou a concatenação sistemática de sons que produzem significados compartilhados. Descobre que seu corpo inteiro é instrumento de expressão, que seu cantar, seu tocar, seu pintar, seu esculpir, seu construir, sua poesia e sua prosa constituem manifestações diversas daquilo que ele essencialmente é. Como argumenta Swafford (2021), a expressão humana encontra na música, por exemplo, uma ‘linguagem do espírito’ capaz de comunicar nuances emocionais e intelectuais inacessíveis ao discurso verbal convencional. Esta descoberta revela que a expressão humana é multidimensional e que cada modalidade expressiva — seja sonora, visual, tátil ou verbal — ilumina diferentes aspectos de nossa experiência existencial, permitindo-nos apreender e comunicar aquilo que, de outro modo, permaneceria inarticulado, ou ainda, em linguagem heideggeriana, aquilo que permaneceria velado.

Entendendo esse caminho feito por cada um na descoberta de si-no-mundo, o homem não se encontra aprisionado nos limites dos símbolos que denominamos letras ou signos, aos quais atribuímos significados convencionais. Sua natureza transcende qualquer sistema simbólico particular, e sua soberania — entendida como

capacidade de criação e ressignificação — estende-se por todo o domínio mundano; o homem não é determinado exatamente pelo mundo como simplesmente uma impressão deste no homem, mas ele se cria no mundo, ao mesmo tempo que cria um mundo que é inteiramente seu. Aprendemos signos e significados que não são transcendentais e que a bem da verdade são ainda muito difíceis de se sustentarem mesmo enquanto mecanismos de entendimento entre nós mesmos, pois os signos constituem significados muito além daqueles presentes nos dicionários ou nos glossários. Aquilo que um chama de colher, por exemplo, não é compreendido pelo outro exatamente da mesma forma, pois a carga emotiva, emocional e de significado perante a história pessoal de cada um é extremamente distinta; o signo vai além da referência a um simples objeto, mas toca diretamente à tudo aquilo que cada um traz em si acerca daquela coisa à qual o signo se refere, assim, a colher que para um pode carregar bons afetos pois lembra momentos felizes de refeições com entes queridos, para o outro pode carregar junto ao signo significados penosos pois sofria agressões com tal objeto quando criança, por exemplo. Mas ainda assim, apesar de o mundo ser o mundo pessoal de cada um, esse espaço comum que habitamos só o é, e só é do modo como é por causa da presença humana que faz dele o próprio mundo e que decide agir ao mesmo tempo que se marcar, ao mesmo tempo que imprime a própria existência nele.

O mundo sem a presença humana não seria o mundo que conhecemos e concebemos, pois se configura fundamentalmente como o espaço de manifestação e expressão do ser humano. Conforme sugere Heidegger na epígrafe que nos serve de inspiração, embora o homem frequentemente se imagine ‘senhor e mestre da linguagem’, é ela que permanece, em certo sentido, ‘mestra do homem’ — não como uma força de dominação externa, mas como o horizonte de possibilidades que determina os limites e potencialidades de sua expressão. O mundo, assim, nunca poderá ser plenamente concebido sem referência ao humano, pois se constitui como o palco no qual o homem inscreve sua existência e seu pensamento; é a superfície, o chão, é o outro mais nobre onde se ecoam milhares de existências, é o lugar através do qual que se reverbera e preserva o registro da presença humana através do tempo e que constituem o próprio mundo marcado e existente do modo como é por causa de inúmeras marcas necessárias da existência humana. O mundo só pode ser do modo como é porque carrega em si o “nome”, porque carrega em si do modo mais discreto possível a existência de toda e qualquer pessoa da história da humanidade.

O mundo, enquanto *locus* privilegiado da expressão humana, configura-se simultaneamente como palco da diversidade filosófica que caracteriza nossa espécie. O homem não se contenta em meramente elaborar e compartilhar sua perspectiva do mundo com seus contemporâneos; aspira, porém, a transcender os limites temporais de sua existência individual, perpetuando seu pensamento para as gerações futuras, principalmente através da palavra escrita, aquele modo talvez mais conhecido e marcado na história humana através de suas numerosas línguas. Todo registro, toda manifestação do pensamento humano direcionada a seus semelhantes, não constitui simplesmente uma transmissão neutra de conhecimentos

acumulados, mas representa, ou ainda, sela uma verdadeira impressão ou, mais profundamente, uma tentativa de imortalização do próprio ser que pensa. Como observa Giacóia Junior (2021), esta busca por transcendência temporal através da expressão filosófica ecoa o conceito nietzschiano de ‘eterno retorno’, não como mera repetição literal de eventos, mas como a aspiração humana de que suas ideias sejam vividos pessoalmente com autenticidade possam perpetuar-se além dos limites de sua existência física, marcando aquilo que eles mesmos são, de modo a se contentarem consigo mesmos, ao mesmo tempo em que tomam posição e clareza diante do mundo, comunicando aos demais seres aquilo que eles mesmo são e decidem ser.

O ser humano, movido por um desejo intrínseco de desenvolver e expressar seu pensamento, frequentemente se depara com os limites inerentes à expressão convencional que é a escrita, e isto o impele, ao mesmo tempo, a buscar nas artes — não necessariamente sistemáticas em sua estrutura formal — um veículo alternativo para sua manifestação existencial. As artes emergem, assim, como modalidade privilegiada de expressão sensível do pensamento humano, frequentemente satisfazendo mais plenamente a necessidade expressiva que a sistematização lógica das palavras. Não que as artes careçam de sistemas próprios, mas estes não constituem seu aspecto fundamental; na verdade, nas manifestações artísticas, o sistema formal resulta da beleza do pensamento expresso, como uma consequência natural e não como finalidade primordial. Como argumenta Nougé (2021) em sua reflexão sobre a arte do belo, a profundidade estética de uma obra — seja musical, pictórica ou literária — é indissociável da profundidade existencial e filosófica de seu criador. Quanto mais rica e complexa a obra musical, por exemplo, mais nitidamente percebemos nela refletida a densidade da experiência vital do compositor, a singularidade de sua expressão e a originalidade de sua perspectiva filosófica (Nighiem, 2019). A arte, portanto, não representa mero adorno ou entretenimento, mas constitui a materialização sensível do pensamento em sua dimensão mais profunda e autêntica — uma forma de filosofia que, transcendendo os limites do discurso conceitual, alcança diretamente nossa sensibilidade e intuição.

Mas o grande ponto que pretendemos destacar é a profundidade intrínseca que a linguagem artística comporta como expressão filosófica. A densidade ontológica presente na afirmação de um filósofo que, valendo-se da linguagem conceitual, declara que ‘o mundo não existe’, equipara-se à profundidade filosófica de outro pensador que, utilizando-se da linguagem musical, expressa visão semelhante ou contrastante. De um lado, encontramos o filósofo que, através do discurso sistemático, argumenta que ‘o mundo existe no homem e o homem no mundo, relacionando-se com ele e com os outros “eus” que lhe são semelhantes’ (Selvaggi, 1988); de outro, deparamo-nos com um compositor como Vivaldi que, mediante sons que mimetizam e transfiguram a natureza, procura descrever sua experiência do mundo, revelando como não concebe sua existência separada do próprio mundo, assim como percebe o esplendor cósmico, como apreende o movimento da natureza e seu próprio movimento em consonância com ela, demonstrando, desse modo, que ambos — homem e mundo — estão intrinsecamente ligados, que

vibram em sintonia e constituem quase uma unidade indissolúvel – a obra *As Quatro Estações* são um exemplo clássico e claro disso que queremos apresentar com o exemplo de Vivaldi. Ambas as expressões, a conceitual e a estética, manifestam cosmovisões igualmente legítimas e profundas, ainda que articuladas em diferentes registros da experiência humana.

Toda linguagem, em sua essência mais profunda, constitui uma tentativa de expressar o indizível, de materializar aquilo que escapa às categorias convencionais do pensamento (Gagnebin, 2006). Essa dimensão fundante da expressão humana revela-se claramente na experiência da criança recém-nascida que, ao contemplar o mundo, ainda não dispõe de categorias para distinguir entre o que pertence a seu próprio ser e o que constitui alteridade. Nos primeiros meses de vida, a criança habita um estado de indistinção ontológica: não sabe determinar se seu próprio braço é parte integrante de seu ser ou elemento do mundo externo. Nesse caminho do novo ser que chega ao mundo, o processo de autoconhecimento inicia-se precisamente quando a criança começa a abstrair o mundo, a interiorizá-lo mediante representações mentais, e sobretudo quando, ao reconhecer seus semelhantes, principia a reconhecer a si mesma como entidade distinta. A partir dessa diferenciação fundamental, surge o impulso de relacionar-se com aquilo que identifica como um ser semelhante à mim, mas que é, entretanto, um não-eu; aqui a criança se depara com o desafio primordial da expressão, com a dificuldade inerente à linguagem. Este desafio a conduz a um processo evolutivo no tocante à sua capacidade comunicacional, que parte de gestos rudimentares, progride para vocalizações simples e culmina no desenvolvimento de sistemas de comunicação cada vez mais complexos e articulados (Selvaggi, 1988). Essa trajetória ontogenética da linguagem no desenvolvimento infantil espelha, em certo sentido, a filogênese da expressão humana ao longo da história cultural.

Assim, entendendo esse aspecto comunicacional de todo ser que chega ao mundo e que deseja primeiro se comunicar aos seus semelhantes, precisamos entender do que se trata tudo aquilo que cada um há de desenvolver e de transmitir: seu próprio pensamento. Desse modo, do que a filosofia, ciência do pensar, propriamente trata? Em sua essência mais fundamental, a filosofia manifesta-se como a capacidade de questionar, o que pressupõe o exercício do raciocínio — faculdade que nos distingue dos demais seres vivos. Constantemente nos interrogamos sobre nossas decisões e seus fundamentos, processo reflexivo que se observa mesmo na infância. A criança, de fato, possui natural disposição filosófica: ela demonstra insaciável curiosidade sobre a natureza das coisas, questiona incessantemente, aproxima-se dos objetos de sua experiência com desejo de explorá-los em todas as suas dimensões possíveis. O mais notável, contudo, é o que a criança realiza posteriormente com suas descobertas: ela as expressa, registra e elabora seu novo pensar. Se sua imaginação concebe um monstro ameaçador, ela materializa essa concepção mediante narrativas, desenhos ou movimentos corporais. Os desenhos infantis, longe de serem meras reproduções imperfeitas da realidade, constituem manifestações de pensamento em estágio formativo, expressões autênticas de uma cosmologia própria que gradualmente se desenvolve e complexifica. Estas

produções representam verdadeiramente uma cultura infantil, um pensamento infantil, uma filosofia infantil em seu estágio mais germinativo. Conforme sugere Gagnebin (2006), estas manifestações primitivas do pensamento já contêm os elementos essenciais da inquietação filosófica: espanto diante do mundo, desejo de compreensão e impulso de expressão.

De fato, o que expressa o homem senão aquilo que pensa, além daquilo que experiencia e o modo como compreende a realidade? O ser humano é fundamentalmente um ser expressivo, e para isso utiliza-se da linguagem — entendida não meramente como sistema de palavras, mas como totalidade dos meios pelos quais consegue expressar-se e comunicar sua essência. O homem vivencia os fenômenos e os interioriza mediante a memória, de tal modo que o acontecimento externo passa a existir nele segundo uma perspectiva única, irredutível, refletindo-se finalmente na linguagem que produz. Assim, o que constitui então todo esse complexo sistema expressivo senão precisamente o que denominamos artes? Como afirma Swafford (2021), a função primordial das artes é revelar-nos a nós mesmos de maneiras comoventes e memoráveis, permitindo-nos reconhecer aspectos de nossa experiência que, sem essa mediação estética, permaneceriam obscuros ou inarticulados. A linguagem configura-se, assim, como um instrumento através do qual o homem inscreve seu próprio ser em si mesmo, no mundo e nos outros, transformando sua essência existencial em memória compartilhada e transmissível.

Porém, toda essa impressão, todo esse ser que é impresso no mundo só acontece porque existe algo como constante plano de fundo: o tempo. A vida presente metamorfoseia-se continuamente em memória, pois o tempo constitui o próprio horizonte da existência humana; o tempo é essencialmente passagem, transitoriedade. Nesse fluxo incessante, transformamos nossa experiência vital em linguagem — uma linguagem memorável (no sentido literal de poder ser retida pela memória) que se atualiza e se expressa no instante presente. A linguagem representa, assim, o constante pulsar atual da filosofia, a manifestação contemporânea da existência humana que anseia pelo saber e pelo dizer (compreendido como expressão intrínseca do ser-no-mundo, conforme argumenta Selvaggi (1988)). Para o homem, só existe propriamente o atual, pois, como observa Giacoia Junior (2021) em sua interpretação de Nietzsche, 'o passado é o presente que não é mais, o futuro é o presente que ainda não é e, enfim, o presente é aquilo que deixa de ser no momento mesmo em que é' (O Eterno..., 2021). Nesta perspectiva, a linguagem emerge como tentativa de fixar o que é essencialmente transitório, de conferir permanência ao que é intrinsecamente evanescente.

De fato, o homem existe temporalmente, habita o mundo, e sua linguagem — esse eco de seu ser — propaga-se de geração em geração através das pessoas que povoam o mundo. Ao compreender os outros 'eus' que existem no mundo, o homem alcança maior compreensão de si mesmo; e ao apreender a temporalidade intrínseca da existência e reconhecer-se no outro, começa a transcender sua finitude, eternizando-se através da linguagem que compartilha. O ser humano expressa-se para seus semelhantes e, uma vez que o passado é 'aquilo que não é mais' e não

pode ser alterado (O Eterno..., 2021), passa a existir no outro, e este, mediante a linguagem recebida, preservará a memória daquele que, sendo-lhe semelhante, distinguia-se, contudo, de qualquer outro ser humano em sua singularidade irreduzível. Assim, aquele que estabelece o contato expressivo torna sua existência de certo modo imortal na vida daquele que o recebe. Se admitirmos a possibilidade desta forma de imortalidade, podemos conceber que o homem persistirá eternamente em todos aqueles e em tudo aquilo que, através da linguagem, tocou com sua presença. Aquele que alcança o outro mediante a expressão dissemina sua própria essência. Todo esse processo ocorre através da linguagem e na linguagem — faculdade que distingue fundamentalmente o ser humano dos demais animais, pois o homem não apenas registra impressões na memória, mas as elabora reflexivamente, atribuindo-lhes valores e significados (Selvaggi, 1988).

Se o homem alcança uma forma de imortalidade na medida em que se relaciona com os outros e deixa algo de si neles, cabe indagar: o que ele efetivamente transmite e o que aspira transmitir? O ser humano, gradualmente, projeta-se no outro à medida que, mediante a linguagem, estabelece relações significativas. Se, como afirma Aristóteles, o homem deseja naturalmente conhecer — impulso que se manifesta desde a criança recém-nascida que busca apreender o mundo com toda a integralidade possível, mobilizando seus sentidos e suas forças cognitivas — então o que transmite é aquilo que já conseguiu conhecer até determinado momento, tanto sobre si mesmo quanto sobre o mundo que o circunda e que ele mesmo constitui, e aspira comunicar o melhor, o mais valioso de seu conhecimento, aquilo que de melhor conseguiu alcançar. Entretanto, se é através da linguagem que o homem expressa seu pensamento e é por meio dela que passa a existir no outro, torna-se necessidade que essa linguagem seja a mais clara e precisa possível.

Deparamo-nos, assim, com questões fundamentais: existem linguagens mais elevadas que outras? E, implícita nessa primeira questão: existem filosofias mais profundas que outras? Se a filosofia é intrínseca ao homem, se ela constitui o próprio pensar e conhecer acerca de si mesmo e sobre o mundo, então necessariamente existem filosofias mais profundas — entendendo profundidade como amplitude, complexidade descrita e destrinchada, e ainda como maiores elaborações acerca daquilo que é pensado —, ou ainda, mais elaboradas que outras, considerando que alguns indivíduos desenvolvem conhecimento mais amplo e complexo que outros. Consequentemente, se há filosofias mais elevadas, o modo como se expressam também apresentará diferenças qualitativas, pois distintas serão as maneiras de apreender o mundo e a si mesmo.

A linguagem mantém relação direta e indissociável com a filosofia — entendendo esta como o elaborar e o desdobrar do pensamento humano; quanto mais uma criança conhece, mais refinada torna-se sua capacidade expressiva, mais claramente comunica suas ideias àqueles que partilham seu nível de conhecimento ou que o superam. Configuram-se, assim, níveis diferenciados de linguagem que acompanham o desenvolvimento do pensamento humano, de modo que a forma de existir no outro e no mundo possa realizar-se com integridade e clareza.

Se a linguagem alcança a filosofia e dela é inseparável, então os níveis de linguagem necessariamente se diferenciam qualitativamente. Podemos afirmar, portanto, a existência de linguagens mais ou menos elevadas, mais ou menos belas. As artes constituem, por excelência, formas privilegiadas de linguagem; na verdade, representam modalidades sublimes de expressão do pensamento filosófico, configurando o mais alto grau da manifestação do ser humano. A beleza, assim como o próprio saber filosófico, é buscada sem qualquer finalidade ulterior, é valorizada por si mesma; situa-se no mesmo patamar axiológico que a verdade e a bondade, formando com estas os fundamentos do raciocínio humano. Esse trio — verdade, bondade e beleza — constitui o alicerce dos valores que justificam as inclinações racionais do homem. Cada uma dessas dimensões desperta na razão um estado de espírito que se vincula a algo naturalmente presente no próprio indivíduo. Questionar o 'porquê' de qualquer desses três pilares revela, como argumenta Scruton (2013), incompreensão dos fundamentos da racionalidade humana e de sua expressão mais elevada na experiência estética.

Portanto, a beleza é desejada naturalmente pelo ser humano, assim como a bondade e a verdade. O homem não aspira a conhecer o falso, mas o verdadeiro, mesmo quando se trata do verdadeiro sobre a falsidade (no sentido em que podemos afirmar com verdade que determinada proposição é falsa). A verdade possui caráter existencial, real e transcendente, pois ainda que todas as coisas fossem falsas, ou que tudo viesse a ser aniquilado, permaneceria verdadeiro que as coisas são falsas ou que tudo deixou de existir. Este tema poderia ser explorado mais amplamente, fundamentando-se principalmente nos Solilóquios de Agostinho de Hipona, mas tal aprofundamento escapa ao escopo desta reflexão. Similarmente, o homem deseja naturalmente o que é bom, mesmo quando opta pelo mal (pois na escolha do mal, o indivíduo seleciona o que considera ser o melhor para si em determinada circunstância, evidenciando uma concepção particular do bem). Poderíamos aqui investigar a universalidade do bem e seu modo de manifestação em cada indivíduo, mas este também não é nosso propósito atual. Finalmente, o homem deseja intrinsecamente o belo, não apenas porque este lhe é agradável aos sentidos, embora Scruton (2013) desenvolva uma reflexão sobre o paradoxo do juízo estético, que, sendo necessário para a avaliação do objeto, frequentemente manifesta contradições entre diferentes apreciadores, indicando que o método puramente dedutivo para a compreensão da beleza revela-se insuficiente), mas porque a beleza transmite valores e significados fundamentais que o ser humano conscientemente aspira a expressar em seus diversos modos de linguagens. Mesmo aquele que mantém sua casa em desordem e aparentemente não se incomoda com a ausência de organização, reconhece, ao menos tacitamente, que a beleza da ordem lhe seria mais agradável e apropriada (Scruton, 2013).

A beleza (tema explorado por diversos pensadores como Kierkegaard, Wilde, Flaubert, Baudelaire, Wagner e Conva, cujas perspectivas particulares, embora relevantes, não serão aqui desenvolvidas para não nos afastarmos de nosso foco central) é não apenas desejável, mas também experiencial em sua essência. É necessário vivenciá-la para conhecê-la verdadeiramente. Ela transcende os limites

da pura dedução lógica; se assim não fosse, meras fórmulas seriam suficientes para sua reprodução, e aquele que a criasse não necessitaria de sensibilidade estética alguma, o que evidentemente não corresponde à realidade da experiência artística (Scruton, 2013). Encontramos exemplos claros deste fenômeno na contemporaneidade: inúmeras composições musicais alcançam popularidade comercial e digital sem, contudo, manifestarem autêntica beleza estética, pois não incorporam os elementos fundamentais que anteriormente identificamos como constitutivos da experiência do belo. Não é mediante a simples leitura de um manual de instruções composicionais (como os escritos teóricos de Schönberg, que elaborou princípios técnicos para a composição) que alguém seria capaz de criar algo comparável à Nona Sinfonia de Beethoven. A beleza, semelhante à linguagem, está intrinsecamente vinculada ao ser humano e ao seu pensar. De fato, o homem parece naturalmente orientado a produzir obras belas à medida que desenvolve sua capacidade expressiva, cada indivíduo em seu campo particular manifestando seu pensamento singular. Alguns preferem expressar seu pensamento através da gramática sistematizada, outros através da literatura, com sua infinita diversidade de caminhos expressivos; outros ainda optam por manifestar sua filosofia mediante imagens, na arquitetura, na escultura, na dança, no cinema, no teatro ou na música (Nougué, 2021). Todos esses constituem meios legítimos de expressão, todos configuram modalidades da linguagem, todos manifestam o ser de alguém no mundo e diante do outro e, por expressarem fundamentalmente a mesma realidade existencial, merecem idêntica dignidade. Todas as manifestações artísticas expressam o pensamento, corporificam uma filosofia. No fundo, como sugere Gagnebin (2006), todas as artes procuram expressar aquele indizível que o ser humano incessantemente tenta articular.

Podemos afirmar, portanto, que quanto mais profundo e elaborado for o pensamento, mais a linguagem que o expressa tenderá à beleza, pois a beleza essencialmente reconduz à filosofia através da mediação linguística. Reciprocamente, quanto mais refinada e articulada for a linguagem, maior profundidade e alcance manifestará o pensamento, a reflexão filosófica. A beleza e a densidade intelectual de um texto filosófico escrito em uma língua natural equiparam-se qualitativamente às de uma pintura ou uma composição musical. A questão fundamental reside no fato de que cada indivíduo utiliza diferentes modalidades linguísticas para expressar seu ser. O que determinado pensador articula em um tratado filosófico sobre sua visão de mundo, outro comunica através da música ou da pintura. As Quatro Estações de Vivaldi constituem exemplo paradigmático desta equivalência expressiva. Quando publicou esta obra, Vivaldi a acompanhou de um texto poético referente à composição (cuja autoria, se do próprio compositor ou de outrem, permanece incerta). O relevante é que, mediante essa complementaridade entre música e poesia, busca explicitar ou tornar mais acessível sua perspectiva sobre a relação do homem com o mundo em sua temporalidade, sobre a condição humana diante de um universo em perpétuo movimento, ao qual deve necessariamente adaptar-se.

De um lado, encontramos magníficos textos poéticos que descrevem e expressam o ser de um povo, como Os Lusíadas, por exemplo; de outro,

contemplamos extraordinárias pinturas que incorporam em cada detalhe um pensamento singular, exigindo do observador atenção concentrada para que possa apreender adequadamente a intenção expressiva do artista, como a Batalha do Avaí, de Pedro Américo, por exemplo. Fundamentalmente, a linguagem artística conduz o indivíduo a alcançar mais facilmente uma dimensão essencial da experiência filosófica e linguística: a apropriação do pensamento. O que se assimila de uma reflexão não permanece simples conteúdo externo que alguém criou e comunicou, mas transforma-se em pensamento interiorizado, que passa a habitar nosso próprio ser, mesmo quando discordamos de suas proposições, pois a autêntica compreensão requer que o conteúdo seja efetivamente incorporado, tornando possível que a perspectiva, a visão de mundo, seja compartilhada, ao menos como possibilidade a ser contemplada.

A linguagem possibilita que o 'outro' exista no 'eu' e que 'nós' existamos no mundo (Selvaggi, 1988). Quando alguém lê um texto e não consegue apropriar-se da linguagem do autor, interiorizando-a, não alcança compreensão plena do que este pretende comunicar. Quem não consegue penetrar no universo da linguagem alheia torna-se incapaz de adentrar e apreender verdadeiramente o pensamento, a filosofia daquele que a expressa. A linguagem artística proporciona uma facilitação desse processo de interiorização do pensamento, pois ativa precisamente aqueles mecanismos expressivos que, desde a infância, utilizamos em nossa tentativa primordial de comunicação com as coisas e com os outros. Nas artes, frequentemente ocorre um processo inverso ao habitual: a obra do criador abre caminhos, na dimensão da linguagem, para que eu, antes mesmo que ele explicita conceitualmente seu pensamento, projete minhas próprias reflexões sobre as mesmas 'palavras' que ele utilizou, para somente então indagar-me sobre sua intenção expressiva original. Quando alguém escuta o primeiro movimento da Sonata ao Luar de Beethoven (a Sonata n.º 14, Op. 27 n.º 2), não se questiona imediatamente sobre a intenção específica do compositor, mas penetra em seu universo linguístico e reconhece intuitivamente o que ele expressa acerca da lua, projetando sobre essa mesma linguagem seu próprio pensamento, aquilo que aquele que escuta traz como aquilo que ele mesmo é; ou, mais precisamente: antes mesmo de abstrair conceitualmente que a peça evoca a lua, imprime sobre aquela linguagem uma reflexão que lhe é própria.

Quando alguém contempla a 'Saudade' (obra de 1899 do pintor brasileiro Almeida Júnior), experimenta imediatamente o pensamento do artista, observa as lágrimas que escorrem pelo rosto da mulher retratada e reconhece ali experiências análogas às que vivenciou, examina cada detalhe da composição e vai progressivamente reconhecendo seu próprio ser refletido na criação pictórica do autor. Somente após essa experiência direta e vivencial que surgem as indagações mais analíticas: o que o artista procurou transmitir? Por que empregou esses elementos visuais específicos? Qual a perspectiva filosófica subjacente à obra? Todas essas perguntas, no contexto da experiência artística autêntica, assumem caráter secundário em relação à vivência imediata da obra. Na linguagem artística, o pensamento adquire qualidade tangível e, na verdade, manifesta uma das mais

significativas características da linguagem acerca de si mesma: é impossível conceber um pensamento que não esteja encarnado na linguagem. Para o ser humano, a pura abstração desincorporada é uma impossibilidade existencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, a Filosofia revela-se inseparável da linguagem, assim como o pensamento não pode existir fora da mediação linguística. Ainda que possamos conceber teoricamente a alma humana como capaz de existir separada do corpo, esta jamais poderia existir desvinculada da linguagem que a constitui essencialmente. É inconcebível o homem destituído de pensamento, assim como é impossível conceber o pensamento sem a linguagem que o estrutura e manifesta. A linguagem da qual tratamos é propriamente humana, e a linguagem humana revela-se esplendorosa precisamente porque expressa seu ser, que é soberano, juntamente com seu pensamento, que é majestoso em sua capacidade de apreender e transformar o mundo. As diversas modalidades linguísticas expressam o pensar humano em sua multiplicidade; e o pensamento revela-se mais profundo e elaborado na medida em que manifesta beleza, pois a experiência do belo reconduz a reflexão ao pensar, à investigação filosófica. A linguagem constitui o mais belo e exuberante sinal do homem enquanto homem, é através dela que o ser humano proclama ‘eu existo e desejo conhecer!’. Ela representa a mais sublime expressão da unidade do homem consigo mesmo, com seus semelhantes e com o mundo que habita.

Como nos lembra a epígrafe heideggeriana que inspirou nossas reflexões: ‘O homem age como se fosse o senhor e mestre da linguagem, enquanto que na verdade a linguagem permanece mestra do homem’. Esta aparente inversão revela precisamente a complexidade da relação entre o ser humano e sua expressão: acreditando dominar a linguagem como instrumento, o homem frequentemente não percebe que é ela que determina os horizontes de sua compreensão e de seu ser-no-mundo. A linguagem não é mera ferramenta à disposição da consciência; é, antes, o meio no qual a consciência existe e através do qual se manifesta. Assim, pensamento e linguagem revelam-se como duas faces da mesma moeda existencial, duas dimensões inseparáveis da expressão humana no mundo.

REFERÊNCIAS

COSSUTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. Tradução de Angela Noronha Bergnami [et. al]. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **As formas literárias da filosofia**. In: Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 201-209.

NIGHIEM, Dr. Minh Dung. **Música, inteligência e personalidade: o comportamento do homem em função da manipulação cerebral**. Campinas: Vide Editorial, 2019. 208 p. ISBN 978-8595070523.

NOUGUÉ, Carlos. **Da arte do Belo**. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021.

O ETERNO RETORNO E O ALÉM-DO-HOMEM | OSWALDO GIACOIA JUNIOR.
Produção: OSWALDO GIACOIA JUNIOR. **Gravação de Casa do Saber**.
Rio de Janeiro: YOUTUBE, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qDAHx8KnFz0>. Acesso em: 22 out. 2021.

PIAGET, Jean. **A representação do mundo na criança: com o concurso de onze colaboradores**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

SCRUTON, Roger. **Beleza**. São Paulo: É Realizações, 2013. 232 p. ISBN 978-8580331455.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo: cosmologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1988.

SWAFFORD, Jan. **Linguagem do Espírito: uma introdução à Música Clássica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ANEXO

“O homem age como se fosse o senhor e mestre da linguagem, enquanto que na verdade a linguagem permanece mestra do homem.”

Martin Heidegger

Para quem desejar fazer uma experiência de compreensão de pensamento através das diversas áreas da linguagem, deixaremos algumas recomendações de obras que com certeza ajudarão a fazer um caminho frutuoso no pensamento dos autores através de suas respectivas linguagens:

- Pavane op. 50, de Gabriel Fauré – Música;
- Symphony nº 40 in G Minor, Molto Allegro, de Mozart – Música;
- Cantata nº 30 BWV 30 V- Aria, de Johann Sebastian Bach – Música;
- Auf dem Wasser zu singen D774, de Schubert – Música;
- Filósofo em Meditação, de Rembrandt Harmenszoon van Rijn – Pintura;
- The Landing, oil on canvas, de Guillermo Lorca – Pintura;
- O Vale de Lágrimas, de Gustave Doré – Pintura;
- El Milagro de Emple, de Augusto Ferrer-Dalmau – Pintura;
- A Mão de Deus, de Auguste Rodin – Escultura;
- A Beata Ludovica Albertoni, de Gian Lorenzo Bernini – Escultura;
- A Virgem Velada, de Giovanni Strazza – Escultura;
- Estupro de Persephone Galleria Borghese em Roma, de Borghese Bernini – Escultura;
- Pietà, de Michelangelo – Escultura;

- O Senhor dos Anéis, de J.R.R Tolkien – Literatura;
- Volta ao Mundo em 80 Dias, de Jules Verne – Literatura;
- A Divina Comédia, de Dante Alighieri – Literatura;
- Catedral Gótica de Colônia – Arquitetura;
- Arco Triunfal de Sétimo Severo em Roma – Arquitetura;
- Catedral de Saint-Pierre de Beuvais – Arquitetura;
- L' ORFEO: Favola in Musica - Claudio Monteverdi. - Teatro e ópera;
- Bodas de Sangre, Inspirada em uma peça de García Lorca – Teatro;
- Nostalgia, de Andrei Tarovski – Filme;
- Procès de Jeanne d'Arc, de Robert Bresson – Filme;
- A Balada do Soldado, de Griori Chukhrai – Filme;
- Um Condamné à mort s'est échappé, de Robert Bresson – Filme;



Valores sob Suspeita: Genealogia e Poder na Filosofia Contemporânea

Values under Suspicion: Genealogy and Power in Contemporary Philosophy

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: Este capítulo realiza uma investigação filosófica sobre a noção de “inversão de valores”, expressão frequentemente mobilizada nos debates contemporâneos como denúncia de uma suposta crise moral. A partir de uma abordagem genealógica e histórica, o texto percorre diferentes concepções de valor — da ética grega à filosofia contemporânea, passando pelo Cristianismo, Iluminismo, Nietzsche, Marx, fenomenologia, existencialismo, virada linguística e pensamento decolonial. Ao articular filosofia, política e linguagem, o capítulo mostra que os valores não são absolutos nem estáveis, mas construções históricas em constante disputa. Conclui-se que a expressão “inversão de valores” revela mais sobre os conflitos e interesses que atravessam a sociedade do que sobre qualquer declínio moral objetivo.

Palavras-chave: inversão de valores; genealogia dos valores; filosofia contemporânea; pluralismo ético; crítica cultural.

Abstract: This chapter offers a philosophical investigation of the notion of “value inversion,” a phrase commonly used in contemporary discourse to denounce a supposed moral crisis. Adopting a genealogical and historical approach, the text explores various conceptions of value—from Greek ethics to contemporary philosophy, including Christianity, the Enlightenment, Nietzsche, Marx, phenomenology, existentialism, the linguistic turn, and decolonial thought. By intertwining philosophy, politics, and language, the chapter demonstrates that values are neither absolute nor stable but historically constructed and constantly contested. It concludes that “value inversion” reveals more about social conflicts and power struggles than any objective moral decline.

Keywords: value inversion; genealogy of values; contemporary philosophy; ethical pluralism; cultural critique.

INTRODUÇÃO

A palavra “valor” está presente em quase todos os discursos públicos contemporâneos — seja para defendê-los, resgatá-los ou denunciar sua suposta perda. Em tempos de polarizações intensas, tornou-se comum ouvir a expressão “inversão de valores”, muitas vezes carregada de tom alarmista, como se houvesse um colapso moral em curso. Mas o que significa, afinal, um valor? E o que implica dizer que ele foi “invertido”?

Este ensaio propõe uma travessia filosófica pelas principais concepções de valor — desde a Antiguidade até os debates contemporâneos — com o objetivo de esclarecer a natureza dos valores, seus fundamentos, suas transformações

e sua função ética. A partir dessa trajetória, seremos capazes de problematizar a legitimidade e a consistência filosófica da noção de “inversão de valores”, compreendendo-a não como simples denúncia moral, mas como indício de disputas mais profundas sobre o que deve orientar a vida humana.

DESENVOLVIMENTO

A Gênese dos Valores: Virtude e Excelência na Filosofia Grega

O pensamento filosófico ocidental nasce, em larga medida, da inquietação sobre como devemos viver. Nos primórdios da filosofia grega, ainda não se falava em “valores” no sentido moderno da palavra — termo que só surgiria com força no século XIX —, mas já havia uma reflexão profunda sobre o que é bom, justo, nobre ou digno de ser buscado. Esse campo era dominado pela ideia de areté, que pode ser traduzida como excelência, virtude ou capacidade de realizar plenamente uma função ou natureza.

Na Grécia arcaica, sobretudo na tradição homérica, o valor estava associado a feitos heroicos e à honra pública. A excelência se manifestava nas ações visíveis, nos atos de bravura e generosidade reconhecidos pela comunidade. Era um valor aristocrático, relacionado ao prestígio e à glória. Nesse contexto, valores tinham uma função social de ordenação da vida coletiva: definiam quem era digno de respeito, qual conduta era admirável e quais comportamentos seriam execrados. Ainda não havia separação entre o ético e o político — o valor estava profundamente enraizado no ethos da pólis.

Com Sócrates, inicia-se uma revolução conceitual. Em vez de aceitar os valores tradicionais como dados, ele passa a questioná-los sistematicamente: o que é a justiça? O que é a coragem? O que é o bem? A partir disso, o valor deixa de ser apenas um costume herdado e passa a ser investigado racionalmente. A virtude socrática já não é apenas o cumprimento das normas da cidade, mas o fruto do autoconhecimento. Só é virtuoso quem age a partir da compreensão — e não da mera repetição ou obediência.

Platão radicaliza esse deslocamento ao propor a existência do mundo das Ideias, onde se encontra o Bem em si — eterno, imutável, inteligível. Os valores verdadeiros seriam aqueles que participam dessa realidade ideal, acessível apenas à razão filosófica. Assim, os valores deixam de ser empíricos ou contingentes e tornam-se transcendentais. A justiça, a beleza e a verdade são ideias puras, às quais a alma deve aspirar. A educação filosófica seria, portanto, um processo de elevação da alma rumo ao conhecimento do Bem.

Aristóteles, embora discípulo de Platão, oferece uma alternativa mais prática e imanente. Para ele, os valores estão relacionados ao cumprimento da natureza humana, que é racional e política. O valor ético, então, é aquilo que contribui para a realização da *eudaimonia*, ou seja, uma vida plenamente florescida. Virtudes como coragem, justiça, temperança e amizade não são absolutas, mas devem ser

praticadas com equilíbrio, na justa medida (*mesotes*), levando em conta o contexto e a situação. A ética aristotélica é uma ética da prudência e da experiência — ela reconhece a multiplicidade das situações e a necessidade de julgamento cuidadoso.

Essas três abordagens (socrática, platônica e aristotélica) convergem na ideia de que valores estão relacionados à excelência do ser humano como tal, seja por meio da razão, da virtude ou da realização do bem. Elas também estabelecem um padrão de avaliação moral que, ainda hoje, serve como referência para muitas críticas ao que se considera decadente, fraco ou desordenado.

No entanto, é importante notar que o que os gregos valorizavam como justo ou bom muitas vezes excluía escravos, mulheres, estrangeiros e outros considerados inferiores. Ou seja, mesmo os sistemas éticos mais refinados da Antiguidade operavam dentro de um horizonte excludente, mostrando que toda valoração está também atrelada a uma determinada ordem social e política.

Essa constatação é fundamental para compreender os debates contemporâneos. Quando hoje se fala em “inversão de valores”, muitas vezes o que está em jogo é a nostalgia por uma ordem antiga — uma ordem que, como vimos, nem sempre foi justa ou universal. A filosofia grega nos ensina, assim, não a preservar valores a qualquer custo, mas a pensá-los criticamente: qual o bem que buscamos? Quem se beneficia de determinado valor? E o que significa excelência em uma sociedade plural e democrática?

Nesse sentido, a gênese dos valores na filosofia grega não apenas ilumina a origem da ética ocidental, mas também oferece critérios e ferramentas para repensar os discursos contemporâneos que denunciam a “inversão” sem compreender a historicidade e a complexidade dos próprios valores que pretendem defender.

Compreendida a definição básica de valores, é pertinente investigar agora suas origens. De onde eles emergem? São construções sociais, heranças culturais, ou algo inerente à condição humana?

Valores Cristãos e a Interiorização da Moral

Se a ética grega estava centrada na excelência do cidadão na vida pública, o surgimento do Cristianismo representou uma ruptura profunda nos modos de conceber os valores. Com ele, a moral passa do domínio exterior — das ações visíveis e reconhecidas socialmente — para o domínio interior — das intenções, da fé e da disposição do coração. Os valores cristãos, nesse sentido, realizam uma verdadeira transformação do ideal de virtude, inaugurando uma moral da interioridade.

A mensagem de Jesus, tal como transmitida pelos Evangelhos, valoriza os humildes, os pobres, os perseguidos, os misericordiosos — isto é, aqueles que, no mundo antigo, ocupavam as posições mais marginalizadas. Essa inversão de perspectivas é evidente nas Bem-aventuranças: “Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra”. A compaixão, o perdão e a renúncia ao orgulho tomam o lugar da honra, da força e da glória.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, figuras como Agostinho de Hipona consolidaram essa virada ética. Em sua obra *Confissões*, Agostinho enfatiza a luta interior da alma contra o pecado, mostrando que a verdadeira moralidade se realiza no coração humano, não nas aparências. Para ele, o valor supremo é o amor de Deus (*caritas*), e todos os demais devem se subordinar a ele. A razão ainda é importante, mas deve ser iluminada pela fé.

Com Tomás de Aquino, no século XIII, o pensamento cristão dialoga com Aristóteles para sistematizar a moral cristã. Aquino propõe uma ordem objetiva de valores, baseada na lei natural e na finalidade das criaturas. No entanto, essa hierarquia valorativa tem seu ápice na beatitude eterna, e não na realização terrena: os valores morais mais elevados são os que orientam o ser humano para Deus, e não os que garantem êxito no mundo.

Essa reordenação valorativa tem consequências profundas. Ela promove, como Nietzsche posteriormente diagnosticaria, uma transvaloração da moral: aquilo que era força se torna pecado; o orgulho se transforma em vaidade; a sexualidade passa a ser reprimida; a obediência e a renúncia são exaltadas. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que os valores cristãos são fruto do ressentimento dos fracos diante da vitalidade dos fortes — uma moral “de rebanho” que reprime a vida em nome de uma pureza idealizada.

Contudo, a crítica nietzschiana não invalida a contribuição ética do Cristianismo. Ao colocar em primeiro plano a dignidade intrínseca do ser humano — independentemente de sua posição social — o Cristianismo inaugura uma ética da alteridade, que terá desdobramentos fundamentais na modernidade e nos direitos humanos. O cuidado com os pobres, os enfermos, os marginalizados não é apenas um mandamento religioso, mas uma forma de valorizar a vulnerabilidade como dimensão essencial da condição humana.

Essa dupla face da moral cristã — de um lado, sua interiorização libertadora; de outro, seu potencial repressivo — é essencial para entender a complexidade dos valores no Ocidente. Muitos dos conflitos contemporâneos que se expressam na acusação de “inversão de valores” remetem, direta ou indiretamente, a essa tradição. Afinal, quando se diz que “hoje os valores estão invertidos”, o que se quer restaurar? A moral da honra e da autoridade? A moral da pureza sexual? A moral da caridade e do perdão?

A tradição cristã não oferece uma única resposta. Ela contém, em si mesma, diferentes camadas valorativas que foram apropriadas de formas diversas ao longo da história. Por isso, sua contribuição para o debate filosófico dos valores é ambígua, plural e profundamente influente.

Ao reconhecer que os valores cristãos também foram, em seu tempo, uma “inversão” radical da ordem antiga, podemos compreender que todo valor está situado historicamente e culturalmente. E que, portanto, falar em “inversão de valores” não é apenas expressar uma constatação, mas tomar posição em uma disputa contínua sobre o que deve orientar a vida.

Sabendo de onde vêm os valores, cabe perguntar: como eles se expressam no cotidiano? Que formas tomam em nossas ações, decisões e relações interpessoais?

O Iluminismo e a Razão como Critério de Valor

O Iluminismo, movimento intelectual que floresceu na Europa dos séculos XVII e XVIII, representa um marco decisivo na história dos valores. Se a filosofia grega valorizava a excelência humana e o Cristianismo elevava a moral interior a um novo patamar, o Iluminismo introduz um novo critério: a razão autônoma. Nesse contexto, os valores passam a ser fundados não na tradição, na autoridade ou na fé, mas na capacidade racional de todos os seres humanos de deliberar sobre o bem, o justo e o verdadeiro.

O ideal iluminista de racionalização dos valores está profundamente vinculado à crítica às superstições, aos dogmas religiosos e aos sistemas de dominação que se escoravam em justificações teológicas. Pensadores como Voltaire, Diderot, Rousseau e Kant denunciaram os abusos da Igreja, do absolutismo e da ignorância como obstáculos ao progresso moral da humanidade. O valor central do Iluminismo passa a ser a autonomia — tanto no plano individual quanto coletivo.

Immanuel Kant sintetiza esse espírito ao afirmar que a moralidade só é autêntica quando o sujeito age segundo princípios que ele mesmo poderia querer universalizar, por meio da razão. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece o imperativo categórico como critério moral: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. O respeito à dignidade racional do outro torna-se, assim, o fundamento da ética moderna.

Essa racionalização dos valores levou também à valorização da liberdade, da igualdade e da fraternidade — bandeiras da Revolução Francesa — como princípios universais que deveriam orientar as instituições sociais e políticas. Nesse momento, os valores deixam de ser propriedade de um grupo (nobreza, clero, cidadãos de uma cidade-Estado) para se tornarem direitos universais da pessoa humana.

Mas essa universalidade não foi isenta de contradições. O mesmo Iluminismo que proclamava os direitos do homem muitas vezes excluía as mulheres, os negros, os colonizados e os pobres. Mary Wollstonecraft, por exemplo, escreveu *Uma Reivindicação dos Direitos da Mulher* como reação à exclusão feminina da moral racionalista. Do mesmo modo, a abolição da escravidão não foi um resultado direto da filosofia iluminista, mas uma conquista posterior, que exigiu reinterpretar os próprios valores universais em um sentido mais abrangente.

A racionalização dos valores também teve consequências ambivalentes no campo político. Por um lado, ela permitiu o avanço das liberdades civis, da educação laica e da ciência. Por outro, criou uma ilusão de neutralidade que, em muitos casos, ocultou interesses de classe, de raça e de gênero sob o manto do “universal”. Críticos posteriores, como Nietzsche, Marx e Foucault, mostrariam como esses valores ditos racionais também operavam como instrumentos de poder e normalização.

Quando hoje se acusa a sociedade de ter promovido uma “inversão de valores”, há, muitas vezes, uma invocação tácita desses valores iluministas — mas com significados seletivos. Por exemplo, apelar à liberdade de expressão para justificar

discursos de ódio, ou à meritocracia para ignorar desigualdades estruturais, revela uma tensão entre o ideal universalista do Iluminismo e suas aplicações concretas.

A filosofia iluminista ensinou que os valores podem ser avaliados racionalmente, mas também que essa avaliação exige autocrítica constante. Não basta invocar valores “corretos”; é preciso perguntar quem os formula, com que intenção, a partir de quais experiências e com que efeitos. Nesse sentido, o Iluminismo não apenas fundamenta os valores modernos, mas também fornece as ferramentas para reavaliá-los continuamente.

Portanto, ao invés de simplesmente restaurar valores do passado em nome de uma suposta ordem perdida, a herança iluminista nos convida a examinar os fundamentos, os efeitos e os limites dos valores vigentes. Assim, a ideia de “inversão de valores” só faz sentido dentro de um horizonte crítico: quando entendemos que o valor não é um dado imutável, mas uma construção histórica e racionalmente interrogável.

Se o Iluminismo defendia a razão como fundamento universal, Nietzsche questionará justamente essa pretensão, propondo uma análise genealógica dos valores.

O Nihilismo e a Crítica Genealógica de Nietzsche

Friedrich Nietzsche representa uma virada radical na reflexão filosófica sobre os valores. Ao invés de simplesmente perguntar quais valores são verdadeiros ou racionais, Nietzsche propõe um gesto genealógico: investigar como os valores surgiram, quem os instituiu e a que tipo de vida eles servem. Sua crítica à moral ocidental, especialmente à moral cristã, é inseparável de seu diagnóstico de uma profunda decadência cultural e existencial.

No centro de sua obra está a ideia de que os valores não são dados objetivos nem universais, mas criações humanas históricas, enraizadas em impulsos vitais, afetos e relações de poder. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche distingue duas grandes matrizes valorativas: a moral dos senhores e a moral dos escravos.

A moral dos senhores nasce da afirmação da vida, da força, da nobreza e da criatividade. O “bom”, nesse contexto, é tudo aquilo que exprime potência e realização. Já a moral dos escravos surge do ressentimento: é uma moral reativa, forjada por aqueles que, sendo impotentes, não podem afirmar a própria força e, por isso, depreciam a força dos outros. O “mal” passa a ser tudo o que é forte, orgulhoso, ativo, e o “bem” se torna sinônimo de humildade, submissão e negação dos instintos.

Essa inversão — que Nietzsche chama de “transvaloração dos valores” — foi, segundo ele, levada a cabo pelo Cristianismo, que instituiu uma ética da compaixão e da obediência em oposição à ética aristocrática da afirmação. Para Nietzsche, esse processo resultou numa cultura da negação da vida, da culpa e da ascese. O ideal ascético, tal como ele analisa em sua genealogia, expressa o impulso de domar os instintos sob o pretexto de santidade e pureza — uma tentativa de dar sentido ao sofrimento pela negação do corpo e da vontade.

Mas Nietzsche não deseja simplesmente retornar aos antigos valores. Seu projeto filosófico é, ao contrário, o de propor uma nova transvaloração, em que os valores sejam novamente julgados a partir de sua capacidade de afirmar a vida. Isso significa superar tanto a moral tradicional quanto o niilismo moderno — isto é, a perda de sentido e de valor que se instala quando os antigos fundamentos (como Deus, a razão ou a natureza) deixam de ser convincentes.

O além-do-homem (*Übermensch*), figura central no pensamento nietzschiano, é aquele que cria novos valores a partir de si mesmo, sem apelar a transcendências ou sistemas metafísicos. Ele afirma o eterno retorno da existência, aceita o mundo como ele é e transforma a vida em obra de arte. Isso implica a substituição da moral do dever por uma ética da potência e da autenticidade.

Nietzsche foi muitas vezes mal interpretado — associado a ideologias de força bruta ou até ao totalitarismo. Mas sua crítica é menos um elogio à dominação e mais uma provocação à estagnação moral. Ele nos convida a desconfiar de tudo aquilo que se apresenta como moral “natural”, “eterna” ou “intocável”. Todo valor, para ele, deve ser interrogado: qual o seu efeito sobre a vida? Ele fortalece ou enfraquece? Liberta ou reprime?

Nesse sentido, a expressão “inversão de valores” ganha, em Nietzsche, uma dupla leitura. Por um lado, ele denuncia a inversão histórica operada pelo Cristianismo como decadente. Por outro, ele propõe uma nova inversão, vitalista e criadora. A filosofia de Nietzsche, portanto, nos obriga a perguntar: inversão em relação a quê? A quais valores estamos nos referindo? E a que formas de vida eles servem?

Sua filosofia rompe com a ideia de que exista uma hierarquia fixa e universal de valores. Em vez disso, oferece um olhar agonístico, em que os valores estão sempre em disputa — e essa disputa é, ao mesmo tempo, cultural, política, existencial e estética. Assim, Nietzsche prepara o terreno para as filosofias da suspeita e para as teorias contemporâneas que reconhecem a historicidade e a pluralidade dos sistemas valorativos.

Valores, Modernidade e Crítica Marxista

A crítica marxista aos valores não parte de uma perspectiva moral tradicional, mas de uma análise materialista e histórica das condições sociais em que os valores são produzidos, disseminados e naturalizados. Karl Marx, ao contrário dos filósofos morais que buscavam fundamentos abstratos ou universais para os valores, propôs que eles fossem entendidos como expressões ideológicas de relações de produção e de interesses de classe.

Na tradição marxista, os valores dominantes de uma época não são neutros ou universais, mas refletem os interesses da classe dominante. Isso significa que o que aparece como “bom”, “justo” ou “natural” no senso comum ou nas instituições — como o valor do trabalho, da propriedade, da família ou da meritocracia — precisa ser desvelado em sua dimensão ideológica. Marx afirma em *A Ideologia Alemã* que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes”, o

que implica que os valores não são eternos, mas historicamente produzidos para legitimar formas de dominação.

O capitalismo moderno, ao transformar todas as relações sociais em relações mercantis, também transforma os valores. No lugar de valores comunitários, afetivos ou espirituais, surge a lógica do valor de troca, do lucro, da eficiência e da competitividade. No Manifesto Comunista, Marx e Engels apontam que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, numa denúncia de como o capitalismo dissolve tradições, crenças e valores ancestrais, substituindo-os por um mundo em que “o dinheiro se torna a medida de todas as coisas”.

A crítica marxista vai além da denúncia. Ela propõe que os valores sejam compreendidos em seu contexto histórico e superados na prática revolucionária. Para Marx, não basta interpretar ou criticar os valores da sociedade burguesa; é necessário transformá-los junto com as estruturas que os sustentam. O valor do trabalho, por exemplo, só será ressignificado quando não for mais um instrumento de exploração, mas uma atividade emancipadora em uma sociedade sem classes.

Autores marxistas posteriores, como Antonio Gramsci, aprofundam a crítica à dimensão cultural dos valores. Gramsci introduz o conceito de hegemonia para explicar como a classe dominante consegue apresentar seus valores como se fossem universais, fazendo com que os dominados os aceitem como “naturais” ou “bons”. O combate hegemônico, nesse sentido, é também uma disputa de valores: o que é justiça? O que é dignidade? O que merece reconhecimento?

A crítica marxista também denuncia a aparência de neutralidade de muitos valores modernos. A ideia de “liberdade”, por exemplo, pode ser entendida como libertação das amarras feudais ou como liberdade de explorar o outro no mercado. A “igualdade” pode ser uma promessa de direitos ou uma retórica que oculta desigualdades estruturais. A “ordem” pode significar estabilidade democrática ou repressão dos movimentos populares.

Nesse horizonte, a expressão “inversão de valores” adquire um caráter ambíguo. Se usada de modo conservador, ela aparece como uma defesa da moral burguesa ameaçada por forças sociais emancipadoras (por exemplo, feminismo, antirracismo ou luta de classes). Mas, sob uma lente crítica, a “inversão” pode ser justamente o desmascaramento dos valores opressores e a emergência de novos valores baseados na solidariedade, na justiça social e na igualdade substantiva.

Assim, do ponto de vista marxista, os valores não são apenas conceitos filosóficos, mas instrumentos na luta de classes. Questionar os valores dominantes — e as estruturas que os sustentam — é parte fundamental de qualquer projeto de emancipação. E reconhecer essa dimensão histórica e conflitiva dos valores é decisivo para pensar criticamente a validade, o sentido e os limites da expressão “inversão de valores” nos debates contemporâneos.

Se os valores são relativos ou absolutos, isso afeta diretamente nossa compreensão do que seria uma “inversão de valores”. Mas o que realmente se quer dizer com essa expressão?

Fenomenologia, Existencialismo e a Subjetividade dos Valores

A abordagem fenomenológica e existencialista dos valores representa uma guinada em relação tanto às fundações objetivas da tradição racionalista quanto à crítica materialista marxista. Autores como Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Heidegger e, mais tarde, Jean-Paul Sartre, colocam em foco a experiência subjetiva, a intencionalidade da consciência e a liberdade existencial como elementos centrais na constituição e avaliação dos valores.

Para Max Scheler, um dos principais representantes da axiologia fenomenológica, os valores não são construções arbitrárias nem apenas projeções subjetivas. Eles possuem uma espécie de objetividade intencional — são dados no mundo como qualidades essenciais que se revelam à consciência emocional. Assim como a percepção nos mostra o mundo físico, os sentimentos revelam o mundo dos valores. O “belo”, o “sagrado”, o “nobre” ou o “justo” não são meras convenções culturais; são conteúdos que se dão à intuição emocional. Contudo, a apreensão desses valores depende da disposição interior do sujeito, de sua capacidade de sentir e de ordenar hierarquicamente esses valores.

Scheler propõe uma hierarquia dos valores: os valores sensíveis (prazer e dor), os vitais (saúde, força), os espirituais (verdade, beleza, justiça) e os religiosos (santidade). Para ele, a crise da modernidade decorre da desordem dessa hierarquia, quando valores inferiores se impõem sobre os superiores — o que já insinua uma reflexão sobre “inversão de valores”, ainda que com um tom mais espiritualista do que genealógico ou político.

Edmund Husserl, por sua vez, oferece um método mais epistemológico. Em sua fenomenologia transcendental, o que importa é descrever como os objetos (inclusive os valores) aparecem à consciência. Não se trata de afirmar se um valor é verdadeiro em si, mas de compreender as condições sob as quais ele é intencionalmente vivido como tal. O valor emerge no horizonte da experiência intencional, ou seja, a partir do modo como o sujeito se relaciona com o mundo. Isso abre espaço para a pluralidade e historicidade dos sistemas valorativos, sem necessariamente cair no relativismo puro.

Já Martin Heidegger, ao deslocar a ênfase para a estrutura ontológica do Dasein (o ser-aí), problematiza a própria linguagem da “valoração”. Para ele, a valorização é já uma forma de reduzir o ser ao seu uso, à sua disponibilidade. O problema, então, não é apenas quais valores cultivamos, mas o fato de tratarmos o mundo, os outros e até a verdade como objetos de valoração — como se tudo estivesse à disposição da vontade humana. Heidegger critica a “era da técnica” por instaurar uma metafísica da disponibilidade, onde o valor é aquilo que pode ser extraído, quantificado e controlado. Nesse contexto, a própria ideia de valor pode ser sintoma de um esquecimento do ser.

No existencialismo de Sartre, a reflexão sobre os valores assume uma feição radicalmente subjetiva e libertadora. Para Sartre, não existem valores dados a priori ou por alguma essência humana fixa. O ser humano está condenado à liberdade — ele é o único responsável por seus atos, escolhas e pelos valores que adota. Em O

Existencialismo é um Humanismo, Sartre afirma que o homem “é aquilo que ele faz de si mesmo”. Não há um bem universal que nos diga o que devemos fazer. Cada pessoa, ao escolher, está também escolhendo uma imagem do ser humano. Por isso, toda escolha de valor implica responsabilidade e engajamento.

A liberdade existencial é, ao mesmo tempo, um fardo e uma possibilidade. A ausência de valores absolutos pode levar ao niilismo ou à má-fé — a tentativa de escapar da liberdade fingindo que se está apenas obedecendo a normas externas. Mas pode também abrir caminho para uma ética da autenticidade: criar valores próprios, agir de acordo com aquilo que se reconhece como verdadeiro para si.

A contribuição existencialista é decisiva para a discussão contemporânea sobre inversões de valores. Ela nos convida a pensar que toda ordem valorativa está, em última instância, sujeita à escolha humana. O problema, então, não é apenas se houve uma inversão, mas quem a efetua, com quais fundamentos, e com quais efeitos sobre a liberdade e a dignidade humana. Nesse sentido, a linguagem de “inversão de valores” só faz sentido se reconhecermos que toda valoração é situada e, portanto, passível de revisão à luz da experiência, do conflito e da liberdade.

A Virada Linguística e os Valores como Construções Discursivas

A chamada virada linguística no pensamento filosófico do século XX desloca a ênfase da consciência ou da realidade objetiva para a linguagem como meio primordial de constituição do mundo e da experiência. Nesse contexto, os valores passam a ser compreendidos não como essências metafísicas nem como produtos da vontade individual, mas como construções que emergem dos discursos, práticas sociais e sistemas simbólicos compartilhados. Esse deslocamento tem profundas implicações na forma como se compreende a gênese, a validade e a eventual “inversão” dos valores.

Um dos marcos dessa virada é a filosofia da linguagem ordinária de Wittgenstein, especialmente em sua fase tardia. Para ele, o significado de uma palavra está em seu uso. Logo, os valores não têm sentido fixo, mas adquirem significado nas práticas de linguagem de uma comunidade. Perguntar se um valor está “certo” ou “errado” fora de seu uso concreto é um erro de categoria. Isso indica que mudanças nos valores (ou inversões) estão menos ligadas a rupturas metafísicas do que a transformações nos jogos de linguagem que estruturam o mundo social.

Esse horizonte é ampliado por pensadores do estruturalismo e do pós-estruturalismo, como Michel Foucault, Jacques Derrida e Judith Butler, que colocam a linguagem no centro da análise do poder, da verdade e da identidade. Para Foucault, os valores estão sempre enredados em regimes de saber-poder: não existem fora das relações históricas que os instituem e que definem o que é normal, aceitável ou verdadeiro em uma determinada época. Em obras como *Vigiar e Punir* ou *A História da Sexualidade*, ele mostra como valores morais, jurídicos e científicos se entrelaçam com práticas disciplinares e de controle. O que aparece como “valor invertido” pode, portanto, ser a emergência de uma nova configuração discursiva que desestabiliza a anterior.

Derrida, com sua noção de desconstrução, mostra que os sistemas de valores se organizam por meio de binarismos hierárquicos (como razão/emoção, homem/mulher, civilizado/bárbaro, bem/mal). O processo de desconstrução não é a negação dos valores, mas a revelação das tensões internas que sustentam tais hierarquias e sua suposta naturalidade. O que se chama de “inversão de valores” pode, então, ser a desestabilização desses binarismos e a redistribuição das posições de poder que eles ocultam. Não se trata de trocar um polo pelo outro, mas de desarmar a estrutura que sustenta a dicotomia.

Judith Butler, em diálogo com Foucault e Derrida, explora os valores ligados ao gênero, à sexualidade e à performatividade. Para ela, os valores morais que estruturam o que é considerado “normal” ou “desejável” em termos de identidade são produtos de discursos reiterativos que regulam corpos e subjetividades. O que aparece como “inversão de valores” no discurso conservador – por exemplo, quando se critica a visibilidade LGBTQIA+ ou os movimentos feministas – é, na verdade, uma reconfiguração dos discursos que sustentam o que é válido, legítimo ou digno de reconhecimento.

A virada linguística, portanto, nos ajuda a compreender que os valores não são transcendentem nem subjetivos no sentido clássico, mas posições discursivas historicamente situadas, articuladas por práticas sociais e estruturas de poder. Em vez de buscar a “verdade” de um valor fora da linguagem, devemos analisar como ele é produzido, reiterado, questionado ou deslocado nos diversos contextos em que é mobilizado.

Essa perspectiva convida à cautela diante da expressão “inversão de valores”. Muitas vezes, ela é usada como dispositivo retórico para deslegitimar transformações culturais e políticas que ameaçam posições de privilégio. Se os valores são produzidos discursivamente, a inversão não é um colapso da ordem moral, mas um reordenamento das práticas discursivas e sociais, com implicações reais na vida das pessoas.

Assim, o desafio filosófico não está em defender uma suposta ordem original de valores, mas em compreender os processos de constituição e disputa que os atravessam, e os interesses que se escondem por trás de qualquer discurso que clame restaurar uma “ordem natural” ou denunciar uma “inversão”.

Entendido o significado da expressão, surge uma indagação ainda mais delicada: quem tem autoridade ou legitimidade para dizer que houve uma inversão nos valores? Esse debate nos conduz a outra reflexão inevitável: é possível classificar valores como bons ou ruins, ou isso dependeria apenas do ponto de vista adotado?

Valores, Pluralismo e os Desafios Contemporâneos

No cenário contemporâneo, a discussão sobre os valores se vê atravessada por uma série de transformações sociais, políticas, culturais e tecnológicas que desafiam qualquer pretensão de estabilidade ou universalidade. Em um mundo marcado pela globalização, pelo multiculturalismo, pela aceleração da informação

e pelas tensões entre tradição e inovação, o pluralismo valorativo se impõe não apenas como dado sociológico, mas como desafio ético e filosófico.

Filósofos como Isaiah Berlin argumentaram em favor de um pluralismo de valores, sustentando que valores humanos essenciais podem entrar em conflito legítimo entre si, sem que exista uma ordem moral última capaz de resolvê-los objetivamente. Para Berlin, valores como liberdade, igualdade, justiça e segurança são todos desejáveis, mas nem sempre são plenamente compatíveis. Escolher entre eles requer julgamento, prudência e responsabilidade, e não há garantias absolutas de correção. Esse pluralismo é profundamente antiautoritário: ele reconhece a complexidade moral da vida humana e a impossibilidade de uma ordem única que acomode todas as aspirações legítimas.

Na esteira desse pensamento, Charles Taylor defende a necessidade de reconhecimento mútuo em sociedades multiculturais. Os valores não se formam no vazio, mas no interior de horizontes culturais compartilhados que dão sentido às nossas identidades. A exigência contemporânea por reconhecimento de diferentes formas de vida — indígenas, afrodescendentes, LGBTQIA+, religiosas ou seculares — implica reconhecer que os valores morais não são apenas escolhas individuais, mas expressões enraizadas em narrativas históricas e formas de vida coletivas. Nesse quadro, o conflito de valores não é sinal de decadência, mas um elemento constitutivo da democracia pluralista.

Contudo, o pluralismo enfrenta dois riscos simultâneos. Por um lado, há o risco do relativismo radical, que mina qualquer possibilidade de crítica ética e favorece a indiferença moral. Por outro, há o risco do fundamentalismo, que busca impor uma ordem valorativa única em nome da verdade, da tradição ou da salvação. Ambas as posições rejeitam o desafio da convivência entre valores diversos, cada uma à sua maneira.

A questão da “inversão de valores” surge nesse contexto como uma reação, muitas vezes conservadora, às mudanças culturais e éticas que reconfiguram o espaço público. O crescimento dos direitos civis, a emergência de pautas antirracistas, feministas, ambientais e decoloniais, e a contestação de hierarquias históricas são frequentemente denunciados, por setores tradicionalistas, como sinais de um mundo em desordem moral. Mas essa denúncia revela menos uma inversão objetiva e mais uma disputa pela centralidade dos valores em uma sociedade plural.

Além disso, o desenvolvimento tecnológico e o poder das redes sociais amplificam a exposição a discursos conflitantes, favorecendo tanto a circulação de valores alternativos quanto a polarização. A noção de verdade, por exemplo, deixa de ser apenas um valor epistêmico para tornar-se um campo de disputa simbólica e política. Em um mundo marcado pela desinformação e pelas chamadas “guerras culturais”, o apelo à ideia de “inversão de valores” é, muitas vezes, uma estratégia retórica para restaurar uma ordem anterior ou silenciar novas vozes emergentes.

Dessa forma, o desafio contemporâneo não é tanto evitar a mudança nos valores, mas construir critérios de convivência, crítica e diálogo entre sistemas valorativos concorrentes. O pluralismo ético exige vigilância contra o dogmatismo,

mas também contra o cinismo moral. Reconhecer que os valores estão em disputa não significa que todos sejam equivalentes ou igualmente legítimos — exige engajamento, argumentação e sensibilidade histórica.

O pluralismo contemporâneo oferece as condições para um debate filosófico mais matizado sobre valores. Ele nos prepara para enfrentar, de maneira crítica e reflexiva, a pergunta que abre o Tópico 9: “Faz sentido filosoficamente a expressão ‘inversão de valores’?”. Ao reconhecer que os valores estão sempre em movimento, entre permanências, disputas e reconfigurações, talvez possamos encontrar sentidos mais rigorosos, e menos apressados, para julgar o que realmente está em jogo quando se fala em inversões.

A avaliação moral dos valores nos leva a perceber que a ideia de uma inversão pode não ser neutra. Afinal, quem se beneficia da narrativa de que os valores estão sendo subvertidos? Ao analisarmos os interesses por trás da ideia de inversão, torna-se ainda mais necessário questionar: essa expressão resiste a uma análise filosófica rigorosa, ou é apenas um recurso retórico vazio?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Faz Sentido Filosoficamente a Expressão ‘Inversão de Valores’?

A pergunta sobre a “inversão de valores” ressurge com força no contexto das transformações sociais, políticas e culturais que marcam o mundo contemporâneo. No entanto, ao longo de nossa reflexão, a expressão parece mais complexa do que à primeira vista poderia sugerir. Em vez de simplesmente identificar uma transgressão moral ou uma subversão da ordem tradicional, a discussão sobre valores nos leva a questões mais profundas sobre a natureza da moralidade, da história e da linguagem.

A partir da filosofia moral e das contribuições de pensadores como Kant e Hegel, entendemos que os valores não surgem de uma única fonte ou de um único princípio, mas se formam e se transformam dentro de estruturas históricas, sociais e culturais. A moralidade, longe de ser uma verdade absoluta e imutável, é moldada por processos de razão, interações sociais e confrontos ideológicos. Nesse contexto, o que podemos chamar de “inversão” é, muitas vezes, a reconfiguração dessas estruturas, e não uma violação de uma ordem moral universal.

Além disso, a abordagem de Nietzsche e a genealogia dos valores nos ensina que o que chamamos de “valores” é, muitas vezes, produto de processos de poder e dominação, muitas vezes mascarados como verdades eternas e imutáveis. A ideia de que certos valores são “invertidos” quando desafiados por novas perspectivas pode, na realidade, refletir uma resistência à mudança e uma manutenção de privilégios que antes eram naturalizados. O que é denominado como “inversão de valores” pode ser, portanto, uma transformação legítima de perspectivas e uma atualização das normas sociais em face das mudanças históricas e culturais.

A fenomenologia e o existencialismo trouxeram à tona a subjetividade na constituição dos valores, destacando a importância da experiência individual, da escolha e da liberdade na criação de significados. Quando Sartre fala sobre a criação de valores no plano existencialista, ele nos mostra que toda valorização é uma escolha — um ato humano, subjetivo e radical. Nesse sentido, a chamada “inversão de valores” pode ser entendida como um movimento de libertação da pessoa humana de formas de opressão e coerção estabelecidas por sistemas autoritários, religiosos ou ideológicos.

A virada linguística, por sua vez, ilumina o fato de que os valores não são entidades imutáveis ou absolutas, mas construções discursivas que surgem e se perpetuam através de práticas sociais e de linguagem. O valor de algo — seja ele moral, estético ou político — depende de como ele é nomeado, interpretado e reivindicado por grupos humanos em determinados contextos. Portanto, as mudanças nos valores, ou o que pode ser visto como “inversão”, nada mais são do que transformações nos discursos e nas narrativas dominantes. O que antes parecia natural e inquestionável, agora está sendo problematizado, reconfigurado ou reavaliado, o que pode ser interpretado, por alguns, como uma “inversão”.

O pluralismo contemporâneo, como exposto por pensadores como Berlin e Taylor, destaca que os valores são múltiplos e coexistem em constante conflito. O que é visto por alguns como uma inversão de valores pode ser, na verdade, uma negociação legítima de visões de mundo concorrentes. O pluralismo nos desafia a reconhecer que os valores não têm uma hierarquia absoluta e que suas diferentes manifestações — muitas vezes em confronto — são uma característica fundamental da convivência democrática. A “inversão” dos valores, nesse cenário, é apenas uma das várias possibilidades de rearranjo dentro do espaço plural e democrático.

Dessa forma, a expressão “inversão de valores” não é uma ferramenta neutra para descrever mudanças éticas, mas um conceito carregado de caráter normativo e de julgamento moral. Muitas vezes, ela é usada de maneira reativa para desacreditar mudanças que ameaçam visões de mundo estabelecidas. Mas, quando analisada de forma crítica, podemos perceber que essas mudanças são, na verdade, a reconfiguração de valores em resposta a novas necessidades históricas, culturais e sociais. Nesse sentido, a inversão de valores pode ser menos uma ruptura abrupta do que um processo dinâmico de reavaliação e reordenamento dos significados que orientam a vida humana.

A questão, portanto, não é se a expressão “inversão de valores” faz ou não sentido, mas o que ela realmente está indicando: uma defesa de uma ordem que já não serve mais para todos, ou uma possibilidade de criação e adaptação de valores mais inclusivos e equitativos? Assim, ao refletirmos sobre os valores e suas “inversões”, nos deparamos com um desafio ético e filosófico fundamental: entender as forças que moldam nossas escolhas e como elas podem ser usadas para transformar a sociedade em direções mais justas e humanas.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. São Paulo: Nova Fronteira, 2009.
- DEWEY, John. **Teoria da Valoração**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HARTMANN, Nicolai. **Ética**. São Paulo: Paulus, 2008.
- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MILL, John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RICOEUR, Paul. **O Justo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCHELER, Max. **O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores**. Lisboa: Edições 70, 2012.



A Verdade em Disputa – Epistemologia, Poder e a Guerra Informacional Contemporânea

Truth in Dispute – Epistemology, Power and Contemporary Information Warfare

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: O capítulo analisa a crise contemporânea da verdade como um fenômeno epistemológico, político e comunicacional. A partir de autores como Nietzsche, Foucault, Derrida e pensadores de coloniais, propõe uma crítica aos regimes de verdade que sustentam a hegemonia do conhecimento ocidental. A emergência da pós-verdade, impulsionada por redes sociais, algoritmos e desinformação, transforma a verdade em performance identitária e instrumento de poder. O texto problematiza a falsa equivalência midiática, o *bullshit* performático e o uso estratégico da dúvida, destacando a urgência do letramento midiático e da ética discursiva como formas de resistência. A filosofia é convocada a atuar na reconstrução de um espaço *público racional* e plural, capaz de enfrentar a desinformação sem abrir mão da crítica e da responsabilidade epistêmica.

Palavras-chave: verdade; pós-verdade; desinformação; epistemologia; letramento midiático.

Abstract: This chapter examines the contemporary crisis of truth as an epistemological, political, and communicational phenomenon. Drawing on thinkers such as Nietzsche, Foucault, Derrida, and decolonial theorists, it critiques dominant truth regimes that uphold Western epistemic hegemony. The rise of post-truth—driven by social networks, algorithms, and disinformation—turns truth into an identity performance and a strategic tool of power. The chapter addresses media false equivalence, performative bullshit, and the instrumental use of doubt, highlighting the urgency of media literacy and discursive ethics as forms of resistance. Philosophy is called upon to help reconstruct a rational and plural public sphere capable of confronting misinformation without abandoning critique and epistemic responsibility.

Keywords: truth; disinformation, epistemology; media literacy.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o conceito de verdade deixou de ser exclusivamente um problema filosófico ou científico para se tornar um elemento central da disputa política e cultural. A ascensão da extrema direita em diversos países esteve acompanhada por um fenômeno que redesenha os contornos do debate público: a manipulação sistemática da verdade. Esse processo, amparado por técnicas de comunicação digital, uso de algoritmos, produção em massa de fake news e apelos emocionais, coloca em xeque os mecanismos clássicos de validação do conhecimento.

Mais do que um colapso da verdade, vivemos um reposicionamento de seu lugar social: da busca pela verdade como objetivo comum, passamos à

verdade como performatividade discursiva, onde o que importa é a capacidade de engajamento da afirmação, e não sua correspondência com os fatos. Este ensaio se propõe a contextualizar a transformação do conceito de verdade como condição para compreender a crise epistêmica em curso.

DESENVOLVIMENTO

A Verdade como Construção Histórica e Política

Ao longo da história da filosofia, a verdade foi entendida de múltiplas maneiras: como revelação do ser (*aletheia*), como correspondência ao real, como coerência interna, como consenso intersubjetivo, como útil prática. Em comum, todas essas concepções partem da premissa de que a verdade está relacionada à nossa maneira de conhecer o mundo.

No entanto, pensadores como Nietzsche, Foucault e Derrida mostraram que o conhecimento não é neutro: ele está profundamente atravessado por relações de poder, linguagem e contexto histórico. Friedrich Nietzsche (2019), em sua crítica à metafísica ocidental, argumentou que a verdade nada mais é do que um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos que, com o tempo, foram esquecidas como construções e passaram a ser tomadas como verdades absolutas. Para ele, a verdade não é descoberta, mas inventada; é produto de convenções linguísticas e culturais que servem a interesses específicos, sendo constantemente moldada pela vontade de poder.

Michel Foucault (1987), por sua vez, aprofundou essa crítica ao propor que toda sociedade estabelece seus regimes de verdade, isto é, formas específicas de produção, legitimação e circulação do saber, diretamente articuladas com os dispositivos de poder vigentes. Em suas análises genealógicas, como em “Vigiar e Punir”, Foucault mostra como instituições como a escola, a prisão, o hospital e a academia fabricam verdades por meio de práticas discursivas que naturalizam determinadas concepções de mundo e marginalizam outras.

Já o franco-magrebino Jacques Derrida (1973), ao introduzir o conceito de desconstrução, questiona a pretensão de transparência da linguagem e revela que todo texto carrega em si instabilidades, contradições e uma cadeia interminável de significações que impedem uma fixação definitiva da verdade. Dessa forma, a verdade deixa de ser entendida como algo dado ou universal e passa a ser vista como uma construção histórica, contingente, política e, sobretudo, sempre em disputa simbólica. Esse deslocamento epistemológico tem implicações profundas, pois desloca o foco da verificação empírica para a crítica das condições de produção do saber, tornando visíveis os mecanismos que sustentam o que se considera verdadeiro em cada época.

Autores como Walter Mignolo (s/d, *apud* Oliveira e Lucini, 2021) ampliam essa crítica ao destacar como o Ocidente impôs um monopólio da verdade, silenciando outras formas de produção de conhecimento. A noção de epistemologias do Sul

propõe uma revalorização de saberes ancestrais, populares e não ocidentais que historicamente foram subalternizados pelos regimes de verdade eurocentrados.

Com a expansão das redes sociais, essa disputa se intensifica. Plataformas digitais promovem verdades paralelas e bolhas informacionais, onde diferentes grupos operam com conjuntos de “fatos” incomunicáveis entre si. A verdade, então, é modulada pela viralização, pelo marketing e pelas audiências. Nesse cenário, destaca-se também o fenômeno da falsa equivalência: discursos pseudocientíficos ou sem base empírica são colocados em pé de igualdade com saberes fundamentados, distorcendo a percepção pública da verdade.

A Pós-Verdade e o Colapso do Consenso Epistemológico

O conceito de pós-verdade descreve um momento histórico em que a influência das emoções, crenças pessoais e identidades coletivas passa a ter mais peso do que os fatos objetivos e verificáveis na formação da opinião pública. Essa condição não emerge de forma abrupta, mas é fruto de transformações sociais, tecnológicas e culturais que vêm se acumulando nas últimas décadas, especialmente com a digitalização das interações sociais e a popularização das redes sociais. A pós-verdade revela, portanto, não apenas uma indiferença em relação à veracidade, mas uma reconfiguração dos critérios de validação da realidade.

Neste novo cenário, o conhecimento deixa de ser avaliado prioritariamente por sua aderência aos fatos ou por sua consistência argumentativa, e passa a ser julgado por sua capacidade de gerar engajamento, emoção e identificação com determinados grupos. A verdade torna-se relacional e afetiva. Tal dinâmica é potencializada por algoritmos que, ao privilegiar conteúdos que maximizam cliques, reações e compartilhamentos, contribuem para a formação de bolhas epistêmicas, onde diferentes grupos vivem realidades paralelas alimentadas por crenças, símbolos e desinformação.

O crescimento de líderes populistas e autoritários ao redor do mundo é um dos sintomas mais visíveis da era da pós-verdade. Esses líderes operam discursivamente por meio de estratégias que combinam simplificação retórica, ataques à imprensa e à ciência, negação sistemática de dados e fatos, e mobilização de afetos negativos como medo, ressentimento e indignação. A construção de narrativas que apelam à identidade do grupo e demonizam o outro não exige fundamentação empírica, mas apenas aderência emocional.

“Na prática, para os adeptos dos populistas, a verdade dos fatos, tomados um a um, não conta. O que é verdadeiro é a mensagem no seu conjunto, que corresponde a seus sentimentos e suas sensações.” — Os engenheiros do caos: Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições ... O mago do Kremlin) de Giuliano da Empoli.

A epistemologia clássica, que prezava pela objetividade, testabilidade e coerência lógica, vê-se desafiada por esse novo paradigma. A crise do consenso

epistemológico é, nesse sentido, também uma crise da autoridade do conhecimento. Instituições como universidades, centros de pesquisa e veículos jornalísticos tradicionais passam a ser atacadas sistematicamente, sendo enquadradas como parte de uma elite conspiratória ou como inimigas do “povo verdadeiro”. Esse movimento contribui para o enfraquecimento do espaço público racional, tornando mais difícil o diálogo democrático baseado em fatos compartilhados.

Ao lado desse fenômeno, ganha destaque o problema da demarcação entre ciência e pseudociência. Sem critérios epistemológicos claros e consensuais, cresce o risco da falsa equivalência, em que crenças infundadas são apresentadas em pé de igualdade com saberes fundamentados. Isso ocorre, por exemplo, quando um climatologista com décadas de pesquisa rigorosa é colocado em um debate televisivo ao lado de um negacionista climático sem qualquer formação relevante, como se ambos tivessem o mesmo peso argumentativo. A mídia, ao buscar uma suposta imparcialidade e pluralismo, acaba contribuindo para a confusão epistêmica, reforçando a percepção de que toda opinião tem o mesmo valor, independentemente de sua fundamentação.

Ademais, o fenômeno do *bullshit*, como definido por Harry Frankfurt, aprofunda esse cenário. Ao contrário da mentira deliberada, que reconhece a verdade para poder negá-la, o *bullshit* é caracterizado pela total indiferença à verdade. O emissor do *bullshit* não está preocupado com a veracidade de sua fala, mas apenas com seus efeitos retóricos e performáticos. Em um ambiente dominado por esse tipo de discurso, a busca pela verdade é substituída pela busca por visibilidade, aprovação social e engajamento. O resultado é um enfraquecimento da confiança pública nas formas tradicionais de validação do saber.

Segundo Jayme Bulhões Filho a desinformação, além de fenômeno político e simbólico, também opera como modelo de negócio altamente lucrativo. As redes sociais lucram com a atenção gerada tanto pela divulgação quanto pelo combate à desinformação. Isso cria um ciclo perverso, em que o engajamento — mesmo crítico — gera mais visibilidade e, portanto, mais receita. Estima-se que apenas dez produtores de conteúdo sejam responsáveis por 70% da desinformação nas plataformas, segundo dados do *Center for Countering Digital Hate* (CCDH), revelando uma estrutura concentrada e altamente profissionalizada de produção de conteúdos falsos ou enganosos. Trata-se de uma infodemia sustentada por interesses políticos e financeiros, que mina ainda mais a possibilidade de um espaço público racional.

Assim, a era da pós-verdade representa uma inflexão histórica nas formas de produção e circulação do conhecimento. Longe de ser apenas um problema comunicacional, trata-se de uma crise epistemológica profunda, que desafia os fundamentos da racionalidade moderna e exige da filosofia, da ciência e da sociedade respostas à altura da complexidade do desafio.

O problema da demarcação, tema clássico da filosofia da ciência, retorna com força nesse contexto. A ausência de critérios claros entre ciência e pseudociência alimenta a confusão pública, abrindo espaço para práticas discursivas baseadas em *bullshit*. A falsa equivalência mediática, que opõe cientistas a negacionistas em supostos debates equilibrados, mina o próprio valor do saber científico.

A Verdade como Performance e Identidade

“O mais importante não é a realidade factual da controvérsia, mas a percepção do público de que existe uma polêmica legítima.” — *Contra a realidade: A negação da ciência, suas causas e consequências* de Natalia Pasternak, Carlos Orsi.

Num cenário de alta polarização política e cultural, a verdade deixa de funcionar como critério argumentativo compartilhado e passa a assumir o papel de marcador identitário. As pessoas não apenas defendem determinadas crenças por acreditarem que elas são verdadeiras, mas porque tais crenças se tornam expressões daquilo que elas são ou gostariam de ser. A verdade, nesse contexto, transforma-se em performance: um ato discursivo que visa demonstrar lealdade a um grupo, reforçar pertencimentos e afirmar posicionamentos morais ou políticos.

Esse deslocamento é visível em práticas cotidianas das redes sociais, onde os usuários compartilham frases de efeito, memes, slogans e notícias não necessariamente por sua veracidade, mas por seu valor simbólico, por aquilo que comunicam sobre quem compartilha. Assim, o compartilhamento de uma fake news contra um adversário político pode ser interpretado não como ingenuidade ou má-fé, mas como um gesto performativo que reafirma uma identidade coletiva — mesmo que o conteúdo seja posteriormente desmentido.

A lógica da performatividade da verdade está intimamente relacionada à formação de comunidades afetivas e epistêmicas. Nessas comunidades, a adesão a determinadas crenças funciona como condição para a permanência no grupo, sendo a dissonância cognitiva ou o pensamento divergente punidos por meio de exclusão simbólica, cancelamentos ou perda de capital social. O processo de formação da identidade se entrelaça com a aceitação de um conjunto específico de narrativas, o que reforça a impermeabilidade à crítica e ao diálogo racional.

A extrema direita contemporânea tem explorado essa dimensão com notável eficácia. Ao mobilizar afetos — como medo, ressentimento, nostalgia e indignação moral — esses movimentos constroem narrativas que se impõem não por evidências, mas por sua capacidade de ressoar com sentimentos profundos e experiências pessoais dos indivíduos. A verdade passa a ser definida não pelo que se pode provar, mas pelo que parece plausível dentro de uma matriz afetiva e ideológica compartilhada. Como consequência, cresce o apelo a teorias da conspiração, a revisionismos históricos e a discursos pseudocientíficos que fornecem explicações simplificadas para realidades complexas, frequentemente responsabilizando inimigos simbólicos como elites, comunistas, globalistas, feministas ou imigrantes.

Essa dimensão performativa da verdade também opera em chave de opressão quando o discurso se ancora em marcadores identitários racializados e de gênero. Autores decoloniais denunciam como a desinformação frequentemente serve para reforçar estruturas patriarcais, racistas e xenofóbicas, criando verdades afetivas que justificam exclusões e violências. A construção de bodes expiatórios — feministas, negros, indígenas, imigrantes — opera não pela veracidade dos fatos, mas pelo seu valor simbólico no reforço de hierarquias sociais.

“A defesa de um modelo de sociedade diferente da ocidental não deve ser vista como uma expressão de atraso nem como a prova de que a pessoa continua num estágio “pré-moderno”. Já está mais do que na hora de abandonar o dogma eurocêntrico de que nosso modelo tem um direito especial sobre a racionalidade e a moralidade.” — Sobre o político de Chantal Mouffe (2015).

Além disso, a cultura do engajamento nas redes sociais intensifica esse fenômeno. A necessidade constante de produzir conteúdo e se posicionar obriga indivíduos — inclusive figuras públicas como políticos, artistas, influencers e até acadêmicos — a emitirem opiniões sobre temas complexos sem a devida reflexão ou domínio técnico. Esse imperativo opinativo favorece o crescimento do *bullshit* performático: declarações feitas não para esclarecer ou contribuir com o debate, mas para agradar audiências específicas, reforçar identidades e manter relevância no ambiente digital.

Nesse contexto, a verdade não é apenas deslocada — ela é fragmentada, substituída por múltiplas verdades paralelas que coexistem de forma conflituosa. As câmaras de eco e os filtros algorítmicos reforçam esse processo, limitando o contato com visões divergentes e consolidando percepções de mundo autorreferenciais. O debate público, em vez de se orientar pela busca de consensos mínimos e pela construção coletiva do conhecimento, transforma-se em um campo de batalhas simbólicas, onde o que importa não é a consistência dos argumentos, mas a potência dos gestos.

Epistemologia da Desinformação: Como a Dúvida Virou Arma

“Não existe nenhuma lei que proíba mentir’, disse Alexander. ‘E, além disso, o que estamos fazendo é corrigir a narrativa’.”
— Manipulados: como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque de Brittany Kaiser.

Historicamente, a dúvida foi ferramenta da razão filosófica. Com Descartes, ela serviu à construção de um saber inabalável. Hoje, entretanto, a dúvida tem sido manipulada para fins opostos: semear incerteza, minar o conhecimento técnico e sabotar a democracia. A fabricação da dúvida é um método deliberado de desinformação, empregado por indústrias e replicado pela política.

A questão da demarcação científica é central aqui. Como distinguir ciência de pseudociência em um mundo de discursos performáticos? O critério de falseabilidade de Popper, a estrutura de paradigmas de Kuhn, os programas de pesquisa de Lakatos e a anarquia epistemológica de Feyerabend ajudam a compreender as disputas atuais, embora nenhuma dessas abordagens ofereça uma solução definitiva. A ciência, mesmo sendo imperfeita, se destaca por seu compromisso com a revisão crítica e com a disposição de corrigir seus próprios erros.

Bulhões enfatiza que nos contextos de vulnerabilidade midiática e dependência econômica, especialmente em regiões periféricas como a Amazônia,

a própria imprensa local pode se tornar cúmplice do ecossistema de desinformação. Muitas vezes, veículos de mídia reproduzem *press-releases* de políticos ou interesses empresariais sem o devido rigor jornalístico, contribuindo para confundir ainda mais os critérios de veracidade. Como mostra o NetLab da UFRJ, em estudo apresentado na COP20, a ausência de jornalismo investigativo robusto permite que a desinformação se propague em áreas onde ela é menos confrontada — o que também aprofunda desigualdades informacionais e territoriais.

Compreender os mecanismos de produção e financiamento da desinformação também implica reconhecer o papel ativo de setores políticos e econômicos na sua manutenção. A diretora do FALA, Thais Lazzeri (citado por Bulhões), aponta que enquanto 90% da população brasileira se preocupa com o meio ambiente, 80% dos políticos da Amazônia agem em sentido contrário, muitas vezes produzindo ou apoiando conteúdos desinformativos para sustentar interesses econômicos de curto prazo. Essa desconexão entre representação política e demandas sociais mostra que a desinformação não é apenas um ruído comunicacional, mas uma ferramenta estratégica de poder.

Letramento Midiático e a Reconstrução do Espaço Público Racional

“Quando os interesses políticos de um determinado momento histórico encontram nas tecnologias disponíveis uma ferramenta que os permite manipular a realidade, o que temos é a tempestade perfeita.” — Tudo o que você precisou desaprender para virar um idiota de Meteoro Brasil (2019).

Em meio ao colapso das referências epistemológicas tradicionais, o letramento midiático emerge como uma ferramenta fundamental de resistência crítica. Mais do que aprender a utilizar tecnologias, trata-se de desenvolver a capacidade de interpretar, avaliar e contextualizar as informações que circulam no ecossistema digital. O letramento midiático implica não apenas identificar fake news, mas compreender os mecanismos que as produzem, os interesses que as sustentam e os afetos que mobilizam.

A desinformação contemporânea, impulsionada por algoritmos, memes e discursos performáticos, não se alimenta apenas da ignorância, mas da sobrecarga informacional, da desorientação e da ausência de critérios claros para julgar a veracidade de um conteúdo. Nesse cenário, a educação para os meios deve ir além da decodificação técnica: ela precisa ser epistemológica e ética, promovendo uma consciência crítica sobre as formas de manipulação simbólica e o uso estratégico da linguagem.

Outro ponto relevante é que o combate à desinformação, ainda que necessário, pode ser cooptado pelo próprio sistema que visa combater. Cada reação — seja *fact-checking*, denúncias ou campanhas educativas — gera novos ciclos de engajamento que, paradoxalmente, reforçam a lógica algorítmica de visibilidade e monetização da mentira. O letramento midiático, portanto, deve incluir também uma

crítica à arquitetura econômica das plataformas, que transforma até o combate à desinformação em moeda de atenção.

Promover o letramento midiático é, portanto, uma tarefa política. Envolve a formação de sujeitos autônomos, capazes de resistir às simplificações binárias, ao discurso do ódio e às narrativas conspiratórias. Ao fomentar uma cultura de questionamento informado e de diálogo racional, o letramento midiático contribui para a reconstrução do espaço público, oferecendo um antídoto contra a naturalização do *bullshit* e a corrosão da confiança coletiva. Ele deve ser incorporado desde os primeiros anos da educação formal e incentivado em políticas públicas que compreendam a centralidade da comunicação na disputa pela verdade no século XXI.

A filosofia como Resistência: Por uma Ética da Verdade

“Nós devemos nos preocupar quando políticos: 1) rejeitam, em palavras ou ações, as regras democráticas do jogo; 2) negam a legitimidade de oponentes; 3) toleram e encorajam a violência; e 4) dão indicações de disposição para restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia.” — Como as democracias morrem de Steven Levitsky, Daniel Ziblatt.

Diante desse quadro, a filosofia é convocada a retomar seu papel crítico. Não como guardiã da verdade absoluta, mas como promotora de um pensamento antidogmático e fundamentado. A filosofia pode oferecer instrumentos para discernir argumentos falaciosos, analisar estruturas discursivas e promover o debate racional.

A proposta habermasiana de uma ética do discurso, onde a validade das proposições é testada pela argumentação livre e equânime, reaparece como um horizonte possível para reconstruir espaços públicos comprometidos com a verdade. A filosofia deve também se aliar à epistemologia contemporânea para enfrentar os desafios impostos pela desinformação, pela pseudociência e pelo *bullshit*. Ao recuperar o papel da confiança como base da verdade, reforça-se a importância de instituições comprometidas com a transparência, a revisão crítica e o interesse público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A verdade, compreendida em sua pluralidade conceitual que era tema da filosofia, revela-se na atualidade como campo de disputa simbólica e política. Sua manipulação não é simples sintoma de ignorância, mas estratégia de poder. Ao examinar os discursos radicalizados, é possível perceber que a guerra de informação não visa convencer, mas confundir; não pretende argumentar, mas paralisar.

Resgatar a filosofia como ferramenta de resistência é, portanto, essencial. Em tempos de pós-verdade, lutar pela verdade não é apenas um gesto intelectual: é um ato político, ético e, acima de tudo, necessário para a preservação da democracia.

A reflexão sobre o problema da demarcação não se limita ao campo acadêmico: ela é essencial para que possamos distinguir o conhecimento legítimo do discurso manipulador, a ciência do simulacro, a verdade da mera aparência.

A luta pela verdade pode incluir também o reconhecimento da pluralidade epistêmica e o combate ao epistemicídio, sem que a relativização pueril seja instalada. Fortalecer a democracia também implica ampliar os repertórios cognitivos legítimos, promovendo o diálogo entre saberes tradicionais, populares, acadêmicos e insurgentes. Como apontam os defensores das epistemologias do Sul, há múltiplas formas de verdade — e reconhecer essa diversidade é essencial para resistir à desinformação e à manipulação sistêmica da linguagem.

O compromisso com a verdade é, afinal, uma forma de responsabilidade cívica. É a partir dele que se constroem sociedades mais justas, mais informadas e mais livres.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016
- BARBOSA, Mariana. **Pós verdade e Fake-News: Reflexões sobre a guerra de narrativas**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.
- BULHÕES FILHO, Jayme. **Atores e processos do lucrativo negócio da desinformação, 10 de abril de 2025**. LinkedIn, Jayme Bulhões Filho. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/atores-e-processos-do-lucrativo-neg%C3%B3cio-da-jayme-bulhoes-filho-6demf/?trackingId=4QW9g1zDRXqPoGm8VIKjqg%3D%3D> Acesso em 11/04/2025
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973
- EMPOLI, Giuliano Da. **Os Engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- FREDAL, J. **Rhetoric and Bullshit**. *College English*, v. 73, n. 3, p. 243–259, 2011.
- KAISER, Brittany. **Manipulados: como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2018
- MACHADO, Marco. **A Mente Mosaico**. Maringá: Editora Viseu, 2024
- MACHADO, Marco. **O problema da demarcação na ciência: relativismo, falsa equivalência e impacto na sociedade contemporânea**. In: Anderson Lincoln

Vital da Silva. Ciências Humanas e Sociais: Perspectivas Interdisciplinares - Volume 6. Belo Horizonte: Editora Poisson, 2025.

MACHADO, Marco. **Tudo que você precisa saber para ser um negociante.** Editora CRV: Curitiba, 2024.

MACKENZIE, A., BHATT, I. Lies, **Bullshit and Fake News: Some Epistemological Concerns.** Postdigit Sci Educ v. 2, p. 9–13, 2020.

METEORO BRASIL. **Tudo o que você desaprendeu para virar um idiota.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia.** São Paulo: Editora Schwartz, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.** São Paulo: Lebooks, 2019.

NOBRE, Marcos. **Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro.** São Paulo, 2022.

OLIVEIRA, Amurabi; BLOIS, Juan Pedro. **As ciências sociais e os cientistas no contexto de pós-verdade.** Sociedade e Estado. v. 39, n. 1, p. 1-5, 2024

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza; LUCINI, Marizete. **O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência.** Boletim Historiar, [S. l.], v. 8, n. 01, 2021.

PASTERNAK, Natalia; ORSI, Carlos. **Contra a realidade: A negação da ciência, suas causas e consequências.** Campinas, SP: Papyrus 7 Mares, 2021.

SANDEL, Michael J. **O Descontentamento da democracia: uma nova abordagem para tempos perigosos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do nós contra eles.** Porto Alegre, L&PM, 2018.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Mateus de Oliveira Leite, sem o auxílio dele esse capítulo não seria possível.



A Verdade em Ruínas: Mentira, Política e o Populismo Autoritário à Luz de Hannah Arendt

Truth in Ruins: Lying, Politics, and Authoritarian Populism Through the Lens of Hannah Arendt

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: Este capítulo analisa como a mentira sistemática se tornou um instrumento central de governo em regimes de populismo autoritário, à luz do ensaio Verdade e Política, de Hannah Arendt. A filósofa destaca que a destruição da verdade factual mina as bases da liberdade e da deliberação pública. O texto investiga o papel do mentiroso político como ator que busca transformar a realidade por meio da manipulação de narrativas, e aprofunda o conceito de “acomodação equívoca” como forma de convivência institucional com discursos autoritários. A análise é complementada por autores contemporâneos como Timothy Snyder, Jason Stanley, Byung-Chul Han, Shoshana Zuboff e Marcos Nobre, que contribuem para a compreensão das novas formas de dominação simbólica e tecnológica na era digital. Ao final, propõe-se a defesa da verdade como forma de resistência democrática e prática pedagógica essencial.

Palavras-chave: Hannah Arendt; verdade factual; populismo autoritário; mentira política; desinformação; democracia; resistência.

Abstract: This chapter examines how systematic lying has become a central tool of governance under authoritarian populism, through the lens of Hannah Arendt’s essay Truth and Politics. Arendt warns that the destruction of factual truth undermines the very conditions of freedom and public deliberation. The text explores the figure of the political liar as an actor who seeks to reshape reality by manipulating narratives, and develops the concept of “equivocal accommodation” to explain institutional complicity with authoritarian discourse. Contributions from contemporary thinkers such as Timothy Snyder, Jason Stanley, Byung-Chul Han, Shoshana Zuboff, and Marcos Nobre are used to analyze symbolic and technological forms of domination in the digital age. In conclusion, the defense of truth is proposed as a form of democratic resistance and a fundamental pedagogical practice.

Keywords: Hannah Arendt; factual truth; authoritarian populism; political lying; disinformation; democracy; resistance.

INTRODUÇÃO

No ensaio “Verdade e Política”, publicado originalmente em 1967, a filósofa alemã Hannah Arendt oferece uma das mais contundentes reflexões sobre a relação entre poder e verdade. Para além de uma visão idealizada da política, Arendt reconhece que a mentira sempre esteve presente na vida pública. O que a preocupa, no entanto, é quando essa mentira se torna um instrumento sistemático de governo, comprometendo não apenas a confiança pública, mas a própria existência de um mundo comum. Esse alerta mostra-se particularmente atual diante do modo de governar de vários populistas autoritários.

Este ensaio tem como objetivo analisar, à luz das ideias de Arendt, como a mentira deliberada e a fabricação de realidades alternativas tornaram-se práticas recorrentes nos governos de populistas autoritários. A partir da noção de que o mentiroso político é, segundo Arendt, um ator por natureza — alguém que deseja transformar o mundo ao alterar a percepção dos fatos —, será possível compreender o impacto profundo da desinformação sistemática na democracia contemporânea. Para fortalecer essa análise, autores como Timothy Snyder, Jason Stanley e Shoshana Zuboff serão mobilizados como vozes contemporâneas que dialogam e atualizam o diagnóstico arendtiano.

2. DESENVOLVIMENTO

A Verdade como Condição da Liberdade

“A diferença mais marcante entre os sofistas antigos e os modernos é simples: os antigos se satisfaziam com a vitória passageira do argumento à custa da verdade, enquanto os modernos querem uma vitória mais duradoura, mesmo que à custa da realidade.” — *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo de Hannah Arendt* (2006).

Em *Verdade e Política* (2016), Hannah Arendt propõe uma distinção fundamental entre dois tipos de verdade: a verdade racional e a verdade factual. A primeira está vinculada aos domínios da filosofia, da ciência e da lógica, sendo derivada de processos dedutivos e princípios universais. Já a verdade factual refere-se aos acontecimentos concretos, às realidades empíricas que compõem o tecido da experiência humana compartilhada — aquilo que “aconteceu” de fato no mundo. É essa segunda categoria que mais preocupa Arendt no contexto político, pois ela constitui o solo comum necessário para o diálogo, o julgamento e a ação coletiva. Sem a preservação dos fatos, torna-se impossível qualquer forma de deliberação pública ou de construção de consensos mínimos.

O Mentiroso como Ator: Política como Performance

Hannah Arendt afirma que o mentiroso é, por definição, um ator. Essa caracterização não é meramente metafórica, mas estrutural: para Arendt, o ato de mentir, sobretudo na esfera pública, implica uma tentativa deliberada de transformar a realidade a partir da encenação de outra narrativa. Ao mentir, o político não apenas oculta os fatos — ele elabora uma outra versão do mundo, criando um espaço simbólico em que a mentira pode, ao menos temporariamente, ser tomada como verdade. Trata-se de uma ação com potência política, pois reconfigura as condições de percepção e de julgamento dos cidadãos.

No pensamento arendtiano, a ação política está diretamente ligada à capacidade humana de iniciar algo novo — aquilo que ela chama de natalidade. Paradoxalmente, o mentiroso compartilha dessa característica: ele atua como

se inaugurasse uma nova realidade. No entanto, ao invés de fazê-lo com base no discurso plural e na deliberação, o mentiroso o faz manipulando a aparência, falseando o espaço comum. A mentira, portanto, é uma forma perversa de ação: ela desprezita a pluralidade e impõe uma ficção com pretensões de hegemonia.

Além disso, o mentiroso explora um traço essencial da política para Arendt: sua teatralidade. Ela descreve a política como uma espécie de palco, onde as ações são observadas e julgadas por outros. Nesse contexto, o mentiroso não é apenas um falsificador, mas alguém que assume um papel — e que, quase sempre, desempenha esse papel com habilidade cênica e carisma. O sucesso da mentira depende de sua convicção aparente. Arendt sugere que há uma estética envolvida na mentira política, e que essa estética pode ser sedutora. Quando a política se afasta da busca da verdade e se aproxima da lógica do espetáculo, o julgamento baseado em fatos dá lugar à adesão emocional.

Apesar de Arendt não ter vivenciado a era das mídias sociais parece premonitório o que ela descreve, e como isso é intensificado nas sociedades contemporâneas pela midiatização da política. As redes sociais, os algoritmos e os canais de comunicação direta entre líderes e massas ampliam o alcance do mentiroso e reduzem as mediações institucionais que poderiam desmenti-lo. O político-ator descrito por Arendt torna-se um *influencer* de massas, cuja autoridade deriva mais de sua capacidade de afetar emocionalmente seu público do que de argumentos ou evidências. A performance passa a ser mais importante do que a verdade. E isso marca uma inflexão perigosa: a política se torna, cada vez mais, uma questão de imagem, não de substância.

Ao mentir sistematicamente, o ator político rompe o vínculo essencial entre palavra e mundo — vínculo sem o qual, afirma Arendt, não pode haver liberdade nem responsabilidade. A linguagem deixa de ser uma ponte entre os indivíduos e a realidade compartilhada, e passa a ser uma ferramenta de manipulação. O mentiroso, então, não é apenas um problema moral ou ético: ele é um agente da destruição do espaço público. Sua atuação dissolve a confiança intersubjetiva, que é o alicerce de qualquer democracia viável.

Por fim, o mentiroso como ator cria não apenas uma nova narrativa, mas um novo *ambiente simbólico* — um universo alternativo no qual seus seguidores habitam emocional e cognitivamente. Essa criação de mundos paralelos, alimentada por redes sociais, teorias da conspiração e bolhas informacionais, não exige que todos acreditem na mentira, apenas que não haja mais uma referência comum de verdade. Parafraseando Arendt, os fatos são teimosos, mas podem ser eliminados se muitos os negarem ao mesmo tempo.

Neste sentido, a mentira política performada não busca apenas substituir a realidade, mas desestabilizá-la como critério. A política performática do mentiroso autoritário é, portanto, uma política da desorientação: seu objetivo não é convencer racionalmente, mas paralisar criticamente. Contra isso, a proposta de Arendt é clara: recuperar a verdade factual como condição da liberdade, e o espaço público como arena de ação plural, fundada em uma linguagem que ainda pretenda dizer algo sobre o mundo.

Populismo Autoritário e a Destruição da Verdade Factual

Na era do populismo autoritário, essa análise adquire um tom ainda mais urgente. A destruição da verdade factual por meio de estratégias de desinformação em massa, revisionismos históricos e teorias conspiratórias produz um efeito devastador sobre o espaço público. Quando os fatos se tornam matéria opinativa, o real cede lugar ao verossímil, e a política converte-se em um espetáculo de manipulação afetiva. O problema, portanto, não é apenas epistemológico, mas ético e institucional: sem fatos, não há responsabilidade; sem responsabilidade, não há liberdade. Arendt (2006) nos adverte que o colapso da verdade factual prepara o terreno para formas de dominação onde o arbítrio substitui o juízo, e o poder se divorcia da realidade.

Vários líderes espalhados pelo globo na atualidade são a encarnação evidente da figura do político-ator descrita por Arendt (2016) em *Verdade e Política*. Esses personagens públicos não apenas se valem de estratégias retóricas teatrais, mas encenam papéis cuidadosamente moldados para provocar adesões emocionais em detrimento de debates racionais. O estilo performático — marcado por discursos inflamados, gestos calculadamente espontâneos, slogans repetitivos e o desprezo deliberado pela verificação dos fatos — revela um projeto político estruturado na mobilização afetiva e na construção de um universo simbólico próprio. Em vez de buscar o convencimento racional por meio do argumento, esses líderes operam pela repetição massiva, pela saturação de discursos e pela imposição de narrativas que criam bolhas de sentido onde a realidade consensual deixa de ter validade.

Nesse cenário, a verdade factual é tratada como um obstáculo incômodo: quando não pode ser convenientemente distorcida, é simplesmente descartada. Como Arendt antecipou, essa prática não visa apenas enganar, mas desestabilizar o próprio conceito de realidade, minando a confiança coletiva nos fatos compartilhados. A mentira, nesses casos, ganha um status performativo — ela não precisa ser acreditada por todos, apenas precisa ser reiterada o suficiente para confundir, dividir e paralisar o juízo crítico.

A Política da Mentira em Perspectiva Global: Afeto, Espetáculo e Autoritarismo

Um caso emblemático dessa fabricação da realidade foi a recusa em aceitar os resultados das eleições de 2020 nos Estados Unidos. Mesmo diante da ausência de provas concretas de fraude eleitoral, o candidato derrotado — então presidente em exercício — insistiu reiteradamente na tese de que o pleito fora “roubado”. Essa acusação, propagada por redes sociais, discursos oficiais e veículos aliados, produziu uma erosão sistemática da confiança nas instituições democráticas. O ponto culminante desse processo foi a invasão violenta do Capitólio em 6 de janeiro de 2021, ato simbólico e físico de negação da verdade factual e das regras do jogo democrático (Sandel, 2023).

O Brasil experimentou fenômeno semelhante nas eleições de 2022. Assim como nos EUA, a retórica de fraude, sem qualquer respaldo técnico ou jurídico,

foi usada para mobilizar segmentos da população contra o resultado legítimo das urnas. O ápice dessa retórica foi a invasão e depredação dos prédios públicos na Praça dos Três Poderes em Brasília, em 8 de janeiro de 2023. Em ambos os casos, o negacionismo eleitoral não foi um ato isolado, mas parte de uma estratégia mais ampla de corrosão da verdade factual, cultivada com método e persistência.

Mas esses episódios não são exclusivos do Ocidente ou de democracias consolidadas. Em diferentes partes do globo, líderes populistas autoritários têm recorrido à mentira e ao espetáculo como formas de controle simbólico e político. Na Rússia, Vladimir Putin consolidou uma política de desinformação institucionalizada (Levitsky e Ziblatt, 2018). O controle quase absoluto da mídia e a repressão a vozes dissidentes criaram uma realidade paralela sustentada por narrativas épicas nacionalistas, revisionismos históricos e teorias da conspiração. A verdade factual tornou-se irrelevante diante do poder performativo da propaganda estatal, especialmente em contextos como a anexação da Crimeia ou a guerra na Ucrânia.

Na Venezuela, Hugo Chávez – seguido por Nicolas Maduro – inaugurou um modelo de liderança carismática e midiaticizada que viria a inspirar outros populismos autoritários na América Latina. Sua estratégia combinava forte apelo emocional às massas, culto à personalidade e reconfiguração simbólica da verdade por meio de narrativas épicas sobre a “revolução bolivariana” (Levitsky e Ziblatt, 2018). Chávez soube explorar com maestria o controle da informação estatal e a produção de discursos que misturavam fatos históricos, mitologia nacional e denúncias genéricas contra inimigos internos e externos — criando, assim, uma realidade paralela pautada por afeto e polarização. A repetição de slogans, o uso performático da mídia e o desprezo pela verificação factual tornaram-se ferramentas para deslegitimar opositores, desacreditar instituições e sustentar um poder baseado não na deliberação pública, mas na adesão emocional ao líder. A mentira, nesse contexto, não era apenas um recurso ocasional, mas um elemento constitutivo do regime, instrumentalizada para moldar percepções e reordenar o imaginário político da população.

A erosão gradual das instituições democráticas por meio de reformas legais, aparelhamento da justiça e controle dos meios de comunicação foi a estratégia na Hungria promovida por Viktor Orbán (Mounk, 2018; Levitsky e Ziblatt, 2018). A mentira política, nesse contexto, assume a forma da reescrita da história nacional, do pânico moral diante da imigração e da construção de um inimigo externo constante. Orbán, como outros líderes autoritários, manipula afetos coletivos para sustentar um projeto de poder centrado na homogeneidade cultural e no nacionalismo identitário.

Já Rodrigo Duterte, nas Filipinas, elevou o espetáculo político ao paroxismo. Sua retórica violenta e a naturalização de execuções extrajudiciais no contexto da “guerra às drogas” foram acompanhadas por uma intensa campanha de desinformação digital. Exércitos de bots e redes coordenadas de fake news atacaram opositores e jornalistas, criando uma atmosfera de paranoia, onde o líder aparece como o único capaz de garantir a ordem. A mentira política, nesse cenário, está profundamente imbricada ao culto à personalidade e à banalização da violência (Mounk, 2018).

A retórica da batalha permanente entre o “povo verdadeiro” e inimigos internos e externos foi a artimanha de Recep Tayyip Erdoğan, que reconfigurou a política turca como palco (Mounk, 2018). A tentativa de golpe de 2016 foi usada como justificativa para prender opositores, fechar jornais e universidades, e reforçar o controle sobre o Judiciário. A construção simbólica do líder como salvador da pátria, articulada ao uso religioso e nacionalista, permite uma constante manipulação da verdade, que é moldada ao sabor das necessidades do poder.

Por fim, em El Salvador, Nayib Bukele representa um caso paradigmático da nova estética do autoritarismo digital. Jovem, midiático e tecnicamente sofisticado, Bukele utiliza as redes sociais para construir uma imagem de eficiência e anticorrupção, ao mesmo tempo em que concentra poderes e fragiliza o sistema de freios e contrapesos. Sua retórica performática, muitas vezes irônica ou provocadora, mascara a progressiva erosão da institucionalidade democrática. A mentira política se apresenta aqui como espetáculo envolvente, engajado emocionalmente com uma juventude desiludida com as formas tradicionais de fazer política.

A partir desses exemplos, torna-se evidente que a mentira nos regimes autoritários contemporâneos não é apenas um recurso retórico, mas uma estrutura operativa central. Ela produz afetos, organiza ressentimentos, cria vínculos simbólicos e redesenha a percepção do real. Como advertiu Hannah Arendt, quando a mentira se institucionaliza, a própria capacidade humana de discernir entre realidade e ficção entra em colapso. E nesse colapso, abre-se espaço para um novo tipo de domínio — não o da força bruta imediata, mas o da adesão emocional ao irreal cuidadosamente encenado.

A Guerra Contra os Fatos: Reflexões Contemporâneas

Autores contemporâneos têm aprofundado e atualizado o diagnóstico arendtiano sobre o colapso da verdade factual e sua relação com o surgimento de regimes autoritários. Timothy Snyder (2018), historiador especializado nos totalitarismos do século XX, oferece uma análise contundente em sua obra *Sobre a tirania*. Para Snyder, a “pós-verdade é o pré-fascismo”, uma advertência direta ao fato de que a erosão da confiança pública nos fatos abre caminho para formas políticas baseadas não na persuasão racional, mas na manipulação emocional e na imposição de mitos autorreferenciais. Ao desarticular a esfera pública como espaço de debate racional, a pós-verdade deixa o campo livre para que líderes autoritários substituam a realidade por versões ideológicas que servem a seus próprios interesses. Segundo Snyder, o negacionismo histórico, a repetição de mentiras e o apelo constante ao nacionalismo vitimista são sinais claros de uma democracia em processo de corrosão — sinais que, para ele, não devem ser ignorados, sob o risco de repetirmos os erros do passado.

Em sua obra *Como funciona o fascismo*, Jason Stanley (2018), por sua vez, descreve com precisão os mecanismos discursivos e simbólicos que sustentam regimes autoritários. Para o autor, o fascismo não surge apenas por meio da força bruta, mas também — e sobretudo — através da linguagem. O controle sobre o vocabulário público, a difusão de narrativas distorcidas e a criação de inimigos

internos são ferramentas fundamentais para construir um senso artificial de coesão social, baseado no medo e na exclusão. Líderes autoritários manipulam a linguagem para moldar percepções e mobilizar afetos: termos como “inimigo do povo”, “ameaça à nação” ou “traidor da pátria” não são neutros — são armas semânticas que desumanizam opositores e conferem legitimidade simbólica à repressão. Stanley alerta que o fascismo moderno não precisa destruir imediatamente as instituições democráticas; basta esvaziá-las de dentro, corroendo sua legitimidade por meio da desinformação e da desconfiança sistemática.

O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han radicado na Alemanha, também contribui de maneira significativa para esse debate, ainda que por uma via menos histórica e mais estrutural. Han (2015) argumenta que vivemos em um tempo marcado por uma crise da negatividade, onde a pressão por desempenho e a lógica neoliberal transformaram os sujeitos em empreendedores de si mesmos — isolados, exaustos e incapazes de formar vínculos sociais sólidos. Nesse contexto, a verdade deixa de ser um bem comum, pois o narcisismo digital e o excesso de informação dissolvem qualquer critério estável de verificação. O que importa não é o que é verdadeiro, mas o que circula, o que viraliza, o que gera engajamento. Assim, a mentira política contemporânea não precisa ser convincente no sentido clássico: basta que seja compartilhável.

Além disso, Han aponta que o populismo autoritário contemporâneo se alimenta da ansiedade gerada por essa hiperinformação. Em meio ao excesso de dados, imagens e opiniões, muitos indivíduos sentem-se desorientados e buscam refúgio em narrativas simples, emocionalmente satisfatórias, mesmo que factualmente falsas. É nesse vácuo que se instala o poder simbólico do líder autoritário: ele aparece como aquele que oferece clareza diante do caos, pertencimento diante do isolamento, e sentido diante da fragmentação. A mentira, nesse caso, não é um desvio, mas um elemento estruturante da nova ordem emocional.

No contexto brasileiro, o filósofo e cientista político Marcos Nobre (2020; 2022) contribui para essa análise com reflexões fundamentais sobre o fenômeno do populismo autoritário na versão brasileira atual. Nobre argumenta que a ascensão deste movimento está enraizada em uma crise prolongada da política representativa e na falência do sistema político em renovar seus mecanismos de escuta e mediação. Para ele não é acidental, mas a expressão de um antipetismo estrutural e de uma lógica de guerra contra o que restava de consenso democrático. Bolsonaro encarna, segundo Nobre, uma forma extrema de pós-política, na qual as instituições são tratadas como obstáculos a serem superados, se não destruídas, e a política é substituída por uma lógica binária de amigos versus inimigos.

Marcos Nobre (2020) ressalta que, ao romper com as mediações institucionais e ao se comunicar diretamente com sua base por meios digitais, reforça-se a figura do líder como intérprete exclusivo da “vontade do povo”. Essa comunicação direta, marcada por desinformação, teorias da conspiração e ataques sistemáticos à imprensa e ao Judiciário, contribui para a degradação do espaço público e a substituição do debate pela performance. Assim, a linguagem política passa a operar no campo da negação, do ressentimento e do mito. Como outros líderes autoritários

contemporâneos, Bolsonaro cria sua própria realidade discursiva, sustentada por afetos mobilizadores e não pela veracidade dos fatos.

A convergência entre as análises de Snyder, Stanley, Han e Nobre permite compreender que a crise da verdade não é apenas um problema de comunicação ou de política institucional. Trata-se de um fenômeno multifacetado, que envolve a linguagem, a memória, o afeto, a tecnologia e a própria subjetividade. Quando a verdade factual é destruída, o que se perde não é apenas o conhecimento sobre o que aconteceu, mas a própria capacidade de agir politicamente de forma consciente e responsável. Como advertiu Arendt, sem fatos compartilhados, não há espaço comum — e sem espaço comum, não há política, apenas manipulação e domínio.

Acomodação Equívoca e a Normalização do Autoritarismo

“A instituição se torna imprevisível porque não se sabe como os resultados foram obtidos, segundo quais regras. As regras deixam de ser simplesmente indeterminadas, elas se tornam arbitrárias e intransparentes.” — Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia de Marcos Nobre (2020).

Outro conceito fundamental desenvolvido por Hannah Arendt (2016) é o da “acomodação equívoca”, expressão que remete à forma ambígua e frequentemente conivente com que setores sociais, institucionais e midiáticos lidam com o avanço da mentira política. Arendt observa que, diante da ascensão de regimes autoritários, não é raro que parcelas significativas das elites econômicas, dos meios de comunicação e mesmo de instituições democráticas optem por relativizar os riscos ou minimizar a gravidade dos discursos antidemocráticos — muitas vezes por interesse estratégico, medo de retaliação ou pura conveniência tática. Essa acomodação não se dá necessariamente por adesão ideológica explícita, mas por um tipo de cálculo pragmático que, ao apostar na sobrevivência dentro do novo regime ou na manutenção de privilégios, abandona a responsabilidade ética de defender o espaço público baseado na verdade e no debate plural.

Em contextos recentes de populismo autoritário, como nos Estados Unidos de Donald Trump e no Brasil de Jair Bolsonaro, essa dinâmica ficou especialmente evidente. Parte da imprensa, ao mesmo tempo em que denunciava abusos retóricos e ataques às instituições, também explorava intensamente o espetáculo da controvérsia e da polarização como fonte de audiência e engajamento digital. A lógica do clique, da viralização e do conflito permanente transformou a política em entretenimento, esvaziando o conteúdo crítico em favor da performance. Com isso, a mentira política passou a ser não apenas tolerada, mas estimulada indiretamente pela lógica de mercado que rege os meios de comunicação contemporâneos.

Acomodar-se ao discurso autoritário não é, portanto, um ato neutro. Como já alertava Arendt em “Origens do Totalitarismo”, a banalização do mal nasce não apenas de grandes monstruosidades, mas também de pequenas omissões cotidianas, de gestos de resignação, de silêncios cúmplices. No caso das instituições democráticas, essa postura ambígua contribui para a erosão da legitimidade e

da confiança social, pois transmite a sensação de que valores como a verdade, os direitos fundamentais e a justiça são negociáveis ou circunstanciais. Quando o pacto democrático se torna uma zona cinzenta de acomodações oportunistas, o solo comum da cidadania enfraquece — e com ele, a própria possibilidade de resistência organizada.

Como observa o filósofo Marcos Nobre (2020; 2022), esse tipo de normalização ocorre quando as elites políticas e econômicas “naturalizam a exceção” — ou seja, tratam discursos e práticas antidemocráticas como variações aceitáveis do jogo político, ao invés de reconhecê-los como ameaças à própria existência do regime democrático. Essa “naturalização” é uma forma de ceder espaço sem assumir a responsabilidade direta pela ruptura, permitindo que a democracia seja corroída por dentro, passo a passo, até que o autoritarismo se imponha como fato consumado.

Portanto, a “acomodação equívoca” não é apenas um erro de avaliação ou um excesso de pragmatismo político; ela é, em última instância, um ato de cumplicidade com a destruição do espaço público como arena de verdade, pluralidade e responsabilidade coletiva. Ao relativizar a mentira, se relativiza também a democracia. E, como Arendt bem sabia, essa relativização é o primeiro passo rumo à ruína da política enquanto atividade humana essencial.

Por fim, Hannah Arendt nos lembra que a verdade não é apenas uma virtude abstrata, nem uma questão moral individual, mas sim uma condição ontológica e política fundamental para a liberdade humana. A verdade factual — distinta da verdade racional ou filosófica — constitui, para ela, o solo comum da realidade compartilhada, o terreno sobre o qual as ações políticas podem ocorrer e os julgamentos podem ser feitos. Sem esse chão, a própria linguagem perde o sentido, pois as palavras já não correspondem a nada verificável no mundo. Quando os fatos se tornam maleáveis, ajustáveis aos interesses de quem detém poder ou influência, a liberdade política se dissolve no relativismo cínico e no autoritarismo mascarado de opinião.

Arendt sustenta que a política depende da pluralidade — isto é, do encontro entre pessoas diferentes que compartilham o mesmo mundo. Mas esse compartilhamento só é possível se houver um mínimo de concordância sobre o que aconteceu, sobre o que é real. Quando esse consenso fático é rompido, o que resta não é o debate, mas o caos discursivo: ruído, tribalismo informacional, guerras de narrativa e ressentimento generalizado. A destruição deliberada da verdade factual — como ocorre nos regimes autoritários e populistas contemporâneos — não apenas impede o diálogo, mas reconfigura a própria estrutura do poder, transferindo-o do campo da argumentação pública para o da imposição, do convencimento para a manipulação, da deliberação para a propaganda.

É por isso que, em contextos de degradação democrática, a defesa da verdade se torna uma forma radical de resistência política. Não se trata de um ideal absoluto ou de uma busca por uma verdade metafísica, mas da afirmação da realidade contra a ficção fabricada pelo poder. Dizer a verdade, manter o compromisso com os fatos, insistir no valor da verificação pública e do testemunho documentado torna-se um ato político em si — muitas vezes perigoso, mas essencial para restaurar as condições mínimas da liberdade.

Tecnologia, Algoritmos e a Nova Ordem da Mentira

Shoshana Zuboff (2020), em *A era do capitalismo de vigilância*, atualiza esse diagnóstico ao mostrar como, nas sociedades digitais, a manipulação da realidade atinge uma nova escala e profundidade. Para Zuboff, o poder de moldar a experiência humana por meio da coleta, análise e predição de dados pessoais inaugura uma nova forma de dominação, na qual os indivíduos são transformados em objetos de cálculo e controle, muitas vezes sem sequer perceberem. A vigilância digital — operada por grandes corporações e, em muitos casos, pelo próprio Estado — captura não apenas nossos dados, mas nossa capacidade de formar juízo, decidir e agir com autonomia. Nesse sentido, o que está em jogo não é apenas a privacidade individual, mas a própria possibilidade de liberdade política no século XXI.

Zuboff mostra que a tecnologia, quando capturada por lógicas extrademocráticas, não apenas amplia a mentira, mas fabrica realidades alternativas de forma automatizada, personalizando narrativas conforme os perfis psicométricos dos usuários, como visto nos escândalos do *Facebook-Cambridge Analytica*. Isso cria bolhas epistêmicas, onde cada indivíduo vive em uma espécie de universo próprio, alimentado por informações cuidadosamente filtradas para reforçar crenças pré-existentes (Machado, 2024). O resultado é um enfraquecimento da esfera pública e o colapso da verdade como referência compartilhada, fenômeno que Arendt antecipou de forma profética.

Portanto, defender a verdade hoje implica resistir não apenas aos discursos autoritários, mas também aos mecanismos algorítmicos que capturam, distorcem e mercantilizam a atenção e o pensamento. Trata-se de um esforço coletivo para reconstruir o espaço público como arena de confronto legítimo de ideias, fundamentado em fatos verificáveis, em memória histórica e em responsabilidade ética. Como Arendt sugere, só onde há verdade pode haver liberdade — e só onde há liberdade, a política pode florescer como expressão autêntica da pluralidade humana

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Chamar todo mundo indiscriminadamente de fascista nos deixa sem recursos linguísticos e políticos para chamar o verdadeiro fascismo pelo seu nome quando nos afronta de maneira inapelável.” — Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia de Marcos Nobre (2020).

O crescimento do número e popularidade de políticos populistas autoritários representa não apenas a persistência de um projeto político, mas a consolidação de um estilo de governar baseado na mentira como método. A análise de Hannah Arendt, escrita há mais de cinco décadas, revela-se assombrosamente atual ao descrever a figura do político que transforma a mentira em instrumento de poder. A destruição da verdade factual, a fabricação de realidades alternativas e a teatralização da política são marcas de um tempo em que a democracia é desafiada em sua própria base.

A verdade, como nos lembra Arendt, é frágil, mas indispensável. Sem ela, não há liberdade, nem diálogo, nem política verdadeira. Diante de um cenário global de polarização, desinformação e autoritarismo simbólico, a defesa da verdade deve ser assumida como um compromisso ético e político. A resistência à mentira não se dá apenas pela denúncia, mas pela reafirmação constante dos fatos, pela reconstrução do espaço público e pelo exercício corajoso do pensamento crítico.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.** São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- ARENDDT, Hannah. **Verdade e Política.** In: Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BARBOSA, Mariana. **Pós verdade e Fake-News: Reflexões sobre a guerra de narrativas.** Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** São Paulo: Editora Ática, 2000.
- EMPOLI, Giuliano Da. **Os Engenheiros do caos.** São Paulo: Vestígio, 2019.
- FREDAL, J. **Rhetoric and Bullshit.** College English, v. 73, n. 3, p. 243–259, 2011.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço.** Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- KAISER, Brittany. **Manipulados: como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque.** Rio de Janeiro: Harper Collins, 2020.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2018
- MACHADO, Marco. **O problema da demarcação na ciência: relativismo, falsa equivalência e impacto na sociedade contemporânea.** In: Anderson Lincoln Vital da Silva. Ciências Humanas e Sociais: Perspectivas Interdisciplinares - Volume 6. Belo Horizonte: Editora Poisson, 2025.
- MACHADO, Marco. **Tudo que você precisa saber para ser um negacionista.** Curitiba: Editora CRV, 2024.
- MACKENZIE, A., BHATT, I. Lies, **Bullshit and Fake News: Some Epistemological Concerns.** Postdigit Sci Educ v. 2, p. 9–13, 2020.
- MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia.** São Paulo: Editora Schwartcz, 2018.
- NOBRE, Marcos. **Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro.** São Paulo: Todavia, 2022.
- NOBRE, Marcos. **Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia.** São Paulo: Todavia, 2020. 70p

PASTERNAK, Natalia; ORSI, Carlos. **Contra a realidade: A negação da ciência, suas causas e consequências.** Campinas, SP: Papirus 7 Mares, 2021.

SANDEL, Michael J. **O Descontentamento da democracia: uma nova abordagem para tempos perigosos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SNYDER, Timothy. **Sobre a tirania: vinte lições do século XX para o presente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do nós contra eles.** Porto Alegre, L&PM, 2018.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.



O Estado e os Altares: Laicidade como Resistência Democrática

The State and the Altars: Secularism as Democratic Resistance

Thyssianne de Souza Matos

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/4940326512827018>

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: Este capítulo explora o princípio da laicidade do Estado como um dos pilares da democracia e da convivência em sociedades plurais, destacando seu papel na garantia da liberdade de consciência e na neutralidade religiosa. Analisa-se a construção histórica e filosófica da laicidade, desde o Iluminismo até autores contemporâneos, enfatizando a separação entre Estado e religião. O texto discute desafios práticos, como a presença de símbolos e práticas religiosas em escolas públicas, e suas implicações para a justiça social e a formação cidadã. Por fim, defende-se a laicidade como um compromisso ético para a promoção da autonomia, da pluralidade e da resistência democrática em tempos de crise.

Palavras-chave: laicidade; democracia; liberdade de consciência; escola pública; pluralismo.

Abstract: This chapter examines the principle of state secularism as a cornerstone of democracy and pluralistic coexistence, emphasizing its role in safeguarding freedom of conscience and religious neutrality. It traces secularism's historical and philosophical development, from the Enlightenment to contemporary thinkers, highlighting the separation between state and religion. The text addresses practical challenges, such as religious symbols and practices in public schools, and their implications for social justice and civic education. Ultimately, it advocates for secularism as an ethical commitment to autonomy, pluralism, and democratic resistance in times of crisis.

Keywords: secularism; democracy; freedom of conscience; public school; pluralism.

INTRODUÇÃO

Em uma era marcada pela intensificação de crises políticas, retrocessos democráticos e a crescente influência de discursos fundamentalistas, o princípio da laicidade do Estado ressurge como um tema para reflexão filosófica e política. Não se trata apenas de uma diretriz legal ou administrativa, mas de um pilar da convivência democrática, da liberdade de consciência e da garantia de direitos em sociedades plurais. A escola pública, como espaço formativo e de reprodução cultural, ocupa lugar central nesse debate.

Neste capítulo, analisamos o conceito de laicidade como uma construção histórica e filosófica essencial para o equilíbrio entre razão e caos. A partir disso, propomos uma leitura crítica da presença — velada ou explícita — de práticas

religiosas no espaço público, especialmente nas escolas, e refletimos sobre como a filosofia pode nos ajudar a compreender e defender a laicidade como um valor democrático.

DESENVOLVIMENTO

A Laicidade como Valor Filosófico e Político

O conceito moderno de laicidade nasce com o Iluminismo, no bojo da crítica à autoridade eclesiástica e da defesa da razão autônoma. Filósofos como John Locke, Baruch Spinoza e, mais tarde, Immanuel Kant defenderam a separação entre as esferas pública e privada como condição para a liberdade. Em sua famosa máxima, Kant (1995, p. 101) instava: “*Sapere aude!* Tenha coragem de fazer uso de seu próprio entendimento”, indicando que a razão deveria guiar a vida pública, não dogmas.

A laicidade, portanto, não é sinônimo de ateísmo estatal, mas da neutralidade do Estado em relação a crenças religiosas. Significa garantir a liberdade de religião e também a liberdade de expressão, ou seja, o direito de não professar nenhuma fé, sem sofrer coerção, perseguição ou exclusão.

Filósofos como Protágoras já sugeriam a centralidade do ser humano na construção de valores: “O homem é a medida de todas as coisas” (Platão, 2000), o que relativizava a verdade absoluta imposta pela religião e reforçava a ideia de convenções sociais como base das leis.

Guilherme de Ockham é um marco importante por afirmar que “a autoridade eclesiástica não deve interferir na administração civil” (Ockham, 1999), sugerindo uma separação institucional entre as esferas. Em um mundo dominado pela Igreja, essa visão foi precursora da futura ideia de laicidade.

A Reforma Protestante, ao fragmentar a hegemonia católica, gerou um novo problema: como o Estado poderia manter a paz civil em meio à diversidade religiosa? A resposta viria com a valorização da tolerância e da liberdade de consciência.

Baruch Espinoza (ou Espinosa), em sua obra *Tratado Teológico-Político* (2003), defende a liberdade religiosa como um elemento essencial para assegurar a paz pública, mas alerta que essa liberdade deve ser limitada, destacando que a autoridade para legislar e julgar cabe exclusivamente ao poder civil. Para ele, a mistura entre os poderes religioso e político representa uma ameaça à estabilidade do Estado, já que um Estado não pode sobreviver sem que o direito de legislar e julgar permaneça sob o controle do soberano. Por sua vez, John Locke (1973), em sua *Carta sobre a Tolerância*, sustenta que a verdadeira fé não pode ser imposta à força, pois nenhum poder é capaz de convencer as mentes humanas. No mesmo espírito de defesa da tolerância religiosa, Voltaire, com sua característica ironia, observa que a religião, que deveria unir os homens por laços de fraternidade, acaba alimentando o ódio e a perseguição entre eles (Chauí, 2000).

Escolas Públicas: Laboratórios da Laicidade

A escola pública, por ser um espaço de formação cidadã e convívio com a diversidade, deveria ser um dos ambientes mais comprometidos com o princípio da laicidade. No entanto, a realidade brasileira muitas vezes contraria essa expectativa. Símbolos religiosos fixados em salas de aula, orações coletivas obrigatórias e práticas de cunho confessional são comuns em instituições públicas de ensino, o que viola diretamente o artigo 19, inciso I, da Constituição Federal de 1988, que proíbe ao Estado “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança” (Brasil, 1988). Essa norma expressa o compromisso do Estado com a neutralidade religiosa, sendo a escola pública um dos locais onde essa neutralidade deve ser exemplarmente observada.

O debate se torna ainda mais complexo quando se trata do ensino religioso, que pode ser oferecido nas escolas públicas como parte do currículo da educação básica, conforme o artigo 33 da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9.394/96). Nesse contexto, é essencial distinguir dois modelos: o ensino confessional, no qual o conteúdo é orientado por uma religião específica e ministrado por representantes daquela fé, e o ensino não confessional, que trata do fenômeno religioso de forma plural, histórica e cultural, sem promover ou privilegiar qualquer crença. Embora a legislação permita que estados e municípios optem por um modelo ou outro, a adoção do modelo confessional nas escolas públicas é controversa, pois tende a ferir o princípio da laicidade ao transformar o espaço público em um ambiente de doutrinação.

Um exemplo concreto dessa controvérsia ocorreu em 2024 no estado do Rio de Janeiro, quando a Assembleia Legislativa aprovou uma lei permitindo o ensino religioso confessional nas escolas estaduais. A medida foi duramente criticada por entidades como a CNTE (Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação), que argumentou que tal modelo reforça o proselitismo e marginaliza estudantes de religiões minoritárias ou não religiosas. Ainda mais emblemático foi o julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF), em 2017, no qual se decidiu, por maioria apertada (6 a 5), permitir o ensino confessional facultativo nas escolas públicas, desde que respeitada a adesão voluntária dos estudantes. A decisão provocou grande debate na sociedade civil e no meio jurídico, pois na prática muitas escolas passaram a adotar práticas religiosas em contextos nem sempre claramente opcionais, o que gera constrangimento e exclusão.

Outro caso emblemático ocorreu no estado da Bahia, onde, em processos seletivos para docentes de ensino religioso, era exigido que os candidatos fossem credenciados por instituições religiosas específicas. Essa exigência foi interpretada como uma forma de reserva de mercado baseada em fé e como violação da igualdade de acesso ao serviço público, além de configurar interferência religiosa em prerrogativas do Estado laico.

Tais episódios evidenciam que a escola pública, longe de ser um território neutro, está frequentemente submetida a pressões religiosas, sobretudo de grupos

majoritários. A permanência dessas práticas revela a dificuldade de efetivar a laicidade como princípio normativo e como valor democrático. Em uma sociedade plural, garantir a não confessionalidade do ensino religioso e a ausência de manifestações religiosas obrigatórias é condição indispensável para preservar a liberdade de consciência dos alunos e alunas — um dos pilares da democracia.

A filósofa Marilena Chaui (2000) destaca que a escola pública deve ser laica porque seu compromisso é com a formação da cidadania, não com a salvação das almas. Esse princípio se choca com a instrumentalização ideológica da religião por certos grupos que veem a escola como espaço de catequese moral.

Laicidade, Democracia e Justiça Social

A defesa da laicidade está diretamente ligada à promoção da justiça social e ao combate a opressões estruturais. Quando o Estado se alinha a uma religião específica — ainda que de forma sutil, como através de políticas públicas, financiamento de templos ou favorecimento de certas crenças no currículo escolar — ele tende a legitimar desigualdades históricas, especialmente aquelas que atingem mulheres, pessoas LGBTQIA+, religiões de matriz africana e grupos não religiosos. Esse alinhamento resulta em uma distorção da ideia de um Estado neutro e plural, transformando-o em um espaço onde a liberdade de crença e a igualdade de direitos não são garantidas para todos.

O impacto da laicidade comprometida é especialmente grave quando consideramos as populações marginalizadas. No Brasil, por exemplo, mulheres muitas vezes enfrentam uma moralidade religiosa imposta que restringe seus direitos reprodutivos, muitas vezes com o apoio do Estado, como no caso da resistência à legalização do aborto. Para pessoas LGBTQIA+, a violação da laicidade pode resultar em políticas públicas que favoreçam uma visão heteronormativa e moralmente rígida, criminalizando a diversidade sexual ou dificultando o acesso a direitos básicos, como o casamento e a adoção. Religiões de matriz africana, que historicamente foram perseguidas e criminalizadas, continuam a ser estigmatizadas em contextos em que a religião majoritária (como o cristianismo) se sobrepõe ao Estado, impondo valores que excluem práticas religiosas diversas e marginalizadas. Da mesma forma, grupos não religiosos ou agnósticos podem ser vistos como cidadãos de segunda classe, com seus direitos à liberdade de consciência não sendo plenamente reconhecidos ou respeitados.

Essa naturalização das desigualdades, que ocorre quando o Estado e a religião se entrelaçam, é um fenômeno que vai além de uma mera coincidência de interesses. O uso político da religião tem sido uma das ferramentas mais poderosas para legitimar o autoritarismo e as desigualdades estruturais. Parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2011, *apud* Vieira e Ramos, 2018): o conservadorismo religioso é uma das formas mais sofisticadas de legitimação do autoritarismo moral, transformando práticas de discriminação e opressão em verdades universais, supostamente imutáveis, e, portanto, inquestionáveis. A religião, nesse caso, não é apenas uma questão de fé pessoal, mas um instrumento de controle social, que impõe uma moralidade conservadora e rígida sobre todos os cidadãos, independentemente de sua crença ou identidade.

Esse processo de legitimação se torna ainda mais insidioso quando a moral religiosa é disfarçada de uma pretensa verdade universal, que serve para justificar políticas públicas autoritárias e excludentes. O caso do fundamentalismo religioso em várias partes do mundo, incluindo no Brasil, mostra como a utilização de valores religiosos como base para a construção de políticas públicas pode silenciar a pluralidade e restringir direitos. Grupos conservadores, frequentemente aliados a setores políticos, usam a religião para encobrir sua agenda de controle, utilizando o moralismo como um disfarce para práticas discriminatórias que afetam as populações mais vulneráveis.

Esse fenômeno não é apenas um retrocesso na luta pelos direitos civis, mas também uma ameaça à própria democracia. Quando as leis do Estado passam a ser influenciadas por uma visão religiosa restrita, a sociedade se torna mais polarizada, fragmentada e incapaz de dialogar com a diversidade. A liberdade religiosa e a liberdade de expressão, em sua verdadeira essência, envolvem a garantia de que nenhum grupo, seja ele religioso ou não, possa impor sua visão de mundo sobre os outros. Ao garantir a laicidade do Estado, protege-se o direito de todos de coexistir em igualdade, com a liberdade de viver de acordo com suas próprias crenças, ou de não acreditar em nada, sem temer a discriminação ou a marginalização.

A Filosofia como Defesa da Liberdade de Consciência

A filosofia é uma aliada da laicidade, porque parte da dúvida e do questionamento — ela incomoda os dogmas. Segundo Michel Foucault (1998), pensar criticamente é exercer um tipo de resistência: “A crítica é a arte de não ser governado assim, e não por isso, e não por esses” (Foucault, 1998).

A escola pública deve, portanto, formar cidadãos autônomos, e isso só é possível em um ambiente que respeite a pluralidade de crenças, a liberdade de consciência e o pensamento crítico. A autonomia, nesse contexto, não significa apenas a capacidade de escolha individual, mas a formação de sujeitos capazes de julgar, agir e conviver em uma sociedade democrática e diversa. O espaço escolar deve ser um lugar onde a diferença não seja apenas tolerada, mas reconhecida como constitutiva da vida em comum. Isso exige não apenas a ausência de imposição religiosa, mas também o cultivo ativo de uma cultura de respeito às múltiplas cosmovisões — filosóficas, religiosas ou não religiosas — que compõem o tecido social.

A filósofa Hannah Arendt (2016) sintetiza esse compromisso ao afirmar que a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos responsabilidade por ele. Sua afirmação vai além do ato pedagógico: trata-se de uma declaração ética e política. Educar é introduzir as novas gerações em um mundo comum, o que implica preservar sua pluralidade, reconhecer sua fragilidade e fortalecer sua capacidade de renovação. Nessa perspectiva, a laicidade se apresenta como uma condição pedagógica essencial — pois somente num ambiente livre de dogmas e coerções é possível que a educação cumpra seu papel de formar sujeitos que pensem com autonomia, julguem com responsabilidade e ajam com liberdade. Violentar a pluralidade em nome de uma verdade absoluta, ainda que bem-intencionada, é trair o espírito da educação democrática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Laicidade como Compromisso Ético com a Democracia

A discussão sobre a laicidade do Estado, particularmente no contexto da escola pública, revelou-se uma chave interpretativa potente para os dilemas que atravessam o século XXI. Ao longo deste capítulo, ficou evidente que a laicidade vai muito além de uma cláusula jurídica ou de um princípio abstrato: ela é, sobretudo, uma condição para a convivência democrática em sociedades plurais. Em um mundo marcado por intensas polarizações, desigualdades históricas e a manipulação política da fé, preservar a laicidade é preservar a própria possibilidade do comum — do espaço público como lugar de encontro, escuta e construção coletiva.

Mostramos como a presença de símbolos religiosos, práticas devocionais e ensino confessional em escolas públicas configura não apenas uma violação ao artigo 19 da Constituição Federal, mas também um risco à formação de sujeitos autônomos. Ao contrário do que se possa supor, o ensino não confessional não representa uma exclusão da religião, mas uma abordagem que respeita a diversidade e assegura o direito de cada um construir seu próprio horizonte de sentido — seja ele religioso, espiritual, filosófico ou secular.

Revisitamos também a trajetória filosófica da laicidade, das origens no pensamento grego e medieval até a sua consolidação no Iluminismo com autores como Locke, Spinoza e Voltaire, que defenderam com veemência a separação entre Igreja e Estado como fundamento da liberdade e da razão pública. O resgate dessas tradições mostra que a laicidade não é um valor “moderno demais” ou “ocidental demais”, como algumas críticas pretendem, mas uma conquista humana que emerge sempre que há um desejo de justiça, liberdade e respeito mútuo.

A defesa da laicidade revelou-se também inseparável da luta contra opressões estruturais. Como analisado, o entrelaçamento entre religião e Estado tem servido, historicamente, para reforçar desigualdades de gênero, orientação sexual, classe e etnia. Quando políticas públicas e normas educacionais refletem apenas a moralidade de um grupo religioso específico, os direitos das mulheres, das pessoas LGBTQIA+, das religiões de matriz africana e dos não religiosos são colocados em risco. O alerta de Boaventura de Sousa Santos, ao identificar o conservadorismo religioso como uma forma sofisticada de autoritarismo moral, aponta com precisão para o que está em jogo: a substituição da política pela teologia como critério de normatividade social.

Ao final, é possível afirmar que a escola pública é um dos campos decisivos dessa disputa. É nela que o Estado expressa de forma concreta seus compromissos com a cidadania, a pluralidade e a justiça. Ao garantir um ambiente laico, livre de proselitismo e respeitoso das diferenças, a escola cumpre sua função de formar sujeitos críticos e conscientes, capazes de julgar o mundo e agir sobre ele. Como nos lembra Hannah Arendt, educar é assumir responsabilidade pelo mundo. E essa responsabilidade exige coragem para enfrentar dogmas, preservar a liberdade de consciência e cultivar o pensamento.

Por tudo isso, defender a laicidade é, em última instância, defender um projeto de futuro. Um futuro no qual as pessoas não sejam coagidas a professar crenças, nem silenciadas por causa delas. Um futuro em que a educação não seja campo de doutrinação, mas de emancipação. Um futuro em que possamos, enfim, exercer plenamente a cidadania — não sob a sombra de um altar ou o domínio de uma doutrina, mas sob a luz da razão crítica e do respeito mútuo. Em tempos de caos, a laicidade é um dos nomes da resistência democrática. E a filosofia, mais uma vez, é chamada a ser seu escudo.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo Perspectiva, 2016.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 17 abr. 2025.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** In: KANT, I. Textos seletos. São Paulo: Abril Cultural, 1995.
- LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. In John Locke, Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MACHADO, Marco. **A Mente Mosaico**. Maringa: Editora Viseu, 2024
- MACHADO, Marco. **O problema da demarcação na ciência: relativismo, falsa equivalência e impacto na sociedade contemporânea**. In: Anderson Lincoln Vital da Silva. Ciências Humanas e Sociais: Perspectivas Interdisciplinares - Volume 6. Belo Horizonte: Editora Poisson, 2025.
- MACHADO, Marco. **Pensamentos Que Ecoam: Como A Filosofia Assimila E Reinventa Ideias**. In: Atena. (Org.). Filosofia, Essência e Existência: Questões fundamentais e reflexões filosóficas. 1ed.Ponta Grossa: Atena, 2025, v. 1, p. 4-17.
- MACHADO, Marco. **Tudo que você precisa saber para ser um negacionista**. Editora CRV: Curitiba, 2024.
- MACHADO, Marco. **Uma análise comparativa do teísmo, ateísmo, agnosticismo e apateísmo**. In: Ednilson Ramalho. (Org.). Estudos em Ciências Humanas-Vol 3. 1ed.Belem: Home Editora, 2024, v. 3, p. 306-330.
- OLIVEIRA, Elizabeth de Souza; LUCINI, Marizete. **O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência**. Boletim Historiar, [S. l.], v. 8, n. 01, 2021.

PINHEIRO, Victor Sales. **Ensino religioso confessional ou ensino laico de religião, em escolas públicas?** Análise da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº. 4.439, a partir do bem humano fundamental da religião e do secularismo em John Finnis. Rev. Fac. Direito UFMG, n. 79, p. 245-278, 2021

VIEIRA, A. B.; RAMOS, I. DE O. **Diálogos entre Boaventura de Sousa Santos, Educação Especial e Currículo.** Educação & Realidade, v. 43, n. 1, p. 131–151, 2018.



A Relação entre a História do Direito ao Trabalho e o Distributismo de Chesterton

The Relationship Between the History of the Right to Work and the Distribution of Chesterton

Glauber Ormundo Dias Martins

Resumo: O presente estudo tem por objetivo discutir, a partir da proposta econômica do inglês G. K. Chesterton sobre distributismo, alguns princípios nos quais se baseiam o capitalismo. Como fundamentação teórica deste estudo estão alguns pensadores que contribuem com uma reflexão metodológica sobre o trabalho e a sociedade, como Marshall (1963), Offe (1989) e Castells (1999). A proposta do distributismo apresenta três fundamentos: a propriedade privada, o princípio da solidariedade e o princípio da subsidiariedade. Neste estudo, ao tratar acerca do direito ao trabalho e do distributismo, focaliza-se o princípio da solidariedade, que tem como base a noção de caridade, em que o Estado deve trabalhar de maneira subsidiária para o bem comum da comunidade. Assim, entende-se que, com o advento das novas tecnologias, surgiram novos espaços sociais que apresentam novos desafios para a garantia dos direitos e a dignidade da vida humana.

Palavras-chave: direito e trabalho; distributismo de chesterton; economia informacional.

Abstract: This study aims to discuss, from the economic proposal of the Englishman G. K. Chesterton on distributism, some principles on which capitalism is based. As the focus of this study are some thinkers who contribute to a methodological reflection related to work and society, such as Marshall (1963), Offe (1989) and Castells (1999). The proposal of distributism presents three foundations: private property, the principle of solidarity and the principle of subsidiarity. In this article, when dealing with the right to work and distributism, the principle of solidarity is focused, which is based on the notion of charity, in which the State must work in a subsidiary way for the common good of the community. Thus, it is understood that with the advent of new technologies, new social spaces have emerged that present new challenges for the guarantee of rights and the dignity of human life.

Keywords: law and work; chesterton distributism; informational economy.

INTRODUÇÃO

Chesterton foi um autor inglês nascido em uma família de classe média na era vitoriana. Ele se envolveu em inúmeras polêmicas na sua trajetória pública, em diversos temas, desde posicionamentos ideológicos até os motivos de sua conversão ao catolicismo. Para além dessa diversidade de assuntos, Chesterton escreveu romances policiais, dramaturgia, trabalhos jornalísticos e filosóficos. Essas características fazem com que Chesterton possa ser definido como um homem das letras. De acordo com James (2009, p. 15):

Gilbert Keith Chesterton, que nasceu em Campden Hill, em Londres, em 1874, e morreu em 1936, pode ser descrito em termos que quase nunca são usados para um escritor hoje: ele

era um homem das letras. Durante toda a sua vida, ganhou a vida com a caneta e foi tão versátil quanto prolífico, ganhando fama como romancista, ensaísta, crítico, jornalista e poeta.

Este trabalho visa compreender como a análise de Chesterton da modernidade dialoga com alguns dos problemas enfrentados no capitalismo contemporâneo, em especial as questões da conquista de direitos e da crise econômica. Para esse fim, a metodologia aplicada foi o levantamento bibliográfico das obras de Chesterton sobre o trabalho, e relacioná-las com obras de autores contemporâneos. Para isso, o referencial teórico está pautado em autores como Marshall (1963) e Offe (1989).

Capitalismo e os Seus Problemas

Ao tratar das noções de direitos e trabalho, Marshall, em *Cidadania, classe social e status* (1963), analisa a ascensão dos direitos na Inglaterra com o foco em três séculos: XVIII, XIX e XX. No século XVIII, o autor aponta a consolidação dos direitos civis, entre eles: a liberdade de ir e vir, a igualdade jurídica, o direito à propriedade privada, a força de trabalho livre etc. Esses direitos foram fundamentais para a consolidação do sistema capitalista e de sua capacidade de atender às necessidades cotidianas, como apontado por Weber (1974, p. 125):

O capitalismo se nos apresenta em forma diferente nos diversos períodos da história, porém a satisfação das necessidades cotidianas, baseada em técnicas capitalistas, só é peculiar no Ocidente; nos países desta região é coisa natural desde a segunda metade do século XIX. O que registramos em séculos anteriores, numa espécie de antecipação, são simples pródromos; as poucas explorações capitalistas do século XVI não poderiam ser eliminadas da vida econômica sem que sobreviessem transformações catastróficas: geralmente, a condição prévia para a existência do capitalismo moderno é a contabilidade racional do capital, como norma para todas as grandes empresas lucrativas que se ocupam da satisfação das necessidades cotidianas.

No século XIX, Marshall (1963) aponta que os avanços do capital trouxeram a demanda por direitos políticos. Os proletariados buscam a ascensão no Estado com o objetivo de conquistarem melhores condições de negociação salarial com as empresas. Nesse contexto, surge uma lei que se assemelha à atual lei do salário-mínimo, a *poor law*. Além disso, houve uma maior expansão do direito ao voto, da filiação partidária e de movimentos sindicais começam na Inglaterra.

No século XX, Marshall (1963) analisa que o avanço das contradições econômicas e dos direitos políticos, somadas a uma maior consolidação da democracia, resultam nos direitos sociais. Políticas de distribuição de renda, sistemas de serviços e auxílios ganham espaço na discussão pública. Assim, uma das obrigações do Estado de direito é ter preocupação com o pleno emprego e a renda dos cidadãos.

É evidente que, apesar de ter o seu foco no contexto inglês, a análise de Marshall serve para uma grande reflexão da história do ocidente capitalista. Afinal, de maneira análoga, não seria assim a evolução dos direitos em todo o mundo moderno? Ao mesmo tempo, a pretensão do Estado de direito de alocar os trabalhadores e garantir uma renda justa a todos os seus cidadãos traz grandes desafios.

O sociólogo alemão Claus Offe (1989), na sua obra *Capitalismo Desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*, elenca os três principais empecilhos para que a combinação entre mercado capitalista e Estado não estejam atendendo aos direitos dos cidadãos. A primeira questão apontada por Offe (1989) é que, apesar de o trabalhador vender a sua força de trabalho de maneira concreta, o trabalho em si é uma mercadoria ficcional. Ou seja, nada garante que o trabalhador não irá boicotar a produção por insatisfações no processo de produção. Ao mesmo tempo, o próprio mercado possui as suas próprias restrições no tocante às relações de comércio livre. Isso engloba a monopolização de mercados, a segmentação do próprio mercado de trabalho, a ação de sindicatos e a falta de aquisição de habilidades e qualificações do trabalhador – o que foi intensificado com o avanço das tecnologias. Também há alguns distúrbios intensificados com o avanço da globalização, entre eles a multinacionalização das empresas, que conseguem combinar os seus interesses com as diferentes legislações de diversos países, podendo produzir mais barato e vender mais caro.

Offe (1989) conclui que há uma mudança da ética da população, focando em estilos de vida que não alimentam a produção de alguns bens tradicionais da indústria, uma geração que prefere viajar do que ter a própria casa, carro e eletrodomésticos. Essa mudança de ética agrava a falta de controle da produção da força de trabalho que é gerada nas famílias e não por meio de um cálculo racional das empresas. Ao mesmo tempo, esses problemas também afetaram a projeção futura do *welfare state*, colocando em xeque o sucesso dessa política após a Segunda Guerra Mundial, como ressaltado por Esping-Andersen (1995) em *O futuro do welfare state na nova ordem mundial*.

Segundo Andersen (1995), a experiência da Escandinávia vem mostrando dificuldades na conciliação de bem-estar com a produção, devido ao atrativo que as empresas possuem em irem para locais mais baratos, diminuindo a renda a ser distribuída ao passo que o desemprego aumenta. Até mesmo o sucesso de países como Canadá e Austrália, que buscaram combinar a flexibilização com alguns programas de direitos sociais básicos, também se encontram em situação delicada diante a globalização.

Por outro lado, Andersen (1995) pontua que, por mais que a maior liberalização da economia consiga gerar mais empregos, esta não vem gerando qualidade de vida. O que se percebe é um quadro de salários congelados a um patamar baixo, que é possível se observar em países como os Estados Unidos da América.

Chesterton e o Problema da Contemporaneidade

Chesterton, no final do século XIX e início do século XX, entendia que o sistema capitalista não conseguiria suprir as necessidades básicas das pessoas e que o socialismo seria tão ineficiente quanto. Infelizmente o autor não viveu para poder analisar com profundidade a experiência do *welfare state*. Enxergando os problemas que o futuro reservava, Chesterton possui uma proposta política semelhante à de Offe: a de apostar na autonomia dos indivíduos. A sua proposta é caracterizada como um esboço da sanidade – chamada de *Pequeno manual do distributismo* (2016). Para Chesterton, as duas principais opções de modelos de sociedades (capitalismo e socialismo) não tinham possibilidades reais de resolver os dramas da existência humana. Sobre isso, Chesterton (2016, p.170) afirma que:

O que precisamos é do ideal da propriedade, não meramente do progresso- especialmente do progresso sobre a propriedade alheia. A utopia exige mais fronteiras, não menos. E é porque fomos frouxos coma ética da propriedade nos confins do Império, que a nossa própria sociedade não defenderá a propriedade como os homens defendem um direito. O bolchevique é a seqüência e punição do bucaneiro.

Quanto ao capitalismo, Chesterton (2016) afirma que esse não é um sistema da propriedade privada, mas, sim, da iniciativa privada. Trata-se de uma iniciativa que não tem o menor pudor de desrespeitar toda a propriedade privada alheia. Chesterton considera o grande capitalista como um grande batedor de carteiras, cuja posse de tanto capital força boa parte da sociedade a servi-lo. A principal característica do capitalismo não seria a empresa capitalista, mas, sim, a proletarianização do mundo. O socialismo, por sua vez, torna a unidade corporativa da sociedade responsável por toda dinâmica social, não havendo uma oposição real, pois até mesmo os opositores trabalham somente com a possibilidade de ser governo. Basicamente, o socialismo resolveria o problema do batedor de carteiras capitalista, monopolizando o controle de todos os bolsos da sociedade.

Para Chesterton (2016), seja pela iniciativa privada ou pelo Estado, um homem que enfileira campos atrás de campos deveria ser vaiado e não lisonjeado. Assim, a proposta ideológica de Chesterton é de uma sociedade centralizada na defesa das pequenas propriedades contra as grandes organizações, sejam públicas ou privadas. Essa defesa se justifica pelo fato de as pequenas propriedades já existirem e serem duradoras. Para o autor, o capitalismo surgiu nos lugares onde a antiga civilização era raquítica, onde os camponeses não tinham forte presença. O capitalismo é visto como um monstro que nasce dos desertos, porque proteger a propriedade privada não gera uma tensão na sociedade. Na verdade, Chesterton aposta que, ao libertar o homem da opressão dos grandes sistemas, a sociedade precisa de muitos poucos poderes e planos, como um médico que cura o envenenado e, depois, o paciente não precisa mais ver o médico. Sobre isso, Chesterton (2016, p.15) explica que:

O capitalismo é um monstro que cresce em desertos. A servidão industrial surge, quase que invariavelmente, naqueles espaços vagos onde a antiga civilização era raquítica ou ausente. Assim, o capitalismo gozou de um crescimento fácil no Norte da Inglaterra, e não no Sul; precisamente porque o Norte, comparativamente falando, permanecera mais ou menos vazio e bárbaro ao longo de todas as épocas em que o Sul possuía uma civilização de comunidade e campeonatos.

Essa ideologia de Chesterton não possui nenhuma proposta de utopia, mas, sim, de proporção. Não é uma questão de esperar derrubar o Estado, muito menos o grande capital. Os poderes centrais precisam ter menos poderes, que devem ser mais diversos (alguns individuais, alguns comunais, alguns oficiais etc.). Quanto ao mercado, Chesterton alega que há um blefe psicológico das grandes lojas, que não se sustenta na prática – basta atentar à qualidade do trabalho e dos produtos do artesão e do camponês. Atacar esse blefe seria fazer uma revolução sem precisar alterar nenhuma lei.

Em outras palavras, tudo o que peço nesta nota preliminar é que o leitor compreenda que tencionamos fazer algo que irá dirigir a si mesmo. Uma máquina não pode dirigir a si mesma. Um homem pode dirigir a si mesmo; mesmo que acabe por dirigir-se a um sem número de coisas que lhe teria sábio evitar. Liberto de algumas desvantagens ele pode, em certa medida, tomar a responsabilidade para si (Chesterton, 2016, p. 41).

O principal inimigo moderno de Chesterton não é o capital nem as forças armadas. O principal inimigo é a publicidade, que possuiria uma voz suficientemente alta para afogar quaisquer comentários verdadeiros feitos pelo público. Ou seja, há uma farsa a ser denunciada. Chesterton (2016) elabora em seu texto algumas estratégias para que o distributivismo pudesse ganhar espaço no mundo moderno, considerando que o Estado poderia ser de ajuda nos primeiros passos:

1. Extensão gradual na participação dos lucros;
2. Taxação de contratos de vendas de pequenas propriedades;
3. Subsídios e proteção a experimentos de pequena propriedade;
4. Associações de dedicação voluntária;
5. Mesmo enquanto permanecermos industriais, podemos trabalhar em direção à distribuição industrial e para longe do monopólio industrial.

De maneira geral, o que está sendo posto é que o mundo precisa ter uma vontade moral e não uma lei econômica. Dessa forma, Chesterton luta contra o desencantamento do mundo apontado por Weber, sobretudo no que se refere à perda do sentido no mundo moderno. Chesterton (2016) faz uma defesa da vida de um homem que esteja liberto das grandes organizações, nem que isso implique maior sacrifício. Na verdade, o autor vê nessa via uma possibilidade de aumento dos saberes das comunidades e não dos grandes sistemas.

É curioso que Chesterton não está propondo uma utopia política, mas uma utópica revolução psicológica. Mas até onde é utópica? Chesterton diz que, após essa revolução, o homem que utiliza o seu carro para encontrar a sua fazenda irá se interessar mais pela fazenda do que pelo seu carro. Mas esta não é a situação atual? Sua proposta utópica faz algumas críticas à organização moderna, que possui muito sentido dentro do mundo contemporâneo. Chesterton (2016) aponta que as grandes organizações possuem um sistema que fizeram as coisas privadas terem caráter de públicas (no sentido de que são impessoais e desumanizadas) e as coisas públicas terem um caráter de privadas (no sentido de serem secretas, misteriosas e amplamente corruptas). E somente uma mentira conseguiria enganar o povo e levá-lo a continuar a depositar as suas esperanças nesse sistema.

Chesterton se converteu ao catolicismo no fim da vida, alegando que percebeu que o catolicismo era, acima de tudo, verdadeiro em todos os sentidos da vida. Podemos ver a unidade do pensamento católico ao reconhecer semelhanças da proposta de vida do Papa Francisco com os argumentos de Chesterton no século XIX, no seu livro *Vamos sonhar: o caminho para um futuro melhor*.

Na referida obra, o Papa afirma que, quando o senhor nos pede que sejamos fecundos, que dominemos a terra, o que está sendo dito é: sejam cocriadores de seu futuro. No contexto moderno, é preciso ser inserida a fraternidade, para que se realize de fato a igualdade e a liberdade. O Papa alega três caminhos nefastos no mundo moderno: o narcisismo, o desânimo e o pessimismo. Isso vai de encontro ao combate psicológico que Chesterton ilustrou em personagens com depressão, como o poeta Leonard Quinto e o comediante Armstrong no livro *A inocência do padre Brown* (2006).

Nessa luta psicológica, o Papa defende que a ação no campo econômico deve se dar na concentração no pequeno, no concreto, nas ações positivas que podemos empreender, tanto para semear a esperança como para reclamar a justiça. Papa Francisco (2020) diz que pessoas que estão na periferia devem ser protagonistas das transformações sociais. Isso inclui uma nova remodelação do papel das mulheres no Vaticano, onde o papa vem constantemente dando cargos de liderança. É preciso redesenhar a economia para que cada pessoa tenha acesso a uma existência digna, que, ao mesmo tempo proteja e regenere, a natureza.

Para as dificuldades no campo da ética, que atrapalham o desafio de viver junto, o Papa afirma que Jesus não rejeita nem o seu povo nem a sua história. Ele os assume e nos ensina a fazer o mesmo, sem apagar a vergonha do passado, mas assumindo-o como ele é. Ou seja, seria o momento de a fraternidade ser o exemplo diante dos erros. Assim, o Papa defende uma mudança econômica baseada em três eixos, que seriam os três “t’s”: terra, trabalho e teto. A democracia se fortaleceria ao ser uma expressão do amor a partir do serviço desses três t’s. Para Francisco, a democracia aparece como um resultado de uma vida com poderes mais igualitários, semelhantes ao distributismo de Chesterton.

O Papa volta a outro autor católico do século XIX e cita Dostoiévski ao lembrar a passagem do padre Zóssima em *Os irmãos Karamazov*: “A salvação virá do povo” (Dostoiévski, 2008 p. 428). Ser cristão é saber que se é parte de um povo,

do povo de Deus, expresso em diferentes nações e culturas, o que transcende todas as fronteiras de raças e línguas. Podemos perceber não somente a unidade do pensamento de Chesterton em suas várias obras, mas como o catolicismo é o centro dessa unidade.

Assim, ideias que muitas vezes soam contraditórias começam a ganhar algum senso de unidade. É possível ser moral e ao mesmo tempo perdoar criminosos? É possível ter uma fé católica forte e ao mesmo tempo admirar a arte indiana? É possível defender a propriedade privada, mas condenar a iniciativa privada – que toma o bem de pessoas mais simples ao mesmo tempo que permite que um milionário americano faça grandes doações para caridade?

Chesterton escreveu boa parte da sua obra apresentando paradoxos, e a realidade vem nos propondo alguns. A leitura de sua obra ganha maior força não pelo aspecto da sua eficácia, mas na possibilidade de sobrevivência com algum conforto que Chesterton tanto admirou na obra de Dickens, em especial *Um conto de duas cidades*. Entender que o projeto moderno está apresentando dificuldades não é um privilégio do catolicismo nem de Chesterton. Harvey (1992) esboça como a modernidade encontrou o autoritarismo, afiliou-se ao *american way of life* durante a guerra (sem resolver as mazelas sociais) e gerou uma reação pós-moderna, que dificultou a possibilidade de “pensarmos juntos” a partir da relativização da verdade.

Sloterdijk (2012) possui um pessimismo não somente sobre a modernidade, mas também no que se refere às cidades, entendendo-as como um elemento material da concentração de poder. O filósofo afirma escrever para os últimos homens, os sobreviventes do desastre da nossa civilização.

Rancière (2018) também não demonstra otimismo com o futuro dos modernos. O autor afirma que o mundo é movido pela polícia, não a entendendo como o braço armado do Estado, mas como uma organização de poder que concentra o Estado e o grande capital privado que oprime os cidadãos. Em poucos momentos, os cidadãos conseguem fazer política, levantando algumas questões que podem gerar tensões na ordem policial, mas esses momentos são curtos e cada vez mais fracos.

O pessimismo desses três pensadores contemporâneos nos leva a pensar no conselho de Chesterton: “Quando se está na beira do abismo, é o momento de dar um passo para trás.” (Chesterton, 2013, p. 145). Ao mesmo tempo, uma simples volta a lideranças conservadoras e reacionárias no atual contexto é mera ingenuidade – os pensadores de antigamente não viveram o nosso momento. Não que seja necessário menosprezar os seus saberes, mas precisamos relê-los com base na nossa história atual.

Marías (2000), em *A perspectiva cristã*, analisa a sociedade cristã como uma sociedade que age em três linhas. A primeira é que o cristianismo enxerga que Deus criou a realidade para ser amada. O desprezo deste mundo envolveria um menosprezo à ideia de encarnação, um núcleo essencial do cristianismo. O sacrifício divino tem como finalidade a deificação do homem e de sua vida. Menosprezar a realidade seria obscurecer o sacrifício de Deus filho. A segunda linha é a ideia da ressurreição da carne. Como um Deus que é amor vai permitir que a morte aniquile

essa realidade para sempre? A ideia de terra-nova remete à vocação de cuidar dessa terra. Sobre isso, Marías (2000, p. 38) afirma que:

O conceito teológico de “criação continuada” que não se reduz a um ato inicial, mas que continua sem cessar, tem um sentido particular quando se trata do homem, realidade inacabada, não conclusa, que se vai fazendo ao longo da vida- e, separadamente de cada indivíduo, ao longo da história.

Por fim, há a ideia de pessoa como raiz da vida cristã: a pessoa que vai cuidar dessa realidade em que o Cristo encarnou e que há a promessa de se refazer em uma terra-nova. No cristianismo, o indivíduo é algo inconfundível. Essa pessoa é chamada a agir pelo amor caridoso cristão. Para Marías (2000), a infidelidade radical ao cristianismo é não se ver como uma criatura amorosa. Por essa perspectiva, o distributismo dentro da perspectiva cristã de Chesterton e Marías, aponta um componente ético para a crise contemporânea, mas sem menosprezar as ações macroeconômicas e políticas que conduziram a sociedade para a beira do abismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na obra *Capitalismo desorganizado*, Claus Offe (1989) afirma que uma das saídas para a situação atual estaria na autonomia dos trabalhadores, semelhante ao que Chesterton (2016) defende como distributismo do poder. Porém, Offe alega que não vê uma forma para que isso seja feito. Até mesmo Chesterton admite que a sua proposta é mais uma medida de resistência oportunista do que uma mudança definitiva nas regras do jogo.

A pergunta final deste trabalho é: seria o avanço da economia informacional apontado por Castells (1999) uma forma para a distribuição dos poderes e uma nova figuração da classe trabalhadora, agora de maneira mais autônoma? Castells (1999) argumenta que os dados que apontam o aumento da produtividade a partir do avanço tecnológico estariam alienando as características sociais, o ambiente institucional e as trajetórias históricas que induziram o avanço tecnológico e o crescimento da produtividade. Ou seja, o avanço da produção está ligado diretamente a características sociais.

Assim, eras marcadas pelo crescimento de produção tecnológica também estiveram resguardadas por uma economia informacional, até mesmo incentivadas pelo Estado, em busca de expandir conhecimentos que permitissem saltos produtivos. A economia informacional não se opõe à economia industrial, pelo contrário, ela a abrange. O que haveria de distinto na economia informacional não está ligado ao distanciamento de atividades nas quais a humanidade está envolvida na área produtiva (muitas delas são intensificadas), mas à intensificação da capacidade humana de criar e processar símbolos.

Somando-se à economia informacional, há uma nova estrutura de economia global. Com os avanços tecnológicos, trabalhadores estão inseridos em uma economia com capacidade de funcionar em tempo real e em escala planetária.

Seria essa a nova dinâmica do trabalho, que conseguiria distribuir os poderes como desejava Chesterton? Ao mesmo tempo, em que aliviaria os problemas do sistema apontados por Offe e Andersen?

Castells (1999) aponta que o avanço da economia informacional no mundo globalizado muda inclusive as nossas relações com o tempo e o espaço. O autor aponta que tempo e espaço, em teoria social, não devem ser entendidos como meras propriedades do mundo físico, mas, sim, a partir das relações sociais que são aprendidas no tempo e espaço em questão. Com a sociedade informacional, Castells mostra que surgiu um novo espaço, o espaço de fluxos. Lugares onde os mais importantes autores do espaço social discutem as informações do mundo econômico e político.

O tempo, por sua vez, se torna paradoxalmente intemporal. A própria ordem das informações não respeita mais a causa e a consequência dos fatos – podemos receber a notícia que o goleiro pegou o pênalti antes de saber que foi assinalado um pênalti na partida. Essa nova dinâmica de espaço e tempo pode ser bastante cruel aos que não estão tendo acesso à sociedade informacional – Castells cita o exemplo do “cholular” no Peru: os peruanos adaptaram os antigos orelhões para se comunicarem em uma sociedade na qual já se exigia a dinâmica informacional do celular.

Assim, conclui-se que os avanços tecnológicos devem ter o papel de aliviar os custos do sistema organizacional e até mesmo aumentar a autonomia e os poderes de muitos trabalhadores. Porém, os custos dos derrotados nesse sistema podem ser altos, exigindo novos desafios para o *welfare state* em garantir os direitos e a dignidade da vida humana.

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHESTERTON, G.K. **A Inocência do Padre Brown**. Trad. de Carlos Âncede Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

CHESTERTON, G.K. **Um Esboço da Sanidade - Pequeno manual do distributismo**. São Paulo: Ecclesiae Editora, 2016.

DICKENS, Charles. **Um conto de duas cidades**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

DOSTOIÉVSKI, **Irmãos Karamazov**. São Paulo. Editora 34, 2008.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. **O futuro do welfare state na nova ordem mundial**. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Desigualdades. Número 35. São Paulo: CEDEC, 1995.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

JAMES, Phyllis D. **Talking about detective fiction**. Nova York: Knopf, 2009.

MARIAS, Julían. **A perspectiva cristã**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

OFFE, Clauss. **Capitalismo desorganizado: Transformações contemporâneas do trabalho e da política**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PAPA Francisco. **Vamos sonhar: O caminho para um futuro melhor**. São Paulo: Intrínseca, 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 2018.

SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia: Max Weber**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

WEBER, Max. **Os economistas**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.



O Rosto e o Código: Filosofia da Vigilância no Mundo Digital

The Face and the Code: Philosophy of Surveillance in the Digital World

João Paulo de Oliveira Faria

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/3561556631615160>

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: Este capítulo analisa criticamente as implicações éticas, políticas e sociais das tecnologias de reconhecimento facial e vigilância algorítmica na contemporaneidade. Partindo de uma abordagem interdisciplinar que articula filosofia, teoria política e estudos de tecnologia, os autores demonstram como a conversão de rostos humanos em dados biométricos reconfigura radicalmente os conceitos de privacidade, liberdade e justiça. O estudo examina perspectivas filosóficas desde o liberalismo clássico (Locke, Kant) até pensadores contemporâneos (Foucault, Han, Zuboff), evidenciando três problemas centrais: (1) a erosão da autonomia individual mediante sistemas de captura contínua de dados; (2) a reprodução algorítmica de desigualdades estruturais, particularmente em grupos racializados; e (3) a emergência de um regime de “psicopolítica” (Han) que substitui a coerção disciplinar por mecanismos internalizados de autoexploração e controle. Conclui-se com a urgência de desenvolver quadros éticos e regulatórios que subordinem o desenvolvimento tecnológico a princípios de dignidade humana, justiça distributiva e participação democrática, propondo a educação crítica como antídoto à alienação técnica.

Palavras-chave: biometria; filosofia da tecnologia; capitalismo de vigilância; discriminação algorítmica; autonomia

Abstract: This chapter critically examines the ethical, political, and social implications of facial recognition technologies and algorithmic surveillance in contemporary societies. Through an interdisciplinary framework combining philosophy, political theory, and technology studies, the authors demonstrate how converting human faces into biometric data radically reconfigures concepts of privacy, freedom, and justice. The analysis engages with philosophical perspectives ranging from classical liberalism (Locke, Kant) to contemporary thinkers (Foucault, Han, Zuboff), revealing three core issues: (1) the erosion of individual autonomy through pervasive data extraction systems; (2) the algorithmic reinforcement of structural inequalities, particularly affecting racialized groups; and (3) the rise of a “psychopolitical” regime (Han) that replaces disciplinary coercion with internalized mechanisms of self-exploitation. The study concludes by advocating for ethical and regulatory frameworks that subordinate technological development to principles of human dignity, distributive justice, and democratic participation, emphasizing critical education as a countermeasure to technical alienation.

Keywords: biometrics; philosophy of technology; surveillance capitalism; algorithmic bias; autonomy.

INTRODUÇÃO: A FACE DIGITAL DA VIGILÂNCIA CONTEMPORÂNEA

O avanço das tecnologias digitais nas últimas décadas não apenas remodelou a forma como nos comunicamos, consumimos ou nos deslocamos — ele também alterou profundamente o modo como somos vistos, classificados e controlados. Destacamos os sistemas de reconhecimento por imagem que inauguram uma nova era na história da privacidade: além de observar os comportamentos, essas tecnologias capturam identidades, traduzem rostos em códigos e transformam o ente humano em conjunto de dados processáveis. O que antes era uma expressão visível da singularidade — o rosto — se transforma em mero vetor biométrico que alimenta bancos de dados, algoritmos de segurança, sistemas de marketing e decisões automatizadas.

Esse fenômeno é frequentemente ancorado na pauta da segurança pública, na necessidade da eficiência administrativa ou no “conforto” da personalização de serviços. Contudo, levanta questões éticas, filosóficas e políticas complexas geralmente negligenciadas. Vivemos sob a égide de uma visibilidade forçada, na qual a liberdade se vê gradualmente substituída por uma espécie de liberdade condicionada à rastreabilidade. A privacidade, que é fundamento da dignidade humana, se dissolve na lógica da exposição contínua. A despeito do discurso de segurança, eficiência e comodidade, a lógica da tecnologia de reconhecimento facial transcende ao que é enunciado, nos tornando participantes involuntários de uma nova economia da atenção e da vigilância, na qual o olhar da máquina se antecipa ao julgamento humano.

A filosofia sempre se colocou ou foi convocada a pensar sobre os limites da ação humana, os fundamentos da justiça e os riscos do poder desmedido. No contexto contemporâneo, marcado pela ubiquidade da tecnologia e pela crise da privacidade, ela mais uma vez assume esse papel, interrogando como os dispositivos técnicos moldam o sujeito, afetam o tecido social e desafiam os valores democráticos.

O onipresente e crescente uso de sistemas de reconhecimento facial e vigilância algorítmica em espaços públicos e privados, frequentemente sem consentimento, transparência ou responsabilização são uma questão relevante na atualidade. Tais práticas não apenas ameaçam liberdades individuais, como também perpetuam desigualdades sociais, racializam a vigilância, automatizam o preconceito e comprometem os fundamentos da justiça. Nosso objetivo com esse capítulo é oferecer uma análise crítica e interdisciplinar desse fenômeno, articulando autores clássicos e contemporâneos da filosofia com dados empíricos e abordagens teóricas da tecnologia, a fim de contribuir para a construção de uma ética pública robusta, capaz de guiar decisões tecnológicas em direção à dignidade, à equidade e à liberdade.

DESENVOLVIMENTO

A Filosofia da Privacidade: Uma Visão Transversal

A ideia de privacidade, embora muitas vezes tratada como um direito contemporâneo, possui raízes filosóficas que atravessam diferentes escolas de pensamento e que, hoje, podem se tornar norteadoras da compreensão dos dilemas éticos da era digital. Ao compararmos esses pensadores podemos refletir sobre a privacidade não apenas como defesa de um espaço individual inviolável. Nós podemos ampliar esse conceito ao interrogar a relação entre sujeito, sociedade e poder; entre visibilidade e autonomia; entre ser reconhecido e ser reduzido a dado.

Na tradição do liberalismo clássico, representada por John Locke, a privacidade está associada ao direito natural de autodeterminação. O indivíduo é soberano sobre seu corpo, suas ideias e seus bens, sendo a intervenção do Estado ou de terceiros legítima apenas quando visa proteger a liberdade de outros. Essa concepção ainda fundamenta muitos dispositivos legais contemporâneos no mundo ocidental, como os marcos regulatórios de proteção de dados. No entanto, ela assume um modelo de sujeito racional e autônomo, que ignora as assimetrias reais de poder.

Na mesma linha de defesa da autonomia, mas com uma abordagem moral mais exigente, Immanuel Kant vê a privacidade como expressão da dignidade humana. O sujeito moral, para Kant (Ferry, 2012), deve ser tratado sempre como fim em si mesmo, nunca como meio. A utilização de dados biométricos, como imagens faciais captadas sem consentimento, pode ser interpretada, mesmo assumindo o risco de anacronismo, como uma forma de reificação do sujeito, um uso instrumental que compromete a liberdade prática, pois transforma a pessoa em objeto de cálculo técnico.

Já na tradição utilitarista, defendida por John Stuart Mill (2000), a privacidade pode ser relativizada em nome do bem-estar coletivo. Em contextos de vigilância estatal, por exemplo, o sacrifício de alguma privacidade seria justificável se resultasse em maior segurança ou benefício público. No entanto, esse raciocínio apresenta limites claros na era dos algoritmos: os benefícios da vigilância nem sempre são distribuídos de forma equitativa, e os custos, como o aumento da vigilância seletiva ou a marginalização de grupos minoritários, tendem a recair desproporcionalmente sobre os mais vulneráveis, não sendo viável um cálculo de benefício para a maioria.

As correntes fenomenológicas e existencialistas, com pensadores como Heidegger e Sartre, nos oferecem outra chave interpretativa ao enfatizar a experiência vivida do sujeito. A privacidade não é apenas um direito formal, nesse sentido é uma condição existencial da autenticidade. Para Heidegger (Pita e Lima, 2022), o ser humano é um ser lançado no mundo, que constrói sentido a partir de seu modo de habitar, interpretar e se ocultar. A vigilância constante rompe essa dinâmica, pois o estar-no-mundo passa a ser mediado por um olhar externo que compromete a espontaneidade da existência. Sartre (Ferry, 2012), por sua vez, ao discutir o olhar

do outro, mostra como a presença de um observador transforma o sujeito em objeto, de forma que podemos extrapolar para a questão contemporânea que se torna mais inquietante quando esse “outro” é um sistema impessoal, algorítmico, permanente.

Essa crítica é retomada e aprofundada por autores da filosofia crítica contemporânea, como Judith Butler, Zygmunt Bauman e Shoshana Zuboff. Para Butler (2003), a privacidade é um dos requisitos para a performatividade da identidade: ser constantemente exposto pode restringir as possibilidades de expressão, consolidando normas de comportamento e marginalizando identidades dissidentes. Bauman (2001), por sua vez, alerta para a fluidez das fronteiras entre o público e o privado na modernidade líquida, em que a vigilância se torna difusa, incorporada aos hábitos cotidianos e vendida como conveniência. Já Zuboff (2020), em *A Era do Capitalismo de Vigilância*, denuncia a privatização da experiência humana: tudo que fazemos, sentimos ou buscamos se converte em dado extraído, analisado e monetizado — uma violação sistemática e contínua da privacidade, que redefine a relação entre sujeito e sociedade.

A leitura transversal dessas escolas revela que a privacidade não é uma abstração jurídica, mas um campo de tensão constante entre liberdade e controle, entre autonomia e sujeição, entre reconhecimento e objetificação. No contexto da vigilância por imagem, esse campo é radicalmente alterado: somos reconhecidos para sermos vigiados, e vigiados para sermos classificados. O desafio filosófico, portanto, não está apenas em defender o direito à privacidade, mas em reconstruir suas bases éticas, sociais e políticas diante das novas formas de poder técnico.

Da Arquitetura Panóptica ao Algoritmo Onipresente

A vigilância, como mecanismo de poder, não é nova. Michel Foucault (1987) se apropria da ideia de panoptismo como uma tecnologia de controle disciplinar baseada na visibilidade assimétrica. No modelo panóptico, o poder é eficaz não por vigiar continuamente, mas por induzir nos sujeitos a sensação de estarem sempre sendo vigiados.

Contudo, a vigilância digital ultrapassa de longe o panóptico. Ela não apenas observa, mas armazena, analisa e prediz. A vigilância algorítmica descentraliza o olhar, automatiza o julgamento e transforma dados pessoais em mercadoria e ferramenta de controle social.

Como argumenta Byung-Chul Han (2017), a sociedade do século XXI deixou de ser essencialmente disciplinar, como descrita por Foucault, para se tornar uma sociedade do desempenho e da transparência, onde o controle não se dá mais por coerção externa, mas por meio da autoexploração voluntária dos indivíduos. Nesse novo paradigma, não é mais o “dever” que move os sujeitos, mas o “poder fazer” — uma lógica sedutora que transforma a liberdade em um instrumento de dominação.

Ainda sob o olhar do teuto-coreano, os sujeitos são incentivados a se expor, se vender e se otimizar constantemente na era digital das redes sociais. Plataformas digitais oferecem espaços enganadoramente livres para expressão, enquanto silenciosamente capturam dados, comportamentos e padrões de consumo. A

intencionalidade do discurso de ‘personalização’ mascara os efeitos políticos e psicológicos da vigilância. O sujeito acredita estar no controle, mas seus dados já o estão moldando antes mesmo da escolha. Assim, o sujeito moderno não é mais reprimido, mas seduzido a se mostrar, a se transformar em imagem e dado, em nome da conveniência, da visibilidade social e da personalização de serviços.

A liberdade de compartilhar, de participar, de ser visto (que parece autonomia) se revela como uma nova forma de ser-vigilância, em que o indivíduo se torna simultaneamente o vigilante e o vigiado. Parafraseando Han, a sociedade da transparência é na verdade uma sociedade da pornografia do real, tempo-lugar onde tudo precisa ser visível. A positividade excessiva, de comunicação, de informação, dissolve o sujeito e sua interioridade.

Essa interioridade diluída gera não apenas alienação, mas exaustão psíquica, pois a exigência onipresente do desempenho exige que o sujeito esteja disponível, produtivo e mensurável. Nesse contexto, a vigilância não precisa ser mais imposta por uma torre panóptica, mas absorvida pela própria subjetividade. Somos cúmplices de nossa vigilância, porque acreditamos que ela nos trará reconhecimento, pertencimento ou sucesso.

Essa transição da disciplina para a autoexploração — da submissão à sedução — configura o que Han chama de psicopolítica: um novo regime de poder que opera não mais sobre o corpo físico, mas sobre a mente, o desejo e a psique. E, em um mundo onde tudo é convertido em dados, até o rosto, o gesto ou o silêncio se tornam oportunidades de captura, análise e monetização. Assim como no mito de Narciso, o sujeito digital é atraído por sua própria imagem — mas, nesse espelho algorítmico, o reflexo não devolve o ‘eu’, e sim um perfil calculado que molda suas possibilidades futuras.

O Rosto como Dado: Tecnologias de Reconhecimento de Imagem

As tecnologias de identificação visual, como o reconhecimento facial, marcam um novo estágio da vigilância. Essas ferramentas não dependem mais da vigilância ativa, mas da captura passiva e contínua de dados biométricos. O rosto, antes símbolo de singularidade, passa a ser reduzido a vetores matemáticos processados por inteligência artificial.

Aqui, a crítica de Gilbert Simondon sobre a alienação técnica ganha nova e inquietante atualidade. Para Simondon (2005, *apud* Gonzaga, 2025), a alienação não se limita ao uso de objetos técnicos, mas emerge da ausência de uma cultura capaz de compreender sua gênese, funcionamento e evolução. Extrapolando para o caso das tecnologias de reconhecimento facial e vigilância algorítmica, o humano é convertido em dados biométricos operacionais, inseridos em sistemas automatizados que funcionam como caixas-pretas. Essa conversão do rosto, símbolo de expressão e singularidade, em vetores matemáticos não é apenas uma inovação tecnológica, mas um sintoma de uma alienação mais profunda, em que a técnica opera dissociada de qualquer sentido cultural ou ético compartilhado.

Baseando-se ainda em Simondon, nesse processo, o corpo perde sua dimensão simbólica, cultural e existencial, sendo reformulado em termos

estritamente operacionais: não importando mais o sujeito, o que importa é o padrão visual que ele representa; não sua história, mas sua correspondência estatística com categorias previamente estabelecidas. A máquina não apenas opera sobre o corpo, ela reconfigura a forma como o corpo é compreendido e contextualizado socialmente. O rosto, que deveria ser o lugar da alteridade e da responsabilidade ética, torna-se mero dado legível e manipulável, com valor funcional para sistemas de vigilância, consumo ou controle.

Simondon alertava que a técnica, quando descontextualizada de sua dimensão cultural e transindividual, gera alienação e desumanização. A vigilância algorítmica exemplifica isso de forma extrema: os sistemas operam com base em lógicas estatísticas e automatizadas, frequentemente sem mediação ou supervisão humana significativa, o que resulta em decisões opacas e, muitas vezes, irreversíveis sobre indivíduos reais. Trata-se de um processo de abstração radical da pessoa, em que subjetividade, agência e dignidade são substituídas por métricas, identificadores e probabilidades. Isso dialoga com Zuboff (2020) que define: “O capitalismo de vigilância transforma a experiência humana em matéria-prima gratuita para práticas comerciais ocultas de extração, previsão e venda.”

Essa desumanização algorítmica levanta questões filosóficas centrais: o que resta do sujeito quando ele é interpretado apenas por sua legibilidade algorítmica? Qual é o impacto ético de um mundo em que nossas identidades são geridas por sistemas que não nos reconhecem como seres morais, mas apenas como alvos ou perfis de risco? Em última instância, a crítica de Simondon convida à construção de uma cultura técnica que reintegre o humano ao centro da tecnologia, não como objeto, mas como sujeito, capaz de compreender, participar e deliberar sobre os sistemas que o afetam.

Além disso, essas tecnologias não são neutras. Os algoritmos refletem os preconceitos de seus criadores e dos dados com os quais foram treinados. Sistemas de reconhecimento facial têm demonstrado maior propensão ao erro em rostos negros, femininos e transgêneros, expondo essas populações a riscos ampliados de discriminação e violência institucional.

Liberdade em Tempos de Captura

A liberdade, um dos pilares centrais da tradição filosófica ocidental, tem sido concebida de diversas formas ao longo da história. Para o liberalismo clássico, ela está associada à ausência de coerção externa, ou seja, ser livre é agir conforme a própria vontade, desde que não interfira na liberdade alheia. Para Immanuel Kant, liberdade é autonomia moral, a capacidade de agir segundo leis que a própria razão estabelece. Já para os existencialistas, como Sartre, a liberdade é uma condenação ontológica: o ser humano está sempre lançado à escolha, mesmo diante das circunstâncias mais adversas. Em todas essas tradições, a liberdade é mais do que uma condição política — é uma experiência vivida, uma expressão da dignidade e da autenticidade do sujeito.

No entanto, o conceito de liberdade sofre profundas transformações quando inserido em um contexto de vigilância digital permanente. Em sociedades cada vez

mais monitoradas por dispositivos de reconhecimento facial e sistemas de coleta de dados em tempo real, a liberdade deixa de ser apenas uma questão de “agir sem impedimentos”, e passa a ser uma questão de agir sob constante visibilidade. E isso modifica sua natureza.

Conclamamos a filósofa e cientista política Hannah Arendt (2013) para nos ajudar a compreender essa mudança. Ela argumenta que a liberdade se realiza no espaço público, na capacidade de agir com outros, de iniciar algo novo e imprevisível. O espaço público é, por excelência, o lugar da pluralidade, da exposição e da palavra. Contudo, na era da vigilância digital, a exposição e necessidade de o engajamento torna-se menos espontânea e mais condicionada por lógicas algorítmicas de visibilidade e validação social e passa a ser controlada e mediada por sistemas automatizados, o que compromete sobremaneira a autenticidade da ação. O indivíduo já não age no sentido arendtiano da ação autêntica; ele se comporta conforme espera ser observado, reduzindo a pluralidade à performance e o novo à repetição calculada. Esse fato conduz à autocensura, à padronização dos comportamentos e à erosão da originalidade corroendo a liberdade. O que significa ser livre em uma sociedade onde nossas ações são previstas antes mesmo de serem tomadas?

Essa condição é intensificada pelos sistemas de reconhecimento facial, que capturam rostos e movimentos mesmo sem consentimento, promovendo uma vigilância ambiental, difusa e pervasiva. Diferente das formas tradicionais de controle, que eram pontuais e visíveis (como um guarda em um posto de vigilância), a nova forma de vigilância é invisível, constante e ininterrupta. Isso leva ao que Zygmunt Bauman (2001) chamou de “sociedade sob suspeita permanente”, na qual todos são potencialmente vigiados, e, portanto, ninguém é verdadeiramente livre.

Mais do que limitar comportamentos, esse regime de visibilidade constante molda subjetividades. Como argumenta Byung-Chul Han (2015), vivemos em uma era de performance e autoexposição. As redes sociais, os aplicativos de mobilidade, os sistemas de crédito e as câmeras inteligentes constituem um ecossistema que induz os sujeitos a se adaptarem aos algoritmos para serem reconhecidos, promovidos ou simplesmente aceitos. Nesse processo, a liberdade é substituída por uma forma de aderência estratégica à norma, por uma racionalidade do “otimizar-se” para caber nas classificações dos sistemas.

É nesse ponto que a liberdade passa a ser instrumentalizada como fachada. Somos levados a acreditar na ampliação de nossas escolhas, como se fossem infinitas, que nós podemos comprar qualquer coisa, que podemos dizer qualquer coisa ou mesmo ir a qualquer lugar, mas dicotomicamente cada uma dessas ações é rastreada, mensurada e devolvida a nós em forma de perfil, de recomendação, de nota de crédito, de policiamento preditivo. A liberdade, então, se converte em uma liberdade gerenciada, na qual o sujeito se movimenta dentro dos limites invisíveis traçados pelos sistemas que o vigiam.

A luz da filosofia existencial esse cenário pode ser visto com especial gravidade. Sartre não chegou a vivenciar essa nova forma social, para ele ser livre é assumir a responsabilidade por si e por suas escolhas, mesmo frente à angústia da existência.

Contudo, numa realidade em que os algoritmos antecipam e influenciam decisões, e em que nossas ações são constantemente interpretadas e reclassificadas por sistemas impessoais, essa liberdade se vê ameaçada na raiz. O indivíduo não apenas perde o controle sobre suas escolhas, mas sobre a interpretação de suas escolhas, o que compromete sua capacidade de agir com autenticidade.

Nesse novo regime, a liberdade não desaparece de forma abrupta. Ela é corroída sutilmente por camadas de cálculo, vigilância e automação. Preservar a liberdade, nesse contexto, exige mais do que reivindicar direitos individuais: exige repensar as condições técnicas e políticas da existência contemporânea, exige restituir ao espaço público o valor da imprevisibilidade, da diferença, da opacidade e do anonimato. Em outras palavras, exige resistir à captura total do ser pelo olhar da máquina.

Justiça Algorítmica e Discriminação Digital

A promessa de imparcialidade, eficiência e neutralidade frequentemente associada aos algoritmos esconde um paradoxo: quanto mais os sistemas automatizados são adotados para tomar decisões em contextos sociais sensíveis — como segurança pública, recrutamento, concessão de crédito ou políticas de vigilância — mais se evidencia o risco de reprodução e ampliação de desigualdades estruturais. A chamada “justiça algorítmica”, em vez de corrigir vieses humanos, frequentemente os codifica, perpetua e automatiza.

Os algoritmos, ao contrário da crença popular, não são neutros. Eles são construções sociais e políticas, produzidas com base em conjuntos de dados que refletem as dinâmicas históricas e sociais de quem os concebe e dos contextos nos quais são aplicados. Como apontam estudiosas como Ruha Benjamin e Cathy O’Neil (citadas por Rosa *et al*, 2020), algoritmos não apenas “leem” a realidade, mas a interpretam segundo critérios previamente definidos — e muitas vezes invisíveis. Nessa lógica, a automação pode se tornar um instrumento técnico de opressão sistematizada, onde desigualdades raciais, de classe, gênero ou geográficas são naturalizadas por meio de lógicas matemáticas.

Discriminação codificada: como o viés se torna regra

Ruha Benjamin, em *Race After Technology* (2019, *apud* Rosa *et al*, 2020), chama esse processo de “discriminação codificada” — a normalização da desigualdade através de sistemas tecnológicos apresentados como objetivos. O caso dos sistemas de reconhecimento facial é exemplar: estudos conduzidos por institutos como o *MIT Media Lab* revelaram que algoritmos de reconhecimento facial apresentavam erros muito maiores na identificação de rostos negros e femininos do que em rostos brancos e masculinos. Essas falhas não decorrem de limitações técnicas aleatórias, mas da sub-representação e da má qualidade dos dados usados no treinamento dos sistemas, que reproduzem preconceitos históricos e estéticos internalizados por seus desenvolvedores.

Em termos kantianos, isso representa uma grave violação do imperativo categórico: tratar as pessoas como meios, e não como fins. O indivíduo, nesse

contexto, não é reconhecido por sua dignidade intrínseca, mas classificado com base em características estatísticas agregadas que o inserem em categorias de risco, suspeição ou confiança.

Predição de crimes e Profiling automatizado

Outro campo particularmente sensível é o uso de algoritmos na segurança pública, como nos programas de “policimento preditivo”. Nessas abordagens, dados históricos de crimes são utilizados para identificar padrões e antecipar onde e quem poderá cometer delitos. O problema é que os dados históricos, longe de serem neutros, refletem práticas policiais enviesadas, como o policiamento excessivo em áreas periféricas e racializadas. Assim, algoritmos como os usados nos EUA ou no Reino Unido, e até testados no Brasil, reforçam a criminalização de certos corpos, especialmente os corpos negros, jovens e pobres.

Em sociedades marcadas por heranças coloniais, o olhar do Estado recai com desconfiança sobre os corpos racializados, alertava o filósofo Frantz Fanon (Gonzaga, 2025). A vigilância algorítmica atualiza esse olhar, agora por meio de dispositivos digitais, automatizando o preconceito sob o disfarce da racionalidade técnica. E como essas decisões são muitas vezes tomadas em ambientes opacos, com pouca transparência e sem possibilidade de contestação, o indivíduo afetado nem sequer compreende ou acessa os critérios que o condenaram.

O problema da opacidade e a falta de responsabilidade

A filósofa Judith Butler (2003), ao pensar sobre a performatividade do reconhecimento, sugere que os sujeitos só existem politicamente quando são reconhecidos dentro de um enquadramento normativo. No caso da inteligência algorítmica, esse enquadramento é invisível, técnico e não-negociável. A ausência de transparência — conhecida como “opacidade algorítmica” — torna quase impossível compreender ou contestar os julgamentos emitidos por máquinas. Isso desafia os princípios mais básicos da justiça, como o direito ao contraditório, à presunção de inocência e à responsabilidade de quem julga.

A injustiça digital é, portanto, dupla: primeiro porque discrimina e marginaliza; segundo, porque o faz de forma invisível, silenciosa e irreversível, sem que as vítimas saibam ou tenham meios de reagir. A isso, soma-se o problema da responsabilidade diluída: quando uma decisão injusta é tomada por um algoritmo, quem responde? O programador? A empresa? O Estado? A ausência de responsabilização compromete o princípio jurídico de justiça distributiva, conforme formulado por John Rawls, em que a equidade depende não apenas da imparcialidade formal, mas da consideração ativa dos mais vulneráveis.

Tecnologia e justiça: um desafio filosófico e político

A justiça algorítmica, portanto, exige mais do que ajustes técnicos — exige um debate filosófico profundo sobre o que entendemos por justiça no século XXI. Devemos perguntar: quais valores queremos codificar? Quem participa da definição

dos parâmetros de decisão? Como garantir que a tecnologia esteja a serviço da equidade, e não da manutenção de privilégios?

Filósofos como Boaventura de Sousa Santos alertam para a necessidade de uma “epistemologia do sul”, que enfrente os pressupostos universalizantes da racionalidade técnica com perspectivas plurais e sensíveis à realidade dos oprimidos (Pita e Lima, 2022). É nesse espírito que a filosofia pode contribuir de forma decisiva: desnaturalizando a pretensa objetividade dos sistemas, ampliando a consciência pública e exigindo *accountability* ética e política para as tecnologias aplicadas à vida social.

Caminhos Possíveis: Entre a Regulação e a Reflexão Ética

A ética, na tradição filosófica, é o campo do pensamento voltado à reflexão crítica sobre a ação humana — não apenas sobre o que fazemos, mas sobre o que devemos fazer. Desde a antiguidade, filósofos têm se debruçado sobre os critérios que orientam nossas escolhas morais. Para Aristóteles, a ética se relaciona à busca da *eudaimonia*, isto é, a realização plena da vida humana em comunidade. Para Kant, a ética é a obediência racional a princípios universais, independentemente das consequências. Já correntes utilitaristas, como as de Mill, avaliam as ações em termos de suas consequências para a maximização do bem-estar coletivo. Em comum, todas essas tradições partem da convicção de que agir bem exige reflexão crítica, e não apenas obediência ou hábito.

No contexto contemporâneo, marcado por tecnologias opacas e decisões automatizadas, a ética se torna ainda mais urgente, e mais desafiadora. O avanço da inteligência artificial, da vigilância por imagem e da mineração de dados pessoais nos confronta com novos dilemas morais: não apenas sobre o que é possível fazer com a tecnologia, mas sobre o que é justo, legítimo e desejável fazer. Quando delegamos decisões para a máquinas como quem será investigado, contratado, vigiado ou excluído, estamos reconfigurando os fundamentos da ação ética e deslocando a responsabilidade para sistemas que não pensam, não sentem, nem respondem por suas escolhas.

Regulação: um primeiro passo necessário

Uma das respostas mais imediatas aos dilemas da vigilância digital é a criação de marcos legais e regulatórios que limitem os abusos e protejam os direitos fundamentais. Leis como o Regulamento Geral sobre a Proteção de Dados (GDPR), na União Europeia, e a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD), no Brasil, representam importantes tentativas de estabelecer um regime jurídico de respeito à privacidade, à autodeterminação informativa e à transparência no uso de dados pessoais.

Esses instrumentos jurídicos buscam restabelecer um mínimo de controle sobre o fluxo de informações sensíveis, exigindo consentimento explícito, definindo limites para o tratamento de dados biométricos e criando mecanismos de responsabilização para empresas e órgãos públicos. No entanto, tais leis

frequentemente chegam atrasadas em relação ao ritmo da inovação tecnológica e enfrentam grandes dificuldades na sua aplicação prática, especialmente em contextos de desigualdade social e assimetria de poder entre cidadãos e grandes corporações ou entre o público e o Estado.

Além disso, a regulação por si só não garante a justiça: uma lei pode ser obedecida e, ainda assim, injusta ou insuficiente. O direito estabelece limites formais, mas não necessariamente contempla a complexidade ética dos contextos reais. É por isso que a filosofia — e especialmente a ética — precisa caminhar junto com o direito, servindo como seu fundamento e sua crítica constante.

Ética da tecnologia: pensar para além da técnica

Enquanto a regulação responde ao “como controlar”, a ética pergunta “como devemos viver”. Isso implica questionar os valores embutidos nas tecnologias, os interesses que orientam seu desenvolvimento e os efeitos concretos que elas produzem nas relações humanas, nas estruturas sociais e nos modos de existência.

Nesse sentido, a ética da tecnologia propõe uma abordagem crítica e interdisciplinar. Filósofos como Hans Jonas (2006), com seu princípio da responsabilidade, afirmam que as tecnologias modernas, por seus efeitos de longo alcance e alto impacto, exigem uma ética orientada para o futuro e para a preservação da humanidade. Jonas propõe que devemos agir de modo que os efeitos da nossa ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra.

No caso específico das tecnologias de vigilância e reconhecimento facial, essa responsabilidade se torna particularmente aguda. As escolhas tecnológicas não são apenas técnicas: elas são políticas e morais, pois moldam o que entendemos por sujeito, por cidadania, por liberdade e por comunidade. Por isso, pensar eticamente essas tecnologias exige não só avaliar riscos, mas também refletir sobre fins: para quem estamos construindo essas ferramentas? Que tipo de sociedade elas favorecem? O que ganhamos e o que perdemos quando renunciamos à privacidade em nome da segurança?

Cidadania digital e educação ética

Outra dimensão indispensável é a da formação ética da cidadania digital. Em uma sociedade hiperconectada, é necessário educar não apenas para o uso responsável das tecnologias, mas para o pensamento crítico sobre elas. Isso significa promover uma cultura de transparência, inclusão, participação democrática e responsabilidade social no desenvolvimento e uso das inovações digitais (Rosa *et al.*, 2020; Gonzaga, 2025).

A filosofia, nesse contexto, tem um papel pedagógico vital: ensinar a suspeitar da naturalização das tecnologias, a compreender seus pressupostos e a questionar sua legitimidade. A ética não oferece respostas prontas, mas ferramentas para pensar com mais rigor, sensibilidade e profundidade. Cabe às escolas, universidades, coletivos e instituições públicas criar espaços de escuta e

deliberação, onde as decisões sobre tecnologia não fiquem restritas a especialistas ou a grandes empresas, mas possam ser debatidas de forma plural e aberta pela sociedade.

Tecnologia como projeto humano: um retorno ao humanismo crítico

Por fim, é preciso recuperar a ideia de que a tecnologia é um projeto humano, e não um destino inevitável. Contra o determinismo tecnológico — a ideia de que “se é possível, será feito” —, propomos um humanismo crítico, que submeta as possibilidades técnicas à avaliação ética e política. Isso implica reafirmar valores como a dignidade, a autonomia, a justiça e o bem comum, mesmo (ou especialmente) diante das promessas sedutoras da automação, da eficiência e do controle.

Parafraseando Simone Weil (n.d., *apud* Nogueira, 2019), uma tecnologia verdadeiramente humana está a serviço do que há de mais humano. Assim, os caminhos possíveis não estão apenas nos códigos, nas normas e nos sistemas, mas nas escolhas que fazemos (e nas perguntas que ousamos fazer) sobre que tipo de futuro queremos construir. Reivindicar a dignidade humana na era do código é também recuperar a coragem de dizer ‘não’ ao que é tecnicamente possível, mas eticamente inaceitável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre a Razão e a Vigilância, Rumo a uma Ética do Futuro

Vivemos um tempo paradoxal, em que a promessa de um mundo mais seguro, eficiente e inteligente é construída sobre a base de tecnologias que, ao mesmo tempo em que nos conectam, também nos controlam; que nos tornam visíveis, mas reduzem nossa singularidade a dados legíveis por máquinas. No centro desse processo, o rosto — símbolo de identidade, expressão e alteridade — é transformado em vetor, código, padrão. Somos interpelados, avaliados e eventualmente julgados por sistemas que operam sem rosto, sem corpo e, muitas vezes, sem responsabilidade.

A partir das reflexões sobre liberdade, justiça e privacidade, torna-se evidente que a vigilância contemporânea, alimentada por tecnologias de reconhecimento de imagem, não é apenas uma questão de segurança pública ou eficiência logística. É, sobretudo, uma questão ética e filosófica. Ela reconfigura as condições de possibilidade da vida em sociedade: redefine o que é ser livre, quem tem direito ao anonimato, quem é reconhecido como cidadão e quem é invisibilizado ou criminalizado por meio de estatísticas e inferências automatizadas.

Como vimos, a liberdade deixa de ser plena quando o agir se dá sob constante captura. A autonomia perde sua substância quando a ação humana é vigiada, prevista ou moldada por sistemas técnicos. A justiça, por sua vez, é traída quando os algoritmos reforçam desigualdades históricas, quando o erro não é corrigível e a responsabilidade se dissolve entre códigos e caixas-pretas. E a privacidade,

entendida por diversas tradições filosóficas como espaço da dignidade, da escolha e do silêncio, se vê em ruínas frente à lógica da extração contínua de dados pessoais.

No entanto, esse cenário não nos condena ao fatalismo. Pelo contrário, ele exige uma reação crítica, fundamentada em pensamento profundo, plural e interdisciplinar. A regulação jurídica é fundamental, mas deve ser acompanhada por uma cultura pública de responsabilidade ética, pela valorização da educação para a cidadania digital e pelo fortalecimento da deliberação democrática sobre os rumos da tecnologia.

A filosofia, nesse contexto, reafirma sua vocação original: interrogar o que parece natural, resistir ao automatismo das soluções fáceis e iluminar as zonas de sombra onde habitam os dilemas mais profundos do nosso tempo. Não se trata de recusar a tecnologia, mas de reumanizá-la. De exigir que ela se curve aos valores que nos tornam mais do que previsíveis — que nos tornam livres, vulneráveis, únicos e responsáveis.

Entre a razão e o caos, entre o código e o rosto, está o desafio ético do nosso século: restituir à técnica sua vocação humana. Isso exige mais do que inovação. Exige filosofia.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hanna. **Origem do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2013.

BAUMAN, Zygmund. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COIMBRA, J. P. M.; SILVA, A. B.; MORAES, L. C. **Interseções entre racismo algorítmico, reconhecimento facial e segurança pública no Brasil**. Revista Jurídica Do Cesupa, v. 4, n. 2, p. 136-160, 2023.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FERRY, Luc. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

GONZAGA, G. DOS S. **Alienação, tecnicidade e racialidade: por um diálogo entre Frantz Fanon e Gilbert Simondon**. Mediações, v. 30, p. e50067, 2025.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HARARI, Yuval Noah. **21 lições para o século 21**. Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2018.

MACHADO, Marco. **Pensamentos Que Ecoam: Como A Filosofia Assimila E Reinventa Ideias.** In: Atena. (Org.). Filosofia, Essência e Existência: Questões fundamentais e reflexões filosóficas. 1ed.Ponta Grossa: Atena, 2025, v. 1, p. 4-17.

MACHADO, Marco. **Tudo que você precisa saber para ser um negacionista.** Curitiba: CRV, 2024

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la.** Tradução de Cássio de Arantes Leite e Débora Landsberg . São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NOGUEIRA, M. S. M. **Aniquilamento e descriação: uma aproximação entre Marguerite Porete e Simone Weil.** Trans/Form/Ação, v. 42, n. spe, p. 193–216, 2019.

PITA, Suze; LIMA, Bruno Reikdal. **O que nos faz pensar Vol. 1: Filosofia para nossos fins.** São Caetano do Sul: Instituto Conhecimento Liberta, 2022.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSA, A.; PESSOA, S. A.; LIMA, F. S. **Neutralidade tecnológica: reconhecimento facial e racismo.** VIRUS, n. 21, Semestre 2, dezembro, 2020. [online]. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/virus/virus21/?sec=4&item=9&lang=pt>>. Acesso em: 09/04/2025

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Tradução de Marijane Lisboa e Luiz João Baraúna. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Contraponto, 2006.

SANTOS, L. G. DE M.; COSTA, A. B.; DAVID, J. S.; PERO, R. M. R. L. **Reconhecimento facial: tecnologia, racismo e construção de mundos possíveis.** Psicologia & Sociedade, v. 35, p. e277141, 2023.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.



Narrativas de Memória e Pós-Memória em “Eulogy” - Black Mirror: A Tecnologia como Ato de Reconciliação

Memory and Post-Memory Narratives in ‘Eulogy’ - Black Mirror: Technology as an Act of Reconciliation

Geraldo Magela Pieroni

Doutor em História – Université Paris-Sorbonne (Paris IV); Professor-Pesquisador no PPGCom/UTP Curitiba.

Alexandre Ribeiro Martins

Doutor em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Professor no Centro Universitário Santa Cruz e Colégio Medianeira (Curitiba).

Resumo: O episódio “Eulogy”, pertencente à sétima temporada da série Black Mirror, configura-se como um ponto de partida para uma pesquisa acerca das complexas interseções entre memória, pós-memória, tecnologia e reconciliação. Ao redirecionar a crítica distópica tradicional para uma reflexão mais sensível e profunda sobre a função dos valores da lembrança, o episódio apresenta a tecnologia não como mero instrumento de alienação, mas como uma mediação simbólica entre o trauma do passado e o processo de reconstrução. Com base em uma abordagem teórica que incorpora os trabalhos de Paul Ricoeur, Marianne Hirsch, Jan Assmann, Henry Rousso, Michael Pollak, Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Sara Ahmed e Judith Butler, entre outros, este estudo propõe uma leitura hermenêutica do enredo, enfatizando a reconstrução narrativa e afetiva da memória como condição essencial para o processo de restauração dos vínculos. A imersão tecnológica vivenciada por Phillip é analisada como um ritual de reinscrição do passado, onde os afetos circulam e possibilitam a ressignificação de traumas não verbalizados. A dinâmica narrativo-afetiva de Kelly, enquanto projeção tecnocultural da memória de Carol desloca os limites da pós-memória para o domínio da mediação artificial, sem, entretanto, anular sua potência ética e emocional. Conclui-se que “Eulogy” revela uma concepção ampliada da memória como um acontecimento ético, no qual o ato de lembrar transcende a simples recordação, configurando-se também como um processo de elaboração, transformação e cuidado com aquilo que permanece, muitas vezes, sem nome.

Palavras-chave: memória; pós-memória; afeto; reconciliação; tecnologia.

Abstract: The episode “Eulogy”, from the seventh season of the series Black Mirror, serves as a starting point for an investigation into the complex intersections among memory, postmemory, technology, and reconciliation. By shifting traditional dystopian critique toward a more sensitive and profound reflection on the role of remembrance values, the episode presents technology not as a mere instrument of alienation but as a symbolic mediation between past trauma and the process of reconstruction. Based on a theoretical framework that incorporates the works of Paul Ricoeur, Marianne Hirsch, Jan Assmann, Henry Rousso, Michael Pollak, Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Sara Ahmed, and Judith Butler, among others, this study proposes a hermeneutic reading of the narrative, emphasizing the narrative and affective reconstruction of memory as an essential condition for the restoration of bonds. Phillip’s technological immersion is analyzed as a ritual of reinscribing the past, where affect circulates and enables the re-signification of unspoken traumas. The narrative-affective dynamic of Kelly, as a technocultural projection of Carol’s memory, displaces the boundaries of

postmemory into the domain of artificial mediation, without nullifying its ethical and emotional power. The conclusion is that “Eulogy” reveals an expanded conception of memory as an ethical event, in which the act of remembering transcends mere recollection, constituting a process of elaboration, transformation, and care for that which often remains unnamed.

Keywords: memory; postmemory; affect; reconciliation; technology.

Memória: “Seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, às rupturas que são o destino de toda vida humana; em suma, ela constitui – eis uma banalidade – um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros” (Rouso, 1998, p. 94-95).

INTRODUÇÃO

O episódio “Eulogy”, escrito por Charlie Brooker e Ella Road, dirigido por Chris Barrett e Luke Taylor, e protagonizado por Paul Giamatti, representa uma inflexão na trajetória da série *Black Mirror*. Ao contrário da representação recorrente da tecnologia como ameaça à condição humana, o episódio a apresenta como meio de acesso à memória e à mediação de afetos. Phillip, o protagonista, é um homem solitário que, após a morte de sua ex-namorada, Carol, é levado a revisitar o passado através de uma tecnologia de imersão em fotografias. Essa experiência o confronta com perdas e escolhas anteriormente negligenciadas, revelando a profundidade de afetos esquecidos.

A análise aqui desenvolvida parte de uma perspectiva interdisciplinar, articulando a filosofia da memória de Paul Ricoeur (2007) à teoria da pós-memória proposta por Marianne Hirsch (2012), e dialogando com autores como Michael Pollak (1989), Pierre Nora (1993) e Peter Burke (2000). O objetivo é examinar como a narrativa tensiona as dicotomias entre lembrança e esquecimento, presença e ausência, herança e ruptura. A tecnologia, nesse contexto, não apenas reativa o vínculo com o passado, mas também reconfigura afetos silenciados.

A inserção tecnológica nesse processo cumpre a função de suporte mnemotécnico-afetivo, ao permitir a reinscrição de experiências emocionais no presente. Trata-se de uma estrutura técnico-simbólica que não apenas evoca lembranças, mas reconstitui sensações e emoções anteriormente vivenciadas, muitas vezes reprimidas. Com isso, a relação entre memória e afeto é ressignificada, permitindo que sentimentos recalcados retornem sob novas perspectivas.

Segundo Paul Ricoeur (2007), a memória está intrinsecamente vinculada à noção de testemunho e à reconstrução narrativa do passado, sendo sempre mediada por dispositivos de inscrição e representação. A tecnologia, nesse sentido, configura-se como uma “terceira via” entre a lembrança espontânea e os arquivos materiais. Ao permitir que Phillip não apenas visualize, mas “habite” o passado, a fotografia imersiva transforma-se em intermediária entre o vivido e o narrado, entre o afetivo e o simbólico.

Essa possibilidade de reviver emoções por meio de tecnologias aproxima-se do conceito de “tecnologias do afeto”, conforme desenvolvido por André Lemos (2020), segundo o qual as mediações digitais produzem formas específicas de sentir, interagir e recordar. Os afetos, nesse caso, não apenas retornam, mas são reatualizados. Essa reatualização remete à noção de pós-memória de Hirsch (2008), segundo a qual experiências emocionais são transmitidas como herança afetiva, ultrapassando a vivência direta do sujeito e reconfigurando sua relação com o passado.

A tecnologia, portanto, ultrapassa o estatuto de ferramenta e assume o papel de agente ativo na constituição da experiência emocional. Nesse processo, reorganiza-se a relação do sujeito com a perda, o luto e a reconciliação. Tal mediação pode ser pensada a partir do conceito de “mediação afetiva” proposto por Lemos (2020), que compreende a tecnologia como produtora de experiências sensíveis e relacionais.

Vilém Flusser (1985), ao analisar os aparelhos técnicos, destaca como estes moldam a percepção e reorganizam as emoções, filtrando o afeto por meio de dispositivos simbólicos. Complementarmente, Sara Ahmed (2004) observa que os afetos não residem apenas nos corpos individuais, mas circulam por objetos, imagens e tecnologias, estabilizando-se em paisagens emocionais compartilhadas. Em *Eulogy*, as fotografias funcionam como vetores afetivos que organizam o tempo e a memória, reposicionando Phillip diante de si mesmo e do outro.

A Memória que Nos Escolhe: Intencionalidade e Ética do Recordar

Paul Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), propõe uma inflexão metodológica decisiva ao situar a análise da memória no horizonte da intencionalidade fenomenológica. Em vez de partir do sujeito que se lembra, ele desloca o eixo da reflexão para o quê da memória — isto é, para o conteúdo rememorado, para aquilo que é visado pela consciência mnemônica. Tal primazia do objeto da memória sobre o sujeito que se recorda revela uma estrutura fundamental da experiência: antes de haver um “quem”, há um “para o quê” e um “do que” se lembra. A memória, nesse sentido, é sempre dirigida, de contínuo sobre algo, instaurando uma relação com o mundo anterior à subjetivação plena do lembrante.

Esse movimento é perceptível no episódio *Eulogy*, quando Phillip acessa memórias de Carol que não se apresentam como dados neutros armazenados, mas como imagens dotadas de carga afetiva, que irrompem no presente e o reconfiguram. A lembrança não é voluntária nem plenamente controlada; ela emerge, às vezes contra a vontade, carregando restos do vivido que resistem à exclusão.

Essa resistência do passado esquecido ou silenciado indica que a memória não é apenas um exercício cognitivo, mas um acontecimento ético, pois convoca o sujeito a posicionar-se diante do que retorna. Quando dizemos que a memória é um acontecimento ético, queremos dizer que ela interpela o sujeito, ela o obriga a reagir. Mesmo que de forma fragmentada, distorcida ou dolorosa, o passado que não é neutro, ele carrega afetos, implicações, responsabilidades. O sujeito

não pode permanecer indiferente; ele precisa tomar uma posição. O que decidir? Esquecer? Negar? Assumir? Reparar? Narrar? Silenciar? Essas perguntas revelam que não há neutralidade na lembrança. Quando o passado retorna, ele exige um agir e esse agir é ético porque envolve consequências para si e para os outros.

Chamar a memória de “acontecimento ético” é reconhecer que ela transforma o sujeito: não se trata apenas de relembrar, mas de responder ao que se lembra. E nessa resposta, a identidade é (re)construída. É por isso que, em Ricoeur, a memória não é só lembrança, é também compromisso com o sentido do que foi vivido.

Ele sublinha que o esquecimento não se reduz à falha involuntária da memória. Ao contrário, ele pode configurar-se como uma escolha deliberada, como uma forma de autoproteção ou até de violência simbólica, o que se evidencia no gesto de Phillip ao rasgar ou excluir os rostos das fotos de Carol. Trata-se de um ato que visa apagar rastros, operar uma espécie de purificação da memória. Contudo, os vestígios não desaparecem: o que foi excluído volta a assombrar, não mais como uma verdade intacta, mas como fragmento, ruína, sintoma. Nesse contexto, a memória torna-se campo de luta entre o desejo de esquecer e o impulso de rememorar, entre o trauma e a reconciliação. Ela é convocada não apenas para reconstruir o passado, mas para reinscrevê-lo no presente, isto é, para dar-lhe um sentido que possa ser suportado. É nesse ponto que o “quem” da memória reaparece, não como origem do processo, mas como efeito dele: é ao se confrontar com o que retorna que o sujeito se constitui como aquele que se lembra e ao lembrar, escolhe também o que fazer com a lembrança.

A Tecnologia como Mediadora da Reconciliação

O que Eulogy propõe, então, é uma forma de reconciliação mediada tecnologicamente. A máquina permite a reentrada em momentos passados, mas também reencena o drama da culpa e do perdão. Há uma inversão de papéis: não é a tecnologia que aliena, mas o próprio esquecimento que impede o sujeito de elaborar suas feridas. Phillip não busca modificar o passado, mas compreendê-lo — e, com isso, perdoar-se.

Ricoeur (2007, p.49) entende a memória como reconstrução narrativa, inserida numa temporalidade que articula o vivido e o narrado. A memória não é estática, nem reprodução fiel do passado, mas sim, nas palavras do autor, uma “ressurreição de uma imagem do ausente”. Isto significa que o passado retorna não em sua materialidade bruta, mas por meio de imagens que evocam o que (ou quem) já não está mais presente — imagens essas atravessadas pela emoção, pelo esquecimento parcial, pela interpretação e pelo desejo. No episódio, Carol não volta como pessoa, mas como presença simbólica: fragmentada, sentida, reinterpretada. A lembrança se torna, assim, uma forma de revivência afetiva, e não apenas informativa.

Ao permitir essa reatualização afetiva do passado do vínculo com Carol, a tecnologia opera como um lugar hermenêutico — um espaço figurado no qual

o sujeito é convocado a interpretar, reelaborar e dar novo sentido à sua própria história. Trata-se de um meio que propicia o encontro entre passado e presente, memória e narrativa, dor e possibilidade de reparação. Diferentemente de outras distopias tecnológicas, aqui a máquina não anula a experiência humana, mas a potencializa, abrindo um campo de escuta e reinterpretção. A tecnologia, nesse contexto, não se opõe ao humano: ela o ajuda a reconciliar-se consigo mesmo.

Pós-Memória e Filiação Simbólica: A Presença dos que não Estiveram

A presença de Kelly, inteligência artificial que assume a forma da filha de Carol, adiciona ao episódio uma dimensão profundamente vinculada ao conceito de pós-memória formulado por Marianne Hirsch. Para a autora, a pós-memória é uma relação afetiva com eventos traumáticos herdados, que moldam profundamente a subjetividade das gerações posteriores, mesmo que estas não tenham vivido tais eventos diretamente. A concepção de pós-memória, conforme elaborada por Marianne Hirsch (2012), refere-se à forma como traumas e experiências do passado são transmitidos às gerações subsequentes, de tal modo que moldam profundamente suas subjetividades, apesar da ausência de vivência direta dos eventos em questão. Como afirma a autora: “A pós-memória caracteriza a experiência daqueles que cresceram dominados pelas narrativas que precedem seu nascimento, cujas próprias vidas são profundamente moldadas por eventos que eles não viveram” (Hirsch, 2012, p. 5). Trata-se, portanto, de uma memória que não se origina da experiência pessoal, mas que atua com a mesma intensidade e urgência de uma lembrança vivida.

No episódio Eulogy, essa ideia se concretiza de maneira notável por meio da personagem de Kelly, inteligência artificial que assume a forma da filha que Carol teria tido. Apesar de sua inexistência biológica, Kelly encarna simbolicamente o legado afetivo, silencioso e não elaborado da mãe. A tecnologia, nesse ponto, atua como dispositivo de encarnação simbólica da memória pós-traumática — é por meio dela que o passado de Carol adquire presença no presente, revelando-se ao olhar de Phillip não como uma rememoração passiva, mas como interrogação ativa e convocatória à reconciliação.

A agência narrativa de Kelly — enquanto projeção afetiva e construto simbólico desloca a pós-memória de sua dimensão tradicionalmente associada ao testemunho humano para um campo mediado tecnologicamente. Sua função na narrativa transcende a de um simples avatar: A tecnologia converte-se em ponte que liga o indizível ao interpretável, entre a ferida não nomeada e o perdão que se insinua. Kelly guia Phillip através das zonas de sombra de sua história afetiva, reencenando o passado de Carol e dando-lhe inteligibilidade emocional. Nesse sentido, a pós-memória, no episódio, não é apenas herança, mas intervenção: a filha inexistente realiza o gesto de transmissão simbólica daquilo que foi silenciado, reconstruindo os laços afetivos interrompidos pela culpa e pela ausência.

A Ritualidade Afetiva da Memória Cultural: Entre Reatualização e Circulação de Sentidos em Eulogy

No campo das narrativas de memória e pós-memória, torna-se indispensável considerar que a lembrança não opera apenas como função cognitiva ou como simples registro de acontecimentos ocorridos, mas como processo cultural e afetivo, em que sentidos são continuamente reconstruídos. Jan Assmann (2008), ao desenvolver o conceito de memória cultural, propõe que o passado só se mantém vivo na medida em que é reatualizado ritualmente, em práticas simbólicas e narrativas que o vinculam ao presente. A memória, nesse horizonte, não é um arquivo apático, mas um processo de encenação contínua, que mobiliza emoções, gestos e objetos para dar inteligibilidade ao vivido e reinscrevê-lo na identidade coletiva. Como afirma o autor: “O passado só é preservado na medida em que é continuamente reatualizado e reapropriado pelas gerações sucessivas” (Assmann, 2008, p. 96).

Em Eulogy, essa dinâmica torna-se visível na forma como a tecnologia não apenas registra ou reproduz a memória de Carol, mas reenquadra simbolicamente sua presença ausente, permitindo que Phillip se reconcilie com uma dor que antes permanecia silenciada. A interface com Kelly não é apenas uma simulação: ela assume a forma de ritual tecnocultural, em que o passado é reinscrito em uma nova narrativa emocional. A máquina, nesse contexto, funciona como suporte de encenação afetiva, permitindo que a pós-memória — enquanto lembrança não vivida, herdada — se desdobre como campo ético de elaboração.

Esse processo é atravessado pela dimensão afetiva, que, conforme aponta Sara Ahmed (2004), não se limita a experiências interiores ou privadas, mas se produz na movimentação entre corpos, objetos e discursos. Os afetos, segundo ela, “não residem em sujeitos ou objetos, mas são produzidos como efeitos da circulação” (Ahmed, 2004, p. 8). Isso significa que os sentimentos de perda, dor, pertencimento ou reconciliação não estão isolados em indivíduos, mas se deslocam social e culturalmente, orientando ações, moldando vínculos e ativando memórias. Em Eulogy, os afetos circulam entre a imagem digital de Kelly, Phillip e as imagens de Carol, instaurando um espaço hermenêutico em que o silêncio é atravessado pela possibilidade de elaboração. Eulogy revela que a reconciliação com o passado só se torna possível quando os afetos são reconhecidos e reinscritos simbolicamente. A tecnologia, nesse contexto, não é um obstáculo, mas um elo ritualístico entre a ferida e o perdão, entre a ausência e o sentido.

Assim, Eulogy apresenta uma ampliação do escopo do conceito de pós-memória, ao mostrar como mesmo construções tecnológicas podem assumir o papel de vetores de memória intergeracional, desde que inseridas em um circuito simbólico de afeto, perda e busca por sentido. A personagem de Kelly personifica a presença espectral de uma dor não resolvida — uma espécie de “testemunho impossível” agora viabilizado pela mediação ficcional e tecnológica. A expressão “testemunho impossível”, cunhada por Dori Laub — psicanalista e teórico do trauma — refere-se ao caráter intransmissível de certas experiências traumáticas extremas,

especialmente aquelas vividas em contextos-limite como genocídios, guerras ou perseguições sistemáticas. Segundo Laub, há experiências tão radicais que excedem a capacidade de simbolização do sujeito e não podem ser inteiramente narradas ou compartilhadas nos termos tradicionais da linguagem. O trauma, nesses casos, rompe a linearidade da memória e instala lacunas, silêncios e apagamentos (Laub, Dori, 1992, p. 75-92).

No entanto, mesmo sendo “impossível”, o testemunho é necessário. Ele se configura não como a reprodução factual de um acontecimento, mas como um esforço ético e simbólico de reconstrução. É nesse ponto que a mediação ficcional e tecnológica entra como possibilidade: ao recorrer à arte, à ficção ou a dispositivos imersivos, abre-se espaço para formas indiretas de dar voz ao que foi calado. No caso da personagem “filha” em *Eulogy*, sua atuação pode ser interpretada como uma encenação desse testemunho impossível. Embora ela não tenha existido biologicamente, sua presença digital e emocional permite que algo do trauma de Carol seja transmitido, escutado e, de certo modo, elaborado. Ela não testemunha o que viveu — mas testemunha por aquela que não pôde fazê-lo. Trata-se de uma pós-memória encarnada, capaz de mediar um legado traumático através da ficção tecnológica. Assim, o episódio dramatiza como, por meio de avatares, algoritmos e imagens, o impossível se torna narrável — ou, ao menos, escutável — por outros meios.

Memórias Subterrâneas, Lugares de Crise e a Ética da Recordação

A análise do episódio *Eulogy* ganha densidade ao ser iluminada pela noção de memórias subterrâneas, tal como formulada por Michael Pollak (1989). Essas memórias, silenciadas ou marginalizadas pelos discursos hegemônicos, não desaparecem; ao contrário, persistem nas margens do consciente coletivo e individual, prontas para emergir em momentos de crise. A morte de Carol opera como um desses gatilhos: ela rompe o equilíbrio da memória normativa de Phillip, fazendo irromper lembranças reprimidas — a carta jamais lida, o amor mal interpretado, o gesto de reconciliação que nunca se concretizou. Tais elementos não emergem de forma ordenada, mas como fragmentos afetivos que desafiam a linearidade do tempo e da narrativa.

Neste contexto, o conceito de lugares de memória, desenvolvido por Pierre Nora (1993), adquire relevância. Diferentemente dos marcos materiais tradicionais (monumentos, arquivos, rituais), o lugar de memória em *Eulogy* é virtual: uma simulação construída a partir de fotografias e vozes, mas carregada de significados e afetos. Esse espaço artificial funciona como dispositivo de reatualização do passado, permitindo que o não-dito e o esquecido sejam reinscritos na experiência subjetiva dos personagens. A tecnologia, nesse sentido, não apenas armazena dados, mas também reinterpreta e reinscreve sentidos — algo análogo ao papel atribuído por Peter Burke (2000) à história oral: dar voz às margens, recuperar os subtextos e captar aquilo que os registros oficiais deixam de lado.

A memória, como sublinha Burke, não é estática: “as memórias são maleáveis, e é necessário compreender como são concretizadas, e por quem, assim como os

limites dessa maleabilidade” (Burke, 2000, p. 73). Essa plasticidade não significa, no entanto, ausência de responsabilidade. Ao contrário, ela exige um compromisso ético com os modos de lembrar e com as narrativas que escolhemos preservar ou apagar. É justamente essa tensão que atravessa o episódio: o confronto entre uma memória programada (técnica, seletiva) e a irrupção de lembranças subterrâneas, que exigem reconhecimento e elaboração.

Maurice Halbwachs (1990) oferece uma chave fundamental ao afirmar que toda memória é, em sua essência, coletiva. A lembrança individual é sempre atravessada por referenciais sociais, culturais e simbólicos. Henry Rousso (1998), por sua vez, reforça esse argumento ao destacar o papel da memória como elemento estruturante da identidade: “seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, às rupturas que são o destino de toda vida humana; em suma, ela constitui [...] um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros” (Rousso, 1998, p. 94-95).

As últimas décadas do século XX marcaram um ponto de inflexão no modo como se compreendem as relações entre história e memória. Se outrora obras como *La mémoire collective* (1950), de Halbwachs, não despertavam maior interesse entre historiadores, a partir da década de 1980 ocorreu uma revalorização desses vínculos. Como destaca Rousso (1998), a “história da memória tem sido quase sempre uma história das feridas abertas pela memória”. Trata-se de reconhecer que lembrar o passado e escrever sobre ele são práticas políticas e simbólicas, atravessadas por disputas, exclusões e reinterpretações.

Nesse processo, como observa Burke (2000), tanto a história quanto a memória deixam de ser vistas como narrativas objetivas. Ambas implicam escolhas — conscientes ou inconscientes — de seleção, interpretação e omissão. E essas escolhas são socialmente determinadas, marcadas pelas tensões entre lembrança e esquecimento, visibilidade e silenciamento. Assim, a memória subterrânea não é apenas aquilo que foi esquecido, mas aquilo que foi ativamente suprimido — e que, uma vez emergente, exige uma ética da recordação.

Rituais de Ausência: Memória, Vulnerabilidade e Invenção do Luto

Sob a lente de Judith Butler, o luto não pode ser compreendido apenas como uma reação individual à perda, mas como uma exposição radical à precariedade da vida e à dependência constitutiva dos vínculos afetivos. Em *Eulogy*, o luto de Phillip pela morte de Carol revela-se não como encerramento, mas como abertura, torna-se uma ferida que resiste à cicatrização e que solicita mediação. O que está em jogo não é apenas a perda de alguém amado, mas a desorganização do eu que depende da presença do outro para constituir-se. Como afirma Butler, “quando perdemos alguém, não apenas sofremos a perda de uma pessoa, mas passamos a sofrer o modo como esse outro habitava nossa constituição como sujeitos” (Butler, 2004, p. 45). Lamentar é, portanto, reconhecer que o eu é feito de laços que o ultrapassam e que, ao serem rompidos, expõem sua vulnerabilidade ontológica.

A tecnologia, no episódio, não aparece como negação da perda, mas como uma cena possível de elaboração ética do luto, um tecido de afetos atravessado pela ausência onde o sofrimento é reinscrito como narrativa. O holograma de Carol, incorporado em Kelly, permite que Phillip não apenas se lembre, mas se confronte com a ausência que o constitui. Nesse sentido a simulação não é engano, mas um recurso para dar forma ao luto. Torna visível a dimensão relacional da dor, aquilo que em Butler aparece como um “modo de estar com o outro” mesmo após sua partida (Butler, 2004, p. 27).

Ao insistir que o pesar nos torna “expostos, passíveis de ferida, vulneráveis” (Butler, 2004, p. 49), Butler desloca a perda do âmbito do privado para o do político e do ético. Em *Eulogy*, o processo de luto se dá no limiar entre o humano e o tecnológico, mostrando que as formas de sofrer também são moldadas pelas estruturas materiais e culturais que nos cercam. O episódio revela, assim, que o luto não é apenas sentir o vazio, mas trabalhar para tornar essa ausência inteligível, audível, compartilhável. Como escreve Butler: “O luto nos arrasta para um campo de significações que não controlamos inteiramente” (Butler, 2009, p. 56).

Phillip, ao naufragar na narrativa tecnocultural oferecida por Kelly, busca não um consolo, mas um reconhecimento: o de que sua dor é real, mesmo se intermediada; sua memória é válida, mesmo se artificialmente evocada. O luto digno exige um quadro que legitime a perda e é precisamente isso que *Eulogy* oferece: um palco de ressignificação onde o sofrimento pode ser recontado, trabalhado e, quem sabe, superado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o Trauma, a Escuta e a Reconciliação Possível

O episódio *Eulogy*, da série *Black Mirror*, oferece uma poderosa alegoria sobre as formas contemporâneas de lidar com o passado na era da virtualidade. A tecnologia, nesse universo narrativo, não se limita a ser um repositório neutro de dados ou imagens: ela se transforma em lugar simbólico de elaboração da memória, campo de disputas afetivas e morais, onde lembranças podem ser reinscritas, resignificadas ou silenciadas. A máquina de memórias, nesse caso, não arquiva; ela convoca. Ela interpela sujeitos que, por muito tempo, habitaram o silêncio, provocando o retorno do reprimido sob a forma de imagens, palavras e afetos interrompidos.

Em *Eulogy*, o reencontro de Phillip com a versão simulada de Carol materializa aquilo que Paul Ricoeur (2007) denomina trabalho da memória: um processo sempre tenso entre lembrar e esquecer, entre reparar e resistir, entre dar voz ao passado e acolher as suas dissonâncias. O espaço virtual torna-se um território paradoxal — artificial e, ao mesmo tempo, carregado de autenticidade emocional — onde o luto não resolvido pode finalmente ser narrado. Mais do que reconciliação imediata, trata-se de um gesto de escuta tardia, mediado pela presença simulada da “filha”,

que representa a pós-memória (Hirsch, 2008): a experiência de quem herda traumas não vividos diretamente, mas que modelam profundamente sua subjetividade.

A memória subterrânea, conforme conceituada por Michael Pollak (1989), encontra aqui sua manifestação estética e narrativa. São as lembranças não ditas, os gestos mal compreendidos, os afetos sufocados, que retornam à superfície quando a estabilidade emocional e narrativa de Phillip é abalada. A crise — neste caso, a morte de Carol — atua como catalisadora desse retorno, expondo as rachaduras da memória oficial e trazendo à tona aquilo que foi excluído da narrativa dominante. Essa irrupção não ocorre sem dor; ao contrário, ela atualiza o trauma, o fragmenta, e torna visível a sua persistência na vida psíquica e social do sujeito.

A virtualidade, ao se tornar um lugar de memória (Nora, 1993), paradoxal e híbrido, permite não apenas a lembrança, mas também a escuta do que antes era impossível de ser testemunhado. Tal como Dori Laub (1992) observa, o testemunho de experiências extremas — o que ele chama de testemunho impossível — exige uma cena de escuta capaz de acolher o que é dito e, sobretudo, o que permanece no silêncio. A tecnologia, nesse sentido, pode funcionar como esse novo espaço de escuta, onde o ausente adquire voz e o passado pode ser reencenado sem a pretensão de totalidade ou de verdade plena.

No entanto, Eulogy também adverte para os riscos desse processo. A reconciliação não é garantida: ela é desejada, vislumbrada, mas jamais plenamente alcançada. A mediação tecnológica pode facilitar o acesso ao trauma, mas também pode cristalizá-lo em formas artificiais, estetizadas ou manipuláveis. Como lembra Peter Burke (2000), tanto a história quanto a memória são sempre construções sociais, atravessadas por escolhas, omissões e disputas. A máquina que revive Carol não garante justiça, mas oferece a possibilidade de um gesto ético: o de reconhecer o não dito, de escutar o que antes era ignorado e de tentar elaborar, ainda que tardiamente, uma forma de cuidado com o passado.

Maurice Halbwachs (1990) reforça que toda memória é socialmente mediada. A lembrança individual, por mais íntima que pareça, está sempre inserida em matrizes coletivas. Nesse contexto, a tecnologia torna-se uma espécie de arquivo sensível, onde se cruzam diferentes temporalidades, afetos e narrativas. E é justamente por essa complexidade que a lembrança deixa de ser apenas uma evocação nostálgica e se torna um ato ético e político: implica responsabilidades, reparações e o enfrentamento dos próprios limites da linguagem e da representação.

Por fim, como observa Henry Rousso (1998), “a história da memória tem sido quase sempre uma história das feridas abertas pela memória”. Eulogy inscreve-se nesse campo ferido, expondo a fragilidade das tentativas de reconciliação e, ao mesmo tempo, a urgência de elaborá-las. O episódio não oferece uma resposta definitiva, mas propõe uma pergunta incômoda e necessária: o que estamos dispostos a lembrar — e a esquecer — quando a tecnologia nos devolve aquilo que julgávamos perdido?

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- ASSMANN, Jan. **A memória cultural: escrita, lembrança e política das identidades nas sociedades complexas**. Tradução de Heloisa Jahn. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 2000.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: o poder do luto e da violência**. Tradução de Marina Novaes. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: Hucitec, 1985.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. (Trabalho original publicado em 1950)
- HIRSCH, Marianne. **The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust**. New York: Columbia University Press, 2012.
- LAUB, Dori. **An event without a witness: truth, testimony and survival**. In: FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge, 1992. p. 75-92.
- LEMOIS, André. **Estéticas das redes: mídia locativa, afetos e territórios**. São Paulo: Educ, 2020.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Revista Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François, Luís Fernando Sá e Rodrigo Pinto de Brito. Campinas: UNICAMP, 2007.
- ROUSSO, Henry. **A memória não é mais o que era**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 93-101.



O Tempo nas Redes Sociodigitais: Uma Análise a Partir do TikTok¹

Time on Social Media: An Analysis Based on TikTok

João Pedro Ferreira da Silva

Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História na mesma instituição Universidade Federal do Ceará (UFC). <http://lattes.cnpq.br/9118617619473975>

Resumo: Com o desenvolvimento da modernidade e conseqüentemente com a instalação do capitalismo como sistema econômico dominante, o tempo passou a ser percebido aceleradamente. Cotidianamente, o aumento de demandas e atividades, em conjunto com a limitação natural de tempo — não é possível ter mais de 24 horas diárias — desdobrou-se na sensação de falta de tempo. Dessa forma, o presente trabalho busca problematizar como as formas de se temporalizar foram se transformando, em especial com a presença das tecnologias digitais da informação e comunicação (TDIC). A escolha do TikTok como objeto de análise se deu pelo fato da rede social chinesa ter inovado com algumas particularidades na forma de lidar com tempo em ambientes digitais. Em pouco tempo, a plataforma se tornou um modelo a ser seguido por outras redes sociodigitais, ditando, de certo modo, modelos de trabalho, relações econômicas e experiências de tempo. A compreensão desses aspectos se torna central para o processo de enfrentamento do tempo digital.

Palavras-chave: temporalidades; consumo midiático; redes sociodigitais; TikTok;

Abstract: With the development of modernity and, consequently, the establishment of capitalism as the dominant economic system, time began to be perceived more quickly. Everyday, the increase in demands and activities, together with the natural limitation of time — it is not possible to have more than 24 hours a day — resulted in the feeling of lack of time. Thus, this paper seeks to problematize how the ways of temporalizing have been transformed, especially with the presence of digital information and communication technologies (DICT). TikTok was chosen as the object of analysis because the Chinese social network has innovated with some particularities in the way of dealing with time in digital environments. In a short time, the platform became a model to be followed by other sociodigital networks, dictating, in a certain way, work models, economic relations, and experiences of time. Understanding these aspects becomes central to the process of dealing with digital time.

Keywords: temporalities; media consumption; sociodigital networks; TikTok;

INTRODUÇÃO

Dentre os vários gêneros da literatura, foi com a ficção científica que os principais temores humanos com relação às tecnologias tomaram forma. Com a publicação de “Eu, Robô” (1950), de Isaac Asimov, o futuro foi sendo gradualmente direcionado para as ameaças e descontroles tecnológicos (Giarola, 2019). Em um primeiro momento, como atemorização à própria existência humana — O exterminador do futuro (1984) —, chegando a reflexões mais contemporâneas, e 1 Este trabalho encontra-se em diálogo com a pesquisa de mestrado em andamento intitulada, até o presente momento, como “Tikokzação: a história como mercadoria nas redes”.

Entre a Razão e o Caos: Filosofia para os Desafios do Século XXI

DOI: 10.47573/aya.5379.2.461.11

talvez mais assustadoras, nas quais robôs e outras tecnologias teriam muito mais humanidade e sensibilidade do que os próprios humanos — Resistência (2023).

Essas obras, para além das ficcionalizações com máquinas e robôs, também demonstraram que a reflexão sobre os impactos tecnológicos foi se modificando ao longo do tempo. A modernidade e os desdobramentos sociais a partir dela acabaram por revelar certos incômodos, e conseqüentemente medos, vigentes na sociedade. Logo, não tardou para que essas transformações também desencadeassem uma urgência na concepção de outros conceitos que dessem conta de interpretar essas transformações.

De acordo com Koselleck (2020), a conceituação de progresso desdobrou-se dessas mudanças, sendo compreendida como um aspecto universalizado, no qual toda a humanidade deveria atravessar, um caminho natural no qual a História da humanidade, em sua totalidade, deveria seguir em algum momento. Embora o entendimento da Modernidade transcorra em conjunto ao conceito de progresso, outras dinâmicas temporais emergiram no processo, como o assombro de que o tempo fluía de maneira mais acelerada.

[...] a mudança moderna é aquela que provoca uma nova experiência temporal: a de que tudo muda mais rapidamente do que se podia esperar até agora ou do que havia sido experimentado antes. A intervalos menores, no dia a dia dos afetados introduz-se um novo componente desconhecido, que não pode ser deduzido de nenhuma experiência conhecida. Isso distingue a experiência da aceleração (Koselleck, 2014, p. 153).

Percebe-se que a experiência e sensibilidade de um tempo acelerado se deram por um aprofundamento das relações econômicas e políticas intrínsecas ao capitalismo, cujo funcionamento e lógica exigem perpetuar ciclos produtivos e consumistas cada vez mais curtos. O advento da internet potencializou tais transformações, intensificando exponencialmente a dinâmica de deglutição de conteúdos diversos presentes nas redes.

Esse fenômeno manifesta-se de maneira particularmente aguda no cotidiano infante juvenil, marcado pela profusão de aplicativos e plataformas digitais que reconfiguram suas experiências temporais e interacionais. Atualmente, o aplicativo TikTok é um fenômeno. De acordo com a própria empresa, sua missão se resume a “inspirar a criatividade e trazer alegria”. Em sites de compra de aplicativos, como a Google Play, podemos encontrar a seguinte descrição:

Com TikTok criar vídeos curtos se tornou ainda mais fácil. [...] Depois é só compartilhar com o mundo seu talento. [...] Uma experiência personalizada, baseada no conteúdo que você assiste, curte e compartilha! Oferecemos, baseados nos seus hábitos de consumo, os vídeos mais relevantes, interessantes e inspiradores. Divirta-se e se inspire em criadores de todo o mundo (TikTok, 2022).

No TikTok, o feed² é constituído por uma infinidade de vídeos curtos que se sobrepõem em ritmo efêmero, constituído por vários tempos. Contudo, isso não significa que haja uma “diversidade” temporal, uma vez que a perspectiva quase sempre é direcionada para a aceleração do consumo, em uma composição que efetivamente captura a atenção dos usuários (Fisher, 2023; Silva, 2025). Essa é a base para a diferenciação da plataforma, o consumo de uma grande variedade de conteúdo em um espaço de tempo decrescente.

Posto isso, é fundamental analisar como aspectos das redes sociodigitais se desdobram em outras facetas de temporalidade. A arquitetura das plataformas digitais, enquanto empreendimento capitalistas por excelência, demanda que se examine como seus regimes de acumulação e dispositivos de captura da atenção reconfiguram radicalmente as economias digitais. Como metodologia, adotou-se uma abordagem híbrida, combinando revisão bibliográfica crítica com análise empírica a partir da utilização e interações na plataforma TikTok, permitindo confrontar as perspectivas teóricas com as dinâmicas da cultura digital atual.

A escolha do TikTok se dá não somente pela sua popularidade, mas pela facilidade com a qual a plataforma passou a pautar outras empresas de tecnologia e comunicação. Seus vídeos curtos se adequam a uma necessidade social por agilidade e rapidez nas tarefas e demandas do cotidiano, refletindo outras maneiras de lidar com o tempo. Assim, torna-se central compreender o fenômeno de modo a defrontar esse novo regime de tempo.

DESENVOLVIMENTO

O Tempo Social na Modernidade

O mundo atualmente é colocado em xeque dia após dia, pois novas perguntas são desencadeadas pelos mais diversos sujeitos/atores sociais com o objetivo de compreender as transformações constantes nas quais estamos inseridos, principalmente com os desenvolvimentos capitalistas de viés político ou econômico. Não nos cabe aqui pensar a partir de que momento o conceito de modernidade surgiu e começou a ser mobilizado como forma de se referir a determinado marco temporal, mas projetar os outros sentimentos com relação ao tempo desencadeados por essas mudanças.

Em conjunto ao processo de estabelecimento da modernidade, o conceito de aceleração passou a ser empregado para se referir a outras dinâmicas de temporalidade da dita modernidade. Para Koselleck (2014, p. 151):

A aceleração distingue a experiência da época [moderna] em relação a todas as anteriores. [...] A aceleração parece conquistar uma área após outra, não só o mundo tecnologizado da

² “O feed é o fluxo de conteúdo personalizado em redes sociais, controlado por algoritmos que priorizam engajamento e tempo de tela, moldando a experiência do usuário.” (WU, 2017, p. 112)

indústria, o cerne empiricamente verificável de toda aceleração, mas também o dia a dia, a política, a economia e o crescimento da população.

Esse processo não implicou a obliteração completa de formas alternativas de temporalização, mas sim sua complexa imbricação com transformações sociais viabilizadas pela hegemonia burguesa — buscando erradicar definitivamente as estruturas temporais do Antigo Regime.

Adentramos o século XXI testemunhando uma radical transformação dos paradigmas temporais anteriormente estabelecidos. A emergência de novos artefatos tecnológicos — aplicativos móveis, hardwares e softwares em constante atualização — reconfigurou de maneira substantiva as estruturas de aceleração social. Uma engrenagem de novidades sem fim, destinada a uma sociedade que deve consumir tudo a todo momento sob o risco de ficar por fora, desatualizada (Araújo e Pereira, 2019). E todas essas relações são frutos de que? Para Rosa (2019), são elementos da modernidade que desencadeiam uma experiência de enorme aceleração do mundo e da cultura. Mas o que efetivamente se acelera?

Para fundamentar a reflexão é de extrema importância trazer as contribuições teóricas de Hartmut Rosa, sociólogo alemão que tem se dedicado a esse fenômeno. Em diálogo com Koselleck, o autor defende que a própria experiência de modernização é decorrente de uma aceleração social. Para ele, “o princípio de dinamização e da aceleração parece, assim, ser à cultura da Modernidade desde o princípio, mesmo antes que ela se fizesse perceptível em suas estruturas materiais” (Rosa, 2019, p. 91). Ou seja, existe uma relação intrínseca entre a aceleração sócio-temporal com desenvolvimento capitalista, posto que o tempo no presente modo de produção se manifesta por meio de um ritmo acelerado (Koselleck 2006 e 2014; ROSA 2019; Turin 2019).

Rosa aponta que a aceleração pode se dar de três formas: 1) técnica, com os desenvolvimentos tecnológicos que possibilitam, em sua maioria, a aceleração da produtividade ou o “favorecimento” do tempo em detrimento do espaço. Esse aspecto abrange o desenvolvimento de aparelhos domésticos ou comunicacionais como a Internet; 2) com as mudanças sociais, referindo-se a todas as transformações com relação aos valores, hábitos, linguagens e estilos de vida; 3) aceleração do ritmo de vida, que diz respeito à constante sensação de “falta de tempo” com a execução de maiores quantidade de tarefas em cada vez menos tempo.

Referente à vivência temporal nas redes sociodigitais, dois desses aspectos se interseccionam: a aceleração técnica, e a aceleração do ritmo de vida. Sobre esse último aspecto, o autor designa com um:

[...] aumento dos episódios de ação e/ou de experiências por unidade de tempo, isso em função de um escasseamento de recursos temporais, bem como diferenciá-la em componentes objetivos e subjetivos. Objetivamente, pode-se medir adensamento de episódios de ação e de experiência, [...], enquanto, subjetivamente, experiências de estresse, de pressão temporal e de um tempo “vertiginoso” são indicadores,

empiricamente distinguíveis, da percepção de escasseamento de recursos temporais e da passagem acelerada do tempo (Rosa, 2019, p. 239).

Essas duas dimensões influenciam-se mutuamente de forma contínua. A busca por mais tempo, motivada pela escassez ou pelo excesso de demandas no cotidiano, impulsiona avanços tecnológicos que prometem otimizar ou poupar tempo — daí surgem características como a simultaneidade e a instantaneidade das ferramentas digitais. No entanto, a médio e longo prazo, o tempo “economizado” é rapidamente absorvido por novas tarefas e obrigações, criando a necessidade de mais inovações tecnológicas. Ou seja, é justamente a ânsia por tempo que alimenta o desenvolvimento de tecnologias voltadas à sua otimização. Esses tensionamentos produzem o sentimento de falta de tempo — uma vez que o tempo efetivamente não é diminuído.

Essas relações no âmbito digital, não deixam de depender de uma materialidade que efetivamente possibilita as trocas e experiências na internet.

Nesse aspecto, o celular congrega três requisitos básicos: 1) é móvel; 2) pode ser conectado em rede; 3) possibilita a produção e compartilhamento instantâneo de conteúdo — um conteúdo que, em condições diversas, só poderia ser visto por outras pessoas no noticiário noturno da TV ou nos periódicos do dia seguinte (Sanches, 2022, p. 31).

Articulado também ao desejo em se acelerar as demandas econômicas do capital, mediante a capacidade tecnológica para tal feito.

Existem, certamente, temporalidades diferentes, mas o leque e a profundidade das distinções entre elas diminuíram, e a facilidade de substituição de uma por outra se converte em norma. Unidades de duração convencionais e antigas persistem (como “horário comercial” ou “de segunda a sexta”), mas sobrepostas a elas estão todas as práticas de administração do tempo individual possibilitadas pelas redes e mercados 24/7 (Crary, 2016, p. 65).

Diante do exposto, constata-se que a emergência da internet e das tecnologias digitais constituiu um fator determinante na intensificação da experiência social de aceleração temporal. Reféns da sua efemeridade, mas também de sua pouca transparência com relação às suas dinâmicas de funcionamento. Cabe destacar que a lógica operacional das corporações tecnológicas está intrinsecamente voltada para a criação de mecanismos de captura e retenção da atenção dos usuários, estratégia esta que serve como alicerce para a monetização de seus produtos e serviços digitais.

Não se trata, contudo, de postular uma suposta homogeneização temporal absoluta, nem de sugerir o desaparecimento de experiências temporais alternativas. Mesmo reconhecendo seu caráter não-universal, a noção de aceleração consolida-se como paradigma hegemônico — na medida em que os sujeitos inseridos na

sociabilidade capitalista contemporânea se veem, em maior ou menor grau, atravessados por sua lógica estruturante. Contudo, aplicativos como o TikTok são exemplos de como essas redes passaram a se adequar bem a essa experiência de tempo.

TikTok, Tempo e o Mercado Digital

Apesar de parecer algo natural entre as plataformas, até 2018, uma rede social como o TikTok ainda não estava destacado. Ainda que em meados de 2010 houvesse redes sociais de compartilhamento de vídeos curtos — como o Vine, lançado em 2013, com o compartilhamento de conteúdo com até sete segundos (Frier, 2021) — poucos se tornaram virais. Isso se dava por limitações consideráveis que essas plataformas apresentavam em seus funcionamentos e que, futuramente, seriam solucionadas pelo TikTok.

A exemplo do Vine, extremamente popular à época, os produtores de conteúdo eram consideravelmente desvalorizados financeiramente. As visualizações dos vídeos não eram acompanhadas por estratégias de interação entre os usuários (curtir, compartilhar, comentar), o que desmotivou celebridades a permanecerem na rede social e, com isso, atrair novos públicos. Sem uma lógica algorítmica bem estabelecida, qualquer conteúdo poderia chegar aos usuários, até mesmo aquilo considerado desinteressante (Stokel-Walker, 2022). Mas o que existe de diferente no TikTok a ponto do aplicativo se tornar um modelo a ser replicado?

Com isso, o sucesso estrondoso do TikTok se deu a partir da resolução de alguns desses contratempos. A começar que o próprio modelo da plataforma pressupõe uma política de expansão, por meio dos filtros e trends³. Com relação ao primeiro, o TikTok oferece de forma facilitada o acesso a filtros de imagens e edições que configuram em contornos diferentes aos vídeos que circulavam na plataforma.

Filtros eram especialmente populares na China, onde a ideia de modificar o rosto e o corpo a proporções menores, pouco naturais, era aceitável. Os pesquisadores da ByteDance determinaram que os jovens chineses provavelmente demonstraram pouco interesse em um aplicativo de vídeos de curta duração caso seus rostos fossem apresentados sob a luz dura e fria da realidade, e não com as personalidades idealizadas que podiam criar em outros aplicativos (Idem, 2022, p. 65).

Em outro aspecto, as *trends* provocam episódios e eventos em cadeia, uma vez que os usuários se sentem provocados a reproduzirem em seus próprios perfis desafios ou tarefas desencadeadas por anônimos, influenciadores ou famosos (as populares “dancinhas do TikTok”). Esse tipo de interação, além de instigar a produção de conteúdo, também simula sensações de pertencimento entre os usuários.

Posto isso, não é surpresa nenhuma que a plataforma tenha se popularizado no Brasil no ano de 2020, durante a pandemia de Covid-19. Com o confinamento, o aplicativo rapidamente se tornou uma válvula de escape, por possibilitar não *3 Palavra inglesa que significa “tendência”. É um termo usado para descrever conteúdos digitais que se tornam populares entre os usuários por um período de tempo.*

somente entretenimento em um modelo de rolagem infinita na tela do celular — objeto tecnológico de maior capilaridade na população brasileira (Sanches, 2022) —, mas que os próprios usuários produzissem conteúdo de forma facilitada, prática e rápida.

De acordo com Nunes (2025), 62% dos usuários brasileiros entram diariamente no TikTok para se distrair. Esse número pode estar relacionado ao funcionamento do algoritmo do TikTok que rapidamente consegue compreender os hábitos de consumo dos usuários, personalizado e individualizado a experiência e garantindo a efetividade do produto.

Quanto mais tivermos que nos esforçar para achar os vídeos de que gostamos, menor a probabilidade de acessarmos o aplicativo com frequência. Ao garantir que conhece nossos gostos e ao nos fornecer vídeos de alta qualidade em um ciclo constante, o TikTok está tentando evitar ser abandonado por nós, usuários (Stokel-Walker, 2022, p. 95).

Outro diferencial da rede sociodigital chinesa tem relação com a remuneração dos produtores de conteúdo, obstáculo identificado em outras plataformas, como o extinto Vine. Influenciadores perceberam que seu trabalho, central para o crescimento de público — e consequentemente para a valorização de mercado da rede social — na plataforma, não era reconhecido e muito menos remunerado.

Assim, logo em sua implementação, TikTok buscou recompensar, mesmo com limitações, os sujeitos que abastecem a plataforma com conteúdo. A rede sociodigital conta com alguns programas de remuneração como o Creator Marketplace (na qual empresas interessadas em divulgar seus produtos com influenciadores têm o contato intermediado pela plataforma do TikTok); ou Programa de Recompensas do Criador, no qual a cada 1000 visualizações, o tiktoker recebe US\$ 0,15. Alguns dos critérios para ser contemplado pelos programas são:

[...] os criadores devem ter mais de 18 anos, ao menos 10 mil seguidores, e publicar vídeos com mais de um minuto de duração que gerem um mínimo de 1 mil visualizações qualificadas. As recompensas são baseadas no desempenho dos vídeos, considerando critérios como originalidade, duração de reprodução e engajamento. Os criadores podem retirar o dinheiro mensalmente, desde que acumulem ao menos US\$50,00 (Rodrigues, 2025).

O algoritmo do TikTok opera sob uma lógica de distribuição baseada em engajamento imediato, não dependendo necessariamente de redes de seguidores consolidados. Essa arquitetura permite que criadores atinjam certo índice de “viralidade” mesmo com baixa base de seguidores, gerando paradoxos como perfis com milhões de interações em publicações, mas proporcionalmente menos seguidores fixos.

Além do mais, é relevante evocar que, comercialmente, o TikTok é um empreendimento de propaganda e publicidade, no qual empresas, das mais diversas

naturezas, escolhem como e por quanto tempo desejam anunciar. Propagandas compõem o feed, dividindo espaço com vídeos informativos, engraçados, dramáticos ou qualquer outro formato que seja envolvente e cativante aos usuários. Cabe aos tiktokers (profissionais ou não) produzirem conteúdos que mantenham a atenção dos usuários na rede social.

A materialidade técnica do TikTok também revela-se fundamental para compreender seu sucesso. Embora acessível via desktop (computador, notebooks), sua arquitetura foi inteiramente projetada para dispositivos móveis — opção de design que potencializa o uso ubíquo e fragmentado característico da experiência contemporânea. Essa mobilidade permite a manutenção de um engajamento contínuo, transformando momentos cotidianos em oportunidades de consumo de conteúdo. Um projeto que, em última instância, também corresponde a uma experiência de aceleração e manutenção da simultaneidade de tempos.

Em suma, o TikTok remodelou as formas de se produzir e consumir conteúdos na internet, em especial os audiovisuais. Mediante a isso, torna-se fundamental apontar como algumas dessas dinâmicas de tempo acabam por ser naturalizadas e internalizadas pela sociedade cotidianamente online.

A Temporalidade das Redes a Partir do Tiktok

Com a imensa popularidade dos *smartphones* e aparelhos eletrônicos móveis, alguns hábitos passaram a ser comuns, muitos deles relacionados às maneiras como experimentamos o tempo. Estar desconectado muitas vezes pode ser uma experiência incômoda. Sem os aparelhos em mãos, o tempo aparenta passar de forma mais devagar. O ato de esperar passou a ser dominado pelas telas que, com seu fluxo constante de informações, contribuem para a sensação de que o momento de aguardar por algo está sendo, de algum modo, desperdiçado. Apesar de não ser o fator determinante no processo de aceleração, a internet é um grande potencializador. Como aponta Turin (2019, p. 15):

A aceleração e a ubiquidade das novas tecnologias constituem um segundo eixo forte de sincronização. Carregamos no bolso a urgência de estar sempre presentes, disponíveis, conectados. A desespecialização promovida pelo digital, criando novos feixes de solidariedade global, também implica um encurtamento do tempo disponível para habitar o contemporâneo.

Além disso, como analisado por Cesarino (2022), o tempo das redes sociodigitais, mas não somente, é o elemento principal no modelo de negócio dessas redes. A quantidade de tarefas domésticas ou produtivas contribui para uma sensação de que o pouco tempo livre deve ser otimizado. A diversidade de produtos de entretenimento oferecidos (desde plataformas de vídeos, redes sociais, jogos, streaming, etc.) disputa esse recurso, buscando viabilizar uma subjetividade cada vez mais consumista. O tempo passou a ter um caráter de “capital” que deve ser bem aproveitado. Ainda que esse modelo de negócio não tenha surgido com as redes (Pereira, Hecksher, 2008), o fato é que a experiência se tornou ainda mais eficiente graças aos algoritmos.

Os algoritmos das redes sociais operam como sistemas de classificação invisíveis, que não apenas filtram conteúdos, mas moldam ativamente a percepção da realidade. Estruturados em lógicas de engajamento, priorizam informações que geram interações (likes, compartilhamentos, tempo de tela), [...]. Essa curadoria algorítmica, longe de ser neutra, reflete interesses econômicos das plataformas e transforma o tempo de atenção em commodity, como demonstram os modelos de negócio baseados em anúncios personalizados (Pariser, 2012, p. 63).

Com relação ao TikTok, a plataforma, no formato do aplicativo, consegue dialogar bem com essa lógica, não só pela facilidade e inúmeras possibilidades de interação entre os usuários, mas também pela infinidade de conteúdos que se sobressaem uns aos outros, forjando certa expectativa de que o tempo está sendo melhor aproveitado pela quantidade de vídeos a serem consumidos — e não necessariamente sobre a qualidade desse consumo (Silva, 2025).

Em sequência a esses elementos, o ambiente virtual e digital possibilita ao ser social contemporâneo o controle manipulável do tempo, de como, quando e com que rapidez vai consumir determinados conteúdos (Araújo e Pereira, 2019). O próprio TikTok permite aos seus usuários o controle do tempo no qual os vídeos serão vistos. Isso não deixa de fazer eco a como os critérios de tempo passam a ser subjetivos, por um desejo de caráter neoliberal de otimização do tempo e maior produtividade. Impelidos de sempre ter algo novo para fazer de modo a impossibilitar a conclusão de algo (Han, 2021b).

Com isso, diferente de qualquer outro espaço, as redes sociodigitais demonstram como suposta vantagem a possibilidade de direcionar aos usuários somente o conteúdo que eles desejam consumir. Ao tornar o uso das redes algo mais prático e intuitivo, os algoritmos limitam práticas de tempo que são necessárias até mesmo para a saúde democrática de uma sociedade.

O caráter geral de curto-prazo da sociedade da informação não é benéfico à democracia. No interior do discurso vive uma temporalidade que não se dá com a comunicação acelerada, fragmentada. É uma práxis que requer tempo. A racionalidade também requer tempo (Han, 2022, p. 36).

Além disso, cria-se uma lógica de funcionamento na qual qualquer sujeito sente-se apto a falar sobre qualquer tema ou assunto, mesmo sem a propriedade adequada. Isso acontece pelo incentivo constante de produção de conteúdo, em conjunto com as facilidades mediante os instrumentos tecnológicos e o acesso a informações nem sempre checadas. O ato (e o tempo) de verificação de fontes, informações ou dados é mitigado pela necessidade de consumo rápido, cujo objetivo é a manutenção da atenção dos usuários.

Quando uma matéria do New York Times com devida verificação é compartilhada no Facebook ou pula na caixinha de “conteúdo relacionado” de uma busca no Google, o link é quase idêntico ao que vem do NewYorkTimes-Politics.com, o website criado

por um adolescente na Europa Oriental e recheado de matérias inventadas [...] No YouTube, o resultado é que facilmente um conteúdo estranho e inapropriado vai aparecer mesclado - e de forma quase indistinguível - a fontes conhecidas (Bridle, 2019, p. 252).

Essa sequência descontextualizada de um conteúdo a outro é parte essencial da experiência no TikTok. Muitas vezes, essa desconexão, delimitada pelas preferências do usuário, não é considerada pelos produtores de conteúdo, ou até mesmo por aqueles que fazem reflexões críticas sobre a plataforma. De acordo com Silva (2025), é pertinente pensar que plataforma é uma sequência de instantes, destacando essa descontinuidade entre os vídeos e a constante quebra de atenção dedicada pelos usuários aos conteúdos.

O acontecimento em tela não está relacionado ao resto de nossas experiências, a nossos estados de ânimo, necessidades, desejos, etc., e não reage a eles; ele é quase totalmente “a-contextual” ou não sociável no arranjo (narrativo) de nossa vida, não podendo ser transformado em constituinte da experiência de nossa própria identidade e história de vida (Rosa, 2019, p. 288).

Essa dimensão de diferentes e constantes conteúdos é que Han (2022) denomina de “infodemia”, fenômeno esse relacionado à instabilidade temporal, na qual se carece de tempo para a reflexão sobre o que se consome nas redes, mediante a quantidade de informações com as quais somos afetados. Em contrapartida, somos exaustivamente incentivados a reagir sobre os mais diversos temas, muitas vezes pelas chaves sentimentais, uma vez que esse aspecto corresponde ao tempo imediato.

A racionalidade discursiva é ameaçada, hoje, também pela comunicação afetiva. A gente se deixa afetar demais por informações que se seguem apressadas umas às outras. Afetos são mais rápidos do que a racionalidade. Em uma comunicação afetiva, não prevalecem os melhores argumentos, mas as informações com maior potencial de estimular (Han, 2022, p. 37).

As consequências dessa forma de consumo e experiência de tempo têm demonstrado consequências pela inversão de valores e a transformação de diversos aspectos sociais, das mais diferentes complexidades, em simplificações divertidas que podem ser facilmente circuladas nas redes. “Na luta pelo recurso cada vez mais escasso da atenção, a política corre o risco de ser reduzida a uma questão da melhor estratégia de marketing” (Rosa, 2019, p. 537).

Em suma, percebe-se que a popularidade do TikTok não se deu somente pelas dancinhas comumente atreladas à rede social de vídeos, mas principalmente pela facilidade e entrosamento com o qual a plataforma soube responder — e corroborar — às demandas de novas experiências temporais. Não fosse isso, plataformas bem mais antigas no mercado (Instagram, YouTube, Facebook, etc.)

ainda continuariam tentando conservar seus formatos. Entretanto, o que se observa é a tentativa de se assemelhar ao máximo à rede sociodigital chinesa para assim continuarem competitivas no mercado de publicidade digital. Com isso, além das reflexões sobre discurso, narrativas ou comunicação, a ponderação sobre o tempo é substancial como fator de entendimento dos desafios de sociedades engolfadas pelas tecnologias digitais da comunicação e informação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da modernidade trouxe consigo mudanças fundamentais nas maneiras como passamos a temporalizar, transformando progressivamente a experiência do tempo em uma categoria submetida à lógica da aceleração. Se, inicialmente, esse processo vinculou-se à disciplinarização industrial e à emergência do capitalismo — com suas ferrovias, relógios e fábricas —, no século XXI, ele radicalizou-se com a internet e as tecnologias digitais, que impuseram um regime de atualização permanente, efemeridade e dependência algorítmica.

Contudo, embora a aceleração tenha se tornado hegemônica, moldando até mesmo as subjetividades contemporâneas, isso não significou o desaparecimento de outras formas de temporalização, mas sim sua coexistência tensionada em meio à predominância de um tempo acelerado, fragmentado e mercantilizado. Assim, se a modernidade inaugurou relações com o tempo, a contemporaneidade digital aprofundou essa transformação, tornando a aceleração não somente um fenômeno perceptivo, mas uma estrutura material e política que define as condições mesmas da sociabilidade capitalista atual.

Nesse meio tempo, o TikTok surge como uma plataforma que revolucionou as maneiras de consumo de conteúdo na internet, se popularizando entre os jovens, por se adequar ao ritmo de consumo frenético. A busca pela aceleração do consumo está vinculada a uma espécie de “simulação” de que o tempo, de alguma maneira, possa ser otimizado. Nesse sentido, ainda que não tenha criado todas essas condições, plataformas como o TikTok, demonstram como a lógica capitalista consegue se adequar e se reinventar para as novas determinações de tempo. Byung-Chul Han (2021a), ao levantar reflexões sobre esse regime de tempo, aponta a aceleração como uma experiência que não nos permite produzir sentido ou fazer conclusões necessárias, nem a níveis subjetivos, mas também coletivos — como a tomada de posições políticas.

Muito pelo contrário, o ritmo das redes acaba por provocar não somente adoecimentos psíquicos (Rosa, 2019), mas também políticos, já que sua estrutura bonifica teorias da conspiração e discursos de ódio.

[...] as plataformas costumam privilegiar conexões de radicalização por um único motivo: porque funciona. [...] Os algoritmos gostam porque engaja a atenção e a paixão da pessoa, transformando a navegação na internet em questão de identidade, comunidade, até de fanatismo - e, portanto, em mais tempo assistido (Fisher, 2023, p. 282).

Como defrontação a isso, torna-se necessário estabelecer outras relações com o tempo na contemporaneidade. Movimentos políticos que defendem um processo de “desaceleração” são cada vez mais comuns (Honoré, 2019). Ilhas de desaceleração, como momentos desconectados das redes ou espaços sem telas, também demonstram ser caminhos viáveis (Rosa, 2019). Entretanto, é essencial a reflexão crítica sobre esse tempo, seus impactos na sociedade de modo a buscar estratégias coletivas de enfrentamento. Não significa simplesmente a desocupação ou rechaçamento dos espaços digitais, mas formas de reutilizá-los de maneiras mais conscientes e éticas.

REFERÊNCIAS

- BRIDLE, James. **A Nova Idade das Trevas: a tecnologia e o fim do futuro**. São Paulo: Todavia, 2019.
- CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso: verdade e política na era digital**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- CRARY, Jonathan. **24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- FISHER, Max. **A máquina do caos: como as redes sociais reprogramaram nossa mente e nosso mundo**. São Paulo: Todavia, 2023.
- FRIER, Sarah. **Sem Filtro: Os bastidores do Instagram: como uma startup revolucionou nosso estilo de vida**. São Paulo: Planeta, 2021.
- GIAROLA, Flávio Raimundo. **Experiências do tempo futuro através da ficção científica: análise das mudanças de percepção do porvir da Guerra Fria ao século XXI**. Revista de História, São Paulo, n. 178, p. 1–31, 2019.
- HAN, Byung-Chul. **Favor fechar os olhos: em busca de outro tempo**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2021a.
- HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2021b.
- HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.
- HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: presenteísmo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023.
- HONORÉ, Carl. **Devagar: como um movimento mundial está desafiando o culto à velocidade** 8 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do Tempo: Estudos sobre História**. 1. ed. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Sedimentos do tempo: Sobre histórias possíveis**. Imprensa da Universidade de Stanford, 2020.

NUNES, Caroline. **Conheça os hábitos dos brasileiros no TikTok**. [S. l.]: EXTRA, 2025. Disponível em: <https://extra.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2025/01/conheca-o>. Acesso em: 18 mai. 2025.

PARISER, Eli. **O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você**. Tradução: Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PEREIRA, M. H. F.; LOPES DE ARAUJO, V. **Atualismo: como a ideia de atualização mudou o século XXI**. Vitória: Editora Milfontes/ Mariana: Editora da SBTHH, 2019.

PEREIRA, Vinícius Andrade; HECKSHER, Andrea Dantas. **Economia da atenção e mensagens publicitárias na Cultura digital trash**. INTERCOM, 2008.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. São Paulo: Boitempo, 2014.

Resistência. **Gareth Edwards**. Estados Unidos: 20th Century Studios, 2023. Streaming (Prime Vídeo).

RODRIGUES, Bruno. **Como ganhar dinheiro no TikTok com monetização: Veja como ganhar dinheiro no TikTok mesmo sem gravar vídeo!**. [S. l.]: Zoom, 2025. Disponível em: <https://www.zoom.com.br/celular/deumzoom/como-ganhar-dinheiro-tiktok>. Acesso em: 15 mai. 2025.

ROSA, Hartmut. **Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ROSA, Hartmut. **Alienação e Aceleração: Por uma teoria da temporalidade tardo-moderna**. Petrópolis: Vozes, 2022.

SANCHES, Neuza. **Celular: Democrático ou autoritário?**. São Paulo: Editora Contexto, 2022.

SCHMIDT, Florian A. **Trabalho e Inteligência Artificial Além da Mechanical Turk**. In: GROHMANN, Rafael (org.). Os laboratórios do Trabalho Digital: Entrevistas. São Paulo: Boitempo, 2021. cap. 21, p. 143-146.

SILVA, João Pedro Ferreira da. **Tiktokzação: a história como mercadoria nas redes**. 2025. 120f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2025.

STOKEL-WALKER, Chris. **TikTok Boom: um aplicativo viciante e a corrida chinesa pelo domínio das redes sociais**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2022.

TIKTOK. **GooglePlay, 2022**. Disponível em: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.zhiliiaoapp.musically&hl=pt_BR&gl=US> Acesso: 23/11/2022

TURIN, Rodrigo. **Tempos Precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal**. Rio de Janeiro: Zazie, 2019a.

TURIN, Rodrigo. **Presentismo, neoliberalismo e os fins da história.** In: AVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org.). *A História (in) Disciplinada: Teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico.* Vitória: Editora Milfontes, 2019b. p. 245-271.

TURIN, R. **País do futuro? Conflitos de tempos e historicidade no Brasil contemporâneo.** *Estudos Avançados*, v. 36, n. 105, p. 85–104, 2022.

WU, Tim. **O negócio da atenção: como conquistar nossa mente no mercado de distrações.** Tradução: Cássio de Arantes Leite. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.



A Cultura Pop como Leitura Crítica do Século XXI

Pop Culture as Critical Reading in the 21st Century

Tiago de Carvalho Correia

Formado em Direito pela Universidade Iguazu - UNIG Campus V; Formado em Pedagogia pelo Centro Universitário Cidade Verde e Formado em Artes Visuais pelo Centro Universitário Cidade Verde <https://lattes.cnpq.br/8581949181419910>

Thiago de Moura Lima Oliveira

Ensino Médio concluído no Colégio Estadual Buarque de Nazareth. <https://orcid.org/0009-0001-4489-5614>

Gleice Benedito Henrique

Universidade Federal Fluminense - Letras/Literatura - UFF. <https://lattes.cnpq.br/2378823062661116>

Resumo: Este ensaio busca analisar criticamente a influência da cultura pop como um meio educativo, filosófico e social no século XXI, explorando suas diversas formas de expressão: como HQs, filmes, animes, jogos, música, moda, séries, livros, redes sociais e tecnologia. Nosso objetivo visa ilustrar como essas manifestações artísticas não só refletem o mundo de hoje, mas também o questionam, subvertem e o transformam. Fundamentado em teorias filosóficas, tanto clássicas quanto modernas, o texto argumenta que a cultura pop oferece um ambiente valioso para o desenvolvimento do pensamento crítico e de identidades plurais. Em um período marcado pela desinformação, intolerância e excesso de conectividade, interpretar o mundo através da cultura pop representa um ato ético, educativo e humanizado.

Palavras-chave: cultura pop; filosofia; pensamento crítico; educação; sociedade contemporânea.

Abstract: This essay aims to critically analyze the influence of pop culture as an educational, philosophical, and social tool in the 21st century, exploring its various forms of expression, such as comics, films, anime, games, music, fashion, series, books, social media, and technology. Our goal is to demonstrate how these artistic manifestations not only reflect today's world but also question, subvert, and transform it. Based on philosophical theories, both classical and modern, this paper argues that pop culture provides a valuable environment for developing critical thinking and plural identities. In a time marked by misinformation, intolerance, and excessive connectivity, interpreting the world through pop culture represents an ethical, educational, and humanized act.

Keywords: Pop culture; Philosophy; Critical thinking; Education; Contemporary society.

INTRODUÇÃO

Ainda que não percebamos, a nossa sociedade é bastante influenciada pela cultura pop, que também podemos chamar de cultura de massa ou popular. Ela possui diversas formas de manifestação, como na música, no cinema, nas séries, nos quadrinhos, nos jogos, na moda, nas redes sociais e até mesmo em nossas atitudes do cotidiano. Elas vão muito além do mero entretenimento, suas formas de expressão artística e midiática afetam gerações e diretamente como pensamos, sentimos e interagimos com o mundo ao nosso redor.

A cultura pop, como um todo, é um fenômeno dinâmico e que integra diversas áreas, como a arte, o entretenimento, a tecnologia e o comportamento, e está constantemente se reinventando, andando ao lado das mudanças sociais, políticas e econômicas do seu tempo. Seu alcance global é bastante impulsionado pelas mídias digitais, permitindo que ela rompa barreiras geográficas, culturais e se que se comunique com diversos públicos, permitindo que tendências, ideias e valores circulem rapidamente.

Como já citado, a combinação das diversas formas da cultura pop, molda padrões, divulga discursos e afeta as subjetividades atuais, sendo um reflexo da sociedade e parte ativa da construção de significados, identidades e valores coletivos.

Este ensaio visa refletir sobre como todo esse universo da cultura pop, pode ser usada como ferramentas filosóficas, educativas e críticas. Para isso, adotamos uma abordagem qualitativa e exploratória, com base em revisão bibliográfica. Recorreremos a referenciais teóricos da Filosofia, das Ciências Humanas e da Comunicação para examinar de forma crítica a influência da cultura pop — filmes, quadrinhos, animes, séries e livros — como instrumentos filosóficos, educativos e sociais. A metodologia empregada envolve análise de conteúdo, focada na reflexão crítica sobre obras culturais específicas, justapondo-as a ideias de pensadores de diversas épocas, evidenciando como essas obras espelham, indagam e modificam o contexto social.

Pensar na cultura pop como ferramenta de leitura crítica do mundo é, também, um ato de resistência.

CINEMA E A ANÁLISE CRÍTICA NA TELA GRANDE

Podemos destacar o cinema como uma das mais influentes e significativas expressões da cultura popular. Suas histórias estão cheias de simbolismos, que retratam questões sociais, éticas e políticas, levando o espectador a ponderar sobre o mundo à sua volta. Principalmente quando bem empregada, a sétima arte vai além do mero entretenimento, tornando-se um instrumento que impulsiona a reflexão crítica e ética. É mais comum do que podemos notar a princípio, que produções criadas para entretenimento escondam, em seu subtexto, reflexões profundas sobre a natureza humana, a sociedade e os desafios da modernidade.

Capas dos Filmes.



Fonte: Site Adoro Cinema.

Filmes como “V de Vingança” (2006), baseada nos quadrinhos de Alan Moore, fica claro os debates sobre temas como totalitarismo, liberdade e resistência política, através de uma distopia que usa a manipulação da informação e o poder do Estado. Este pensamento se alinha com as ideias de Michel Foucault (2014), especialmente sua noção de “biopoder”, que se refere ao controle sobre as pessoas através de mecanismos de disciplina e vigilância. Reflete também as análises de Hannah Arendt (2012) sobre o totalitarismo, que se baseia na banalização do mal e na obediência cega.

Já “Clube da Luta” (1999) nos apresenta uma forte crítica ao consumismo, à alienação e à masculinidade tóxica. A crítica se aproxima a de Karl Marx (2013) à alienação, onde o indivíduo se distancia de sua própria essência ao ser reduzido ao trabalho e ao consumo, e ao fetichismo da mercadoria, que atribui valor simbólico aos objetos, separando-os de sua função real, evidenciando como a vida moderna é regida por fachadas e imagens.

O filme “Coringa” (2019) inverte a lógica comum dos heróis e vilões ao apresentar um personagem marcado pela exclusão social e pelo sofrimento mental. Tal perspectiva pode ser compreendida sob a ótica de Frantz Fanon (2008), que examina os impactos da violência simbólica, do racismo e da exclusão na construção do sujeito oprimido, ou, até a de Judith Butler (2003), ao discutir a construção social da identidade, mostrando como os sujeitos são moldados dentro de normas excludentes. Há ainda referências a Friedrich Nietzsche (2021), especialmente na transformação do ressentimento em destruição. Se quisermos nos aprofundar ainda mais na psique humana, podemos citar filmes como Cisne Negro, Donnie Darko, Ilhado Medo e O Homem Duplicado como bons exemplos.

O cultuado “Matrix” (1999), por sua vez, constrói uma metáfora poderosa sobre ilusão, realidade e liberdade. A trama dialoga diretamente com o ‘Alegoria

da Caverna’ de Platão (2007), retratando a humanidade como refém de projeções, sem acesso à verdadeira realidade. A crítica à realidade simulada encontra apoio nos estudos de Baudrillard (1991) sobre hiper-realidade, onde o real é suplantado por simulacros, que é inclusive citado diretamente no filme. Podemos lembrar também de “Pantera Negra” (2018), que é uma produção que mescla tradição e futuro, ancestralidade e tecnologia. O filme levanta questões como protagonismo negro, equidade e geopolítica a partir de uma estética afrofuturista, conectando a cultura africana com a tecnologia. Trata de memória histórica, colonialismo, identidade e reparação. Podemos analisar sob a perspectiva da filosofia africana contemporânea ‘ubuntu’, o “eu sou porque nós somos”, enfatizando a importância da comunidade, respeito, solidariedade e interdependência.

O surpreendente “Corra!” (2017), é um excelente exemplo do terror que nasce do racismo estrutural, atrás de uma falsa simpatia, através de pequenos insultos, da obsessão e da apropriação da cultura negra. Seu diretor, Jordan Peele, é um dos grandes nomes de cineastas atuais, e que consegue misturar diversão, crítica social afiada e reflexões filosóficas. Seus filmes usam o horror social como representação das tensões do século XXI, do racismo e da desigualdade. A opressão deste filme está presente nas palavras e ações da elite branca, ainda que sob o véu do liberalismo. Ecoa Frantz Fanon (2008), quanto aos efeitos psicológicos do racismo na formação da identidade negra e Achille Mbembe (2018) e sua ideia de necropolítica, que mostra como alguns corpos são descartáveis para o poder.

O filme “Contágio” (2011), de Steven Soderbergh, ganhou um novo status durante e após a crise da Covid-19. A história apresenta a disseminação de um vírus devastador e as sequelas sociais, financeiras e mentais resultantes. A obra transcende o suspense científico, e espelha a precariedade das bases sociais perante desafios globais de saúde. Assim, a biopolítica de Michel Foucault (2014), se manifesta. O filme também traz debates sobre a imprensa, a desinformação, figuras que propagam teorias da conspiração e notícias falsas (fake news), em uma crítica que prenunciou o que acompanhamos durante a pandemia da covid-19.

Em “Ela” (2013), refletimos sobre a solidão e afetividade em um mundo hiperconectado. A obra estabelece um diálogo com Sherry Turkle (2011), que investiga como a tecnologia redefine a intimidade, e com Donna Haraway (2020), cujo conceito de ciborgue questiona as fronteiras entre humanos e máquinas.

Protagonizados por Jim Carrey, temos dois bons exemplos de como uma comédia pode trazer reflexões sobre temas profundos. “O Show de Truman” (1998) é uma forte alegoria que aborda o controle social, a influência da mídia e a busca pela autenticidade. A vida de Truman, acompanhada e controlada sem seu consentimento, remete tanto ao ‘panoptismo’ de Foucault (2014), do poder que opera através da vigilância, quanto à ‘sociedade do espetáculo’ de Guy Debord (1997), onde a realidade é moldada por imagens e representações. Já em “Sim, Senhor” (2008), despretensiosamente o filme nos leva a ponderar sobre o papel do otimismo, da abertura à vida e os perigos do excesso, seja na negação ou na aceitação incondicional, questionando as fronteiras entre autenticidade, conformismo e liberdade, estabelecendo um diálogo com o conceito sartriano de ‘projeto existencial’, onde cada escolha contribui para a construção do ser que almejamos ser.

Como podemos perceber, o cinema apresenta esta faceta poderosa para o debate dos desafios do nosso século para uma infinidade de temas. Desperta sentimentos, põe em dúvida o que consideramos verdade e contribui para a formação de um senso crítico na sociedade, em sintonia com os propósitos de um ensino filosófico que busca a mudança. Afinal, espelham nossas angústias, nossos desejos e os paradoxos da condição humana.

HISTÓRIAS EM QUADRINHOS: UM JEITO ACESSÍVEL DE FILOSOFAR

A arte sequencial, conceito dado por Will Eisner (2001), é uma linguagem híbrida, que une texto e imagem para narrar, comunicar e provocar. É através da união de textos e ilustrações numa ordem que conta uma história, que as HQs conseguem expressar pensamentos complexos de um modo fácil e cativante. Assim, mais do que apenas entretenimento, elas são uma expressão artística que aborda temas morais e sociais. Sua força não reside apenas em sua estética, mas na habilidade de alcançar diversos leitores, gerando reflexão.

Capa das Histórias em Quadrinhos



Fonte: Site da Amazon.

Um caso marcante é “Watchmen”, que assim como “V de Vingança”, também foi escrito por Alan Moore. A HQ questiona a ideia do super-herói e discute poder, moral, vigilância e a linha tênue entre ordem e opressão. *Afinal, quem vigia os vigilantes?* Esta obra também se conecta com Foucault (2014), no conceito de ‘panoptismo’, onde o controle social se dá pela sensação constante de estar sendo vigiado, e com Nietzsche (2001), ao apresentar personagens como figuras que desafiam os limites da justiça, com seus próprios valores que vão além do bem e do mal.

Outro clássico é “X-Men”, que, não à toa, virou um símbolo da luta por direitos e inclusão. A comparação clara dos mutantes com minorias e grupos marginalizados permite falar sobre diferença e preconceito, um espelho das lutas sociais contemporâneas. Com base na filosofia da ‘ética da alteridade’ de Emmanuel Levinas (2000), ou seja, reconhecer o outro em sua diferença não como ameaça, mas como parte da humanidade. Apresentando personagens que enfrentam dificuldades por serem diferentes dos padrões estabelecidos pela sociedade, a obra transmite lições sobre solidariedade, empatia e resiliência.

Diretamente ligada aos mutantes de X-Men, temos o atual exemplo de “Ms. Marvel”. A protagonista é Kamala Khan, uma heroína mulher, adolescente, muçulmana e filha de imigrantes. Kamala quebra padrões de gênero, cultura e religião trazendo à tona temas sobre pertencimento e diversidade. Sua inclusão proporciona destaque a indivíduos historicamente pouco retratados, e adere a preceitos de uma formação intercultural e ‘decolonial’, com pensamentos e práticas que buscam desfazer os efeitos da colonização e da colonialidade.

Não podemos deixar de falar de “Maus” (‘rato’ em alemão), primeira HQ a receber um prêmio Pulitzer. Escrito e ilustrado por Art Spiegelman, ela mostra como os quadrinhos podem tratar de assuntos sérios e ao mesmo tempo uma contundente ferramenta de memória, denúncia e resistência. Ela é baseada nas memórias do pai do autor, um judeu polonês que sobreviveu ao campo de concentração de Auschwitz e inova ao contar o Holocausto com animais, tendo judeus representados como ratos e nazistas como gatos. O autor se utiliza dessa estética simbólica para falar de genocídio, trauma e desumanização, trazendo uma perspectiva subjetiva e fragmentada do passado.

De maneira análoga, “Persépolis”, de Marjane Satrapi, é uma HQ autobiográfica que traz temas como repressão, liberdade, questões de gênero e identidade no cenário da Revolução Islâmica do Irã. A autora oferece uma reflexão sensível e crítica sobre o impacto de regimes autoritários, religiosos e patriarcais nas mulheres.

Joe Sacco é referência no jornalismo em quadrinhos. Juntando arte e crítica social, ele narra e denuncia histórias reais e poderosas, dando voz àqueles geralmente subjugados. Em obras como “Palestina”, “Notas sobre Gaza”, “Pagar a Terra”, “Saravejo” e “Área De Segurança: Gorazde” ele recria cenas de guerra, tirania e conflitos, usando texto, imagem, ambientes e expressões dos personagens para transmitir a dor, o medo, a esperança e a força de quem ele retrata. A arte contada pela perspectiva dos que sofrem, lembra a que Walter Benjamin (1994) defendia, alertando sobre o perigo da aceitação da violência e de ignorar a dor dos que perderam.

No cenário nacional, “Cumbe” e “Angola Janga” (única HQ em lista de melhores livros brasileiros do século XXI feita pela Folha de S. Paulo), ambas criações de Marcello D’Saete, se destacam como obras essenciais para compreender a luta da comunidade negra durante a escravidão, retratando suas figuras não como simples alvos, mas como pessoas envolvidas na busca por autonomia, honra e subsistência. Enquanto “Cumbe” foca em pequenas histórias, “Angola Janga” retrata a história

do Quilombo dos Palmares. As obras ecoam o conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2018), que examina como o poder define quem vive e quem morre, e se alinha a Frantz Fanon (2008) na denúncia da violência colonial e do processo de desumanização de corpos negros.

Ainda no cenário nacional, a “Turma da Mônica Jovem” também mostra uma evolução dos quadrinhos ao abordar temas como amizade, bullying, diversidade, identidade de gênero e problemas morais do dia a dia. Ainda que com uma linguagem mais simplificada, esses relatos levam os jovens a ponderarem acerca de dilemas de seu cotidiano.

O universo de animes e mangás, expoente da cultura pop japonesa, também apresenta dilemas morais contemporâneos através de suas narrativas poderosas. Um dos exemplos mais notórios é “Death Note”. A jornada de Light Yagami e do caderno letal suscita questões centrais da filosofia moral: quem detém o direito de decidir sobre a vida e a morte? Qual o limite da justiça? Esta trama evoca diretamente a alegoria do “anel de Gíges”, mencionada por Platão (2007): que questiona se alguém permaneceria justo se tivesse o poder de agir sem ser visto e sem consequências. Isso abre discussões sobre moralidade intrínseca versus moralidade por medo da punição. Há também diálogo com Immanuel Kant (2007), cuja ética do dever defende que ações são moralmente válidas não pelos resultados, mas pela intenção de seguir um princípio universal, o que é subvertido por Light, e também com Nietzsche (2001), ao revelar como o poder corrompe, revelando a “vontade de potência”, colocando-se como um “além-do-homem”, mais uma vez, de forma distorcida.

Ainda no mundo dos animes contemporâneos, podemos citar: “Psycho-Pass”, na sua crítica que foca nos sistemas de vigilância e controle social; “Neon Genesis Evangelion” que mergulha no existencialismo; “Attack on Titan” que articula política, nacionalismo, exclusão e guerra; “Tokyo Godfathers” que oferece uma visão humanista e solidária; “Fullmetal Alchemist: Brotherhood”, em sua profunda reflexão filosófica sobre moral e política; “Ergo Proxy”, em sua exploração intrincada e repleta de simbolismo sobre identidade e da busca pessoal no ‘pós-humanismo’ e, “Serial Experiments Lain” que explora a convergência entre o mundo tangível e o virtual, a fragmentação da identidade e a dissolução das barreiras entre o corpo, a mente e a rede digital.

Além das grandes e premiadas histórias em quadrinhos e mangás, não podemos deixar de reconhecer o papel das charges e tirinhas, que de maneira concisa e frequentemente humorística, oferecem uma crítica social, política e cultural poderosa. Repletas de ironia, sátira e o absurdo incentivam o pensamento crítico sobre questões que variam desde desigualdades sociais até dilemas éticos da sociedade.

Ainda vale lembrar o grande potencial das adaptações de obras literárias em quadrinhos. Elas ampliam o acesso a esses trabalhos, oferecendo uma nova visão para os clássicos, facilitando o acesso a indivíduos com dificuldades de aprendizagem, dislexia, autismo e outras barreiras. Essa abordagem está alinhada com as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que incentiva métodos de ensino inclusivos, estéticos e que celebram a pluralidade.

Assim, os quadrinhos representam um meio de instrução ética, política, e plural, criando um caminho para uma formação analítica, empática e transformadora. Ver os quadrinhos como filosofia acessível é dizer que o pensamento não está só nas universidades: ele vive também nas páginas desenhadas que marcam gerações.

ESPELHOS NEGROS DA ALMA HUMANA: REFLEXÕES FILOSÓFICAS EM BLACK MIRROR

Desde sua estreia em 2011, a série antológica “Black Mirror”, idealizada por Charlie Brooker, tem gerado discussões profundas sobre o impacto da tecnologia no mundo de hoje. Por meio de histórias sombrias, quase sempre ambientadas em um futuro próximo, a série revela as possíveis consequências éticas, sociais e existenciais do progresso tecnológico quando ele não está ligado a uma reflexão filosófica séria. Cada episódio é como um conto independente que explora, de maneira inquietante, as contradições e fraquezas humanas diante de novidades que prometem conforto, eficiência e conexão, mas que muitas vezes levam ao isolamento, à vigilância e à perda da humanidade. Analisaremos três de seus episódios, para mostrar que ela não só diverte, mas também serve como uma crítica inteligente à sociedade tecnológica.

Episódio: “Toda a Sua História”: Neste episódio, somos apresentados a um mundo onde as pessoas podem acessar, rever e compartilhar todos os momentos de suas vidas por meio de um dispositivo implantado atrás da orelha, chamado de grain (ou “grão”). Essa tecnologia permite gravar continuamente tudo o que se vê e ouve, possibilitando reproduções em tempo real das memórias — como um “replay” da vida. Essa ideia, que parece fascinante no início, logo revela as consequências psicológicas e morais desse controle total sobre a própria memória e a dos outros. O episódio acompanha Liam, um jovem que entra em um ciclo de desconfiança e obsessão ao rever constantemente interações passadas em busca de sinais de traição em seu relacionamento. Do ponto de vista filosófico, esse episódio se conecta diretamente com “a teoria da identidade pessoal” de John Locke (2001), para quem a continuidade da memória é a base da identidade individual. Em um mundo onde tudo pode ser lembrado com precisão, questiona-se se a identidade continua fluida ou se torna rigidamente definida por registros objetivos, que nem sempre refletem a experiência pessoal. A obsessão de Liam por detalhes do passado mostra o perigo de uma identidade fixada por provas visuais, em vez da confiança, do esquecimento e da reconstrução pessoal que fazem parte do crescimento humano. O episódio ainda ecoa as reflexões de Michel Foucault (2014) sobre a fiscalização e o domínio social. O grain faz de cada um seu próprio algoz, criando uma lógica de controle interno que afeta a espontaneidade das relações interpessoais.

Episódio: “San Junipero”: Diferente da maioria dos capítulos da série, este se sobressai por seu tom mais otimista e comovente. A trama se desenrola em uma realidade simulada, um mundo digital onde as consciências das pessoas podem ser transferidas após o falecimento. Nesse universo virtual, os indivíduos podem

escolher viver eternamente jovens, sem sofrimento ou limitações, em um cenário nostálgico dos anos 80. As protagonistas, Yorkie e Kelly, se encontram nesse local e desenvolvem um relacionamento amoroso, mesmo carregando consigo experiências e traumas marcantes do “mundo real”. A decisão de permanecer em San Junipero após a morte suscita indagações éticas e existenciais essenciais: seria a alegria virtual menos real do que a alegria sentida em um corpo físico? A vida após a morte pode ser programada? Sob a ótica filosófica, o episódio aborda diretamente debates sobre o transumanismo, ideia que defende o uso da tecnologia para superar as limitações físicas do ser humano, incluindo a morte. Ao possibilitar que mentes humanas sejam transferidas para um servidor, San Junipero demonstra uma visão radicalmente nova de imortalidade, na qual a existência deixa de depender do corpo e passa a ocupar um espaço digital. Essa ideia desafia conceitos tradicionais da alma, da finitude e da vivência corporal como partes essenciais do que significa “ser humano”. O enredo nos leva a ponderar sobre o utilitarismo, tal como idealizado por Jeremy Bentham e John Stuart Mill. De acordo com a lógica utilitarista, uma ação é considerada eticamente correta caso maximize o bem-estar geral da população. A vida em San Junipero, onde a dor física é inexistente e o prazer é abundante, aparenta concretizar esse conceito de felicidade. Contudo, o conflito interno de Kelly, que hesita em permanecer eternamente na simulação, evidencia que a felicidade vai além da simples ausência de sofrimento ou da oferta irrestrita de prazeres. Sua resistência inicial demonstra uma busca por autenticidade e fidelidade às vivências compartilhadas com sua filha e seu falecido esposo no mundo real, vivências estas, insubstituíveis em uma réplica, ainda que perfeita.

Episódio: “Odiado pela Nação”: este episódio apresenta uma trama que, embora ficcional, ecoa questões urgentes e perturbadoras sobre o comportamento coletivo online. Nele, mortes misteriosas acontecem após internautas participarem de um jogo de linchamento público por hashtags, numa votação diária onde o “mais odiado” é eleito e, secretamente, morto por abelhas-robôs, criadas para substituir polinizadores extintos. O episódio revela a lógica do linchamento virtual, mostrando como o anonimato e a impunidade transformam cidadãos comuns em executores digitais. Filosoficamente, o episódio remete à obra de Hannah Arendt (1999), em especial sua análise da “banalidade do mal”. Arendt notou como pessoas comuns, ao se esconderem em estruturas burocráticas ou sociais, cometem atrocidades sem consciência crítica. Aqui, os eleitores da morte não se sentem culpados, apenas “opinam”. Contudo, criam um sistema que mata em nome da indignação. A falta de responsabilidade individual se esconde na força da maioria, revelando uma violência social mediada por algoritmos. Outra visão relevante é a de Émile Durkheim (1999), que estudou a coesão social e a punição. Ele via a punição como um rito simbólico que reafirma os valores da comunidade. No episódio, a “punição” digital não busca justiça restaurativa, mas catarse, ou seja, a sensação de justiça feita pela exclusão do “outro” que violou normas morais não escritas, baseadas em indignações momentâneas. A justiça digital torna-se vingança coletiva, onde o escândalo substitui o julgamento racional.

Em suma, “Black Mirror” atua como uma reflexão obscura sobre as angústias e os desafios morais da nossa era, evidenciando que o foco não reside na tecnologia

em si, mas na forma como ela expõe e intensifica traços da natureza humana. Ela ilustra os perigos de uma civilização que renuncia à intimidade, à mortalidade e à conduta ética. A série não repreende a tecnologia, mas adverte que, sem uma análise atenta, ela pode exacerbar disparidades, vícios e atos de brutalidade.

ORGULHO, PRECONCEITO E CULTURA POP: A ETERNA JUVENTUDE DE UM CLÁSSICO

Muitas histórias carregam consigo uma herança cultural e marcas de sua construção. Poucos são aqueles que alcançam o título de imortal. Estes ícones permeiam pela sociedade e renascem a cada leitura. *Orgulho e Preconceito* (1813), de Jane Austen, é uma dessas obras. Sua história ainda encanta muitos olhares e preenche corações de esperança. Uma narrativa que foi adaptada para a cinematografia, divide o leitor entre o apreço pelos manuscritos ou pelas dramatizações. Neste capítulo buscaremos a fundo sobre a imortalidade de Jane Austen e sua resistência ao tempo, analisaremos como o mundo contemporâneo ainda enaltece clássicos tão antigos, e como ele se adequa a cultura pop. Objetivamos investigar como um texto permanece com o linguajar intacto, porém perpassa os séculos através de seu entendimento, sendo contado e recontado a cada cultura.

Austen e a Modernidade Precoce: Uma Escrita à Frente do Tempo

Uma sociedade patriarcal, uma mulher livre, um homem clássico e rude. Em meio a estas e outras singularidades, Jane Austen teceu uma obra que explorava as relações humanas, a ironia e a resistência ao poder. Com traços do século XIX, Elizabeth Bennet ilustra a heroína de muitas donzelas que na bravura dela entenderam que ser livre é sinônimo de felicidade. Austen apresenta personagens emblemáticos e questões sociais complexas, molda uma sociedade machista e o surgimento da feminista, trazendo para suas páginas a opressão do patriarcado e mostrando como ser a resistência.

Marcos Bagno (2007, p. 117), em seu livro ‘Preconceito linguístico: o que é, como se faz’, afirma que:

A língua é viva, dinâmica, está em constante movimento — toda língua viva é uma língua em decomposição e em recomposição, em permanente transformação. É uma fênix que de tempos em tempos renasce das próprias cinzas. É uma roseira que, quanto mais a gente vai podando, flor mais bonita vai dando, comprovando que sua variação também é uma forma de cultura.

Segundo ele, essa dinamicidade traz vivacidade a cultura de um país. Uma obra ao ser revisitada se recompõe e revigora, mostra em seus textos novas emoções que estavam adormecidas e o expectador saboreia sentimentos inigualáveis. O&P data em uma época onde a mulher era limitada aos afazeres domésticos e dedicação para ser uma boa esposa. Suas páginas não eram populares, talvez, nem tão revisitadas, porém ecoou em um novo século reverberando o poder feminino e enaltecendo a liberdade alcançando pelas mulheres.

Tendo como função primordial a reprodução da espécie humana, a mulher não só gerava. Amamentava e criava os filhos, como produzia tudo aquilo que era diretamente ligado à subsistência do homem: fiação, tecelagem, alimentação. Exercia também trabalhos pesados como a extração de minerais e o trabalho agrícola (Alves, 1985, p. 11-12).

Segundo Alves (1985) a mulher exercia muitos artifícios, mas Austen ilustrou em suas páginas como as futilidades eram menosprezadas pela protagonista, já que não nutria interesse exorbitante pelo casamento e os afazeres domésticos. Uma heroína além da época, Lizzie moldou a mulher moderna, dona de suas próprias escolhas e sem submissão as etiquetas sociais. Austen antecipou o contemporâneo em sua escrita, sendo interpretando a alta sociedade criteriosa, Mr. Darcy e a classe média sonhadora, Elizabeth.

Jane Austen na Cultura Digital: Meme, Ícone e Mercadoria

Na cultura digital, Jane Austen foi elevada a um novo patamar: de autora canônica a ícone pop. Sua imagem e frases aparecem em canecas, camisetas, ecobags, agendas e até velas aromáticas. O “Austenverse” tornou-se um mercado em expansão, com eventos temáticos, clubes de leitura e até “Jane Austen Festivals” em cidades como Bath (Inglaterra) e Louisville (EUA). Canclini (2008) relata que com os avanços da indústria surgem novos meios de apreciar a escrita. O leitor acaba sendo seduzido por meios consumistas que diluem a obra em várias apresentações.

Insistem em formar leitores de livros, e à parte, espectadores de artes visuais (quase nunca de televisão), enquanto a indústria está unindo as linguagens e combinando os espaços: ela produz livros e também áudio-livro, filmes para o cinema e para o sofá e o celular (Canclini, 2008, p. 18).

Mas sua presença não se limita ao consumo de produtos físicos. Nas redes sociais, Austen é constantemente reinventada: seus personagens viram emojis, seus diálogos se transformam em áudio para reels e suas ideias são adaptadas para discursos feministas contemporâneos. A hashtag #JaneAusten acumula milhões de visualizações em plataformas como TikTok, enquanto vídeos estéticos baseados no “Jane Austen core” celebram uma vida romântica idealizada — com livros, chá, jardins e serenidade rural.

Esse fenômeno se encaixa no conceito de “reencantamento cultural” (García Canclini, 2008), em que elementos do passado são reativados para preencher lacunas de significado no presente. Austen oferece, assim, não apenas uma literatura, mas uma experiência emocional que responde à ansiedade moderna com valores como constância, introspecção e amor ético.

Um Romance que Envelhece Bem: A Estética da Permanência

O que torna “Orgulho e Preconceito” uma história tão atemporal? Talvez o segredo esteja no fato de que, apesar de se passar em uma época específica, seus temas transcendem o tempo. Mesmo abordando questões como heranças e bailes, os dilemas que movem os personagens – orgulho, preconceito, vergonha, paixão e redenção – permanecem relevantes. O embate entre a lógica e o sentimento, a crítica à futilidade da sociedade e a busca por um amor que uma paixão e admiração ainda ressoam com o público.

A forma como a narrativa se desenvolve – com a evolução dos sentimentos dos protagonistas, a mudança de ponto de vista e o acerto de contas – prenuncia elementos que se tornaram clichês na literatura e no cinema romântico. Austen não apenas criou uma história de amor; ela ajudou a construir o arquétipo do romance “de ódio ao amor”, da “atração lenta” e da protagonista com falhas, que hoje são tão populares em livros e séries como *Bridgerton*.

Considerações Finais

O status de clássico de *Orgulho e Preconceito* não é mera questão de longevidade; sua capacidade de adaptação é que garantiu sua permanência. Jane Austen criou uma história que, apesar de ambientada em seu tempo, aborda emoções e dilemas atemporais. A cultura popular, ao invés de enfraquecer a obra, proporciona-lhe novas existências, leitores e formas de apreciação.

Austen se mantém relevante porque sua escrita nunca se limitou ao passado. Através de releituras, adaptações e reinvenções, ela se torna uma figura constante no agora. Seja em livros antigos ou plataformas digitais, bibliotecas ou redes sociais, sua obra persiste em nos questionar: Quão dispostos estamos a reconsiderar nossos julgamentos e reconhecer nossos próprios preconceitos?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, ficou claro que a cultura pop transcende o simples lazer, refletindo os questionamentos, paradoxos e desejos da nossa sociedade. Filmes, HQs, séries, animes e romances clássicos abordam temas filosóficos, sociais, éticos e existenciais, servindo como ferramentas de análise e crítica ao nosso mundo.

Produções como *Matrix*, *Coringa*, *Pantera Negra*, *Watchmen*, *X-Men*, Maus e os quadrinhos jornalísticos de Joe Sacco não só mostram a realidade, mas a desafiam e transformam. *Black Mirror* nos adverte sobre os perigos de depender excessivamente da tecnologia que, sem ética, pode exacerbar o lado negativo do ser humano. E um romance do século XIX, como *Orgulho e Preconceito*, ainda ecoa, mostrando que preconceito, orgulho, opressão de gênero e autenticidade são temas atuais.

Numa era de desinformação, polarização, crise ambiental, tecnologia descontrolada e crises de identidade, interpretar o mundo pela cultura pop torna-se

educativo, filosófico e político. Isso nos permite analisar criticamente as estruturas ao redor, questionando ideias dominantes e propondo alternativas para uma sociedade mais justa, diversa e ética.

Assim, dar valor à cultura pop como forma de entender o mundo é um ato de resistência e otimismo. Afinal, imaginar novos futuros — como fazem filmes, HQs, animes e livros — é o início da mudança.

REFERÊNCIAS

- ADORO CINEMA. **Capa dos filmes** [Imagem]. Disponível em: <https://www.adorocinema.com/>. Acesso em: 14 maio 2025.
- ALVARENGA, Lucas. **Filosofia pop: introdução à filosofia através da cultura pop**. São Paulo: Letramento, 2017.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- AMAZON. **Capa dos livros** [Imagem]. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>. Acesso em: 14 maio 2025.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à filosofia**. 4. ed. São Paulo: Moderna, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 7. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- AUSTEN, Jane. **Orgulho e preconceito**. Londres: Publicação original, 1813.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. In: *Obras escolhidas*. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- CANCLINI, Néstor García. **Leitores, espectadores e internautas**. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- COSTA, Mário Sérgio. **Filosofia e cinema: a vida em imagens**. Porto Alegre: Sulina, 2018.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- D'SALETE, Marcelo. **Cumbe**. São Paulo: Veneta, 2014.
- D'SALETE, Marcelo. **Angola Janga: uma história de Palmares**. São Paulo: Veneta, 2017.
- EISNER, Will. **Quadrinhos e arte sequencial**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX**. In: HARAWAY, Donna. **Manifestos ciborgues**. São Paulo: Autêntica, 2020.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JENKINS, Henry. **Cultura da convergência: onde mídias antigas e novas se encontram**. São Paulo: Aleph, 2009.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2006.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (A Teoria da Identidade Pessoal está no Livro II, capítulo XXVII.)

- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MCCLOUD, Scott. **Desvendando os quadrinhos**. São Paulo: M. Books, 2005.
- MOORE, Alan; GIBBONS, Dave. **Watchmen**. São Paulo: Panini Comics, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- PLATÃO. A república. **Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SACCO, Joe. **Palestina**. São Paulo: Conrad, 2001.
- SACCO, Joe. **Notas sobre Gaza**. São Paulo: Veneta, 2015.
- SACCO, Joe. **Pagar a terra**. São Paulo: Veneta, 2022.
- SANTAELLA, Lucia. **Cultura das mídias digitais**. São Paulo: Paulus, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SATRAPI, Marjane. **Persépolis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SOARES, Marcelo. **Filosofia nas histórias em quadrinhos**. Curitiba: Prismas, 2015.
- SPIEGELMAN, Art. **Maus: a história de um sobrevivente**. São Paulo: Quadrinhos na Cia., 2005.
- TURKLE, Sherry. **Alone together: why we expect more from technology and less from each other**. New York: Basic Books, 2011.
- REVISTA COGNITIO – FILOSOFIA. **Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia>>. Acesso em: 14 maio 2025.
- SCIELO – **Scientific Electronic Library Online**. Disponível em: <<https://www.scielo.org>>. Acesso em: 14 maio 2025.
- STANFORD **Encyclopedia Of Philosophy**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu>>. Acesso em: 14 maio 2025.



Epistemologias Africanas e Educação Física: Um Olhar Decolonial sobre o Corpo, Cultura e Prática Pedagógica no Brasil

African Epistemologies and Physical Education: a Decolonial Look at the Body, Culture and Pedagogical Practice in Brazil

Isabel Azeredo Uchôa

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA) e Universidade Iguazu (UNIG). <https://lattes.cnpq.br/5765697656272254>

Resumo: Este estudo tem como intuito principal examinar como os alicerces filosóficos africanos podem ser integrados ao campo da Educação Física. A intenção é transformar a maneira como entendemos o corpo, a prática esportiva e a cultura dentro do cenário brasileiro, fomentando uma metodologia de ensino que seja mais abrangente e que inclua a todos. A pesquisa utiliza uma metodologia qualitativa, com caráter exploratório e teórico, empregando a análise da literatura e pesquisa bibliográfica. Os resultados mostram que a herança ocidental, moldada pela perspectiva cartesiana-mecanicista, sempre limitou o corpo à sua função prática, técnica e de disciplina, ignorando as facetas subjetivas, simbólicas, espirituais e coletivas da vivência corporal. Em contraste, os princípios derivados das visões de mundo africanas, em especial das origens iorubá, bantu e sudanesa, propõem uma visão global e unificada do corpo, encarado como um espaço de lembranças, manifestação ancestral e laço com a comunidade e o universo. Ao darem valor ao corpo como parte crucial da existência e da formação da identidade, essas filosofias sugerem uma quebra com a lógica de mérito e individualismo que prevalece no ensino esportivo do Brasil. As discussões desenvolvidas apontam para a necessidade urgente de reestruturar os currículos e práticas pedagógicas da Educação Física, valorizando saberes afrocentrados que historicamente foram marginalizados pelos processos coloniais. A conclusão é que a inclusão dessas formas de conhecimento é um ato político de oposição à influência colonial sobre o saber, o poder e a existência, impulsionando uma educação que se preocupa com a igualdade, o respeito e a justiça social, principalmente para grupos que foram marginalizados ao longo do tempo, como as comunidades negras e periféricas.

Palavras-chave: corporeidade; epistemologias africanas; educação física decolonial.

Abstract: The main purpose of this study is to examine how African philosophical foundations can be integrated into the field of Physical Education. The intention is to transform the way we understand the body, sports practice and culture within the Brazilian context, fostering a teaching methodology that is more comprehensive and inclusive of everyone. The research uses a qualitative methodology, with an exploratory and theoretical character, employing the analysis of literature and bibliographic research. The results show that the Western heritage, shaped by the Cartesian-mechanistic perspective, has always limited the body to its practical, technical and disciplinary function, ignoring the subjective, symbolic, spiritual and collective facets of the bodily experience. In contrast, the principles derived from African worldviews, especially those of Yoruba, Bantu and Sudanese origins, propose a global and unified vision of the body, seen as a space of memories, ancestral manifestation and a link with the community and the universe. By valuing the body as a crucial part of existence and identity

formation, these philosophies suggest a break with the logic of merit and individualism that prevails in sports education in Brazil. The discussions developed point to the urgent need to restructure Physical Education curricula and pedagogical practices, valuing Afrocentric knowledge that has historically been marginalized by colonial processes. The conclusion is that the inclusion of these forms of knowledge is a political act of opposition to the colonial influence on knowledge, power, and existence, promoting an education that is concerned with equality, respect, and social justice, especially for groups that have been marginalized over time, such as black and peripheral communities.

Keywords: corporeality; african epistemologies; decolonial physical education.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a Educação Física no Brasil tem sido estruturada a partir de um paradigma herdado da tradição cartesiana-europeia, que entende o corpo como um objeto neutro, mensurável ou uma máquina a ser calibrada por meio de técnicas, estatísticas e protocolos de desempenho (STEC, 2024). De acordo com Silva (2023) e Moraes (2025) essa lógica, embora eficiente para sistematizar treinos e avaliar resultados, naturaliza a separação entre mente e corpo, reduzindo a experiência corporal a variáveis quantificáveis e obscurecendo dimensões simbólicas, comunitárias e espirituais. Como consequência, Resende (2024) e Silva (2024) esclarecem que práticas sociais e culturais que atribuem ao corpo significado político, religioso ou ancestral são frequentemente marginalizadas no currículo, limitando a Educação Física a uma visão homogênea e tecnicista.

Em contracorrente, cosmovisões africanas, em especial aqueles presentes nas matrizes de origem iorubá, bantu e sudanesa, concebem o corpo como um locus relacional, indissociável de contextos históricos, territoriais e cósmicos (Pinto, 2023). O movimento corporal, nessas tradições, funciona como linguagem ritual e epistemologia, cada gesto carrega memória ancestral, articula laços comunitários e atua como agente de cura e resistência (Pereira, 2024). Essa perspectiva revela o esporte não apenas como competição, mas como celebração coletiva e prática de afirmação identitária, capaz de insurgir contra processos de opressão e colonialidade (Dutra, 2022). A performance, portanto, não se restringe a recordes ou troféus, mas engloba a potência transformadora do corpo em ação, na construção de narrativas de pertencimento e emancipação (Borges, 2023).

Ao tensionar a lógica tecnicista-brasileira com a visão relacional-africana, emergem questões centrais para a filosofia da Educação Física: qual é o estatuto do corpo no processo educativo? Que saberes e valores são legitimados quando concebemos o corpo como mero instrumento de rendimento? E de que forma práticas corporais podem ser redesenhadas para incorporar dimensões comunitárias, simbólicas e espirituais, promovendo uma pedagogia decolonial? Essas perguntas orientam o presente estudo, que propõe um diálogo intercultural capaz de desestabilizar categorias definidas, indivíduo, competição, eficiência e abrir espaço para práticas mais plurais, inclusivas e politicamente engajadas.

Em última instância, integrar fundamentos filosóficos africanos à Educação Física brasileira não significa apenas somar conhecimentos exóticos ao currículo, mas repensar os alicerces epistemológicos que estruturam o ensino do corpo. Trata-se de reconhecer a corporalidade como campo de disputa simbólica e, simultaneamente, como potencialidade de resistência cultural. Em outras palavras, ao incorporar ritmos, rituais e narrativas ancestrais, a disciplina ganha nova profundidade: forma não apenas atletas, mas cidadãos conscientes de sua história, de seus vínculos comunitários e de seu poder coletivo de transformação social.

Logo, esse estudo pretende investigar a integração dos fundamentos filosóficos africanos na Educação Física e ainda estruturar e explorar de forma crítica as respectivas diferenças entre a visão cartesiana e mecanicista do corpo, sob a tradição ocidental-brasileira de Educação Física, e as cosmovisões corporais das matrizes africanas, destacando suas inferências filosóficas, culturais e pedagógicas e, ainda propor possibilidades metodológicas para a implementação de uma pedagogia decolonial na Educação Física, que integre a diversidade cultural de origem africana, de forma a potencializar a dimensão identitária, coletiva e emancipadora dos sujeitos nos espaços escolares.

Sob estes objetivos postulados, a pesquisa se justifica pela necessidade de superar o paradigma mecanicista-europeu ainda hegemônico na Educação Física brasileira, incorporando cosmovisões corporais africanas que valorizam dimensões comunitárias, simbólicas e ritualísticas. Ao reconhecer e resgatar saberes historicamente marginalizados, promove-se uma reparação simbólica e política, fortalecendo o pertencimento e a autoestima de alunos negros e de comunidades tradicionais. Academicamente, preenche-se uma lacuna nas investigações sobre filosofia da Educação Física ao articular debates decoloniais com perspectivas não ocidentais. Nas práticas pedagógicas, os resultados fornecerão orientações para projetos escolares mais inclusivos e emancipatórios, ampliando o potencial da disciplina como espaço de transformação cultural.

Diante disso, a questão central desta pesquisa é: a integração de fundamentos filosóficos africanos na Educação Física pode transformar as concepções de corpo, prática esportiva e cultura no Brasil, promovendo uma abordagem pedagógica decolonial, inclusiva e emancipadora?

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e teórica, tendo como base a revisão de literatura e bibliográfica constituindo seu principal procedimento metodológico. E a escolha por essa metodologia se justifica pelo objetivo central do estudo, que é investigar, comparar e refletir filosoficamente sobre diferentes concepções de corpo, a ocidental, predominante na Educação Física brasileira, e a africana, pautada por fundamentos simbólicos e comunitários. Logo, a revisão bibliográfica permite o levantamento e a sistematização de referenciais teóricos essenciais à compreensão dessas visões de mundo, possibilitando uma análise crítica dos paradigmas que orientam a prática pedagógica na área.

A pesquisa se alicerça em obras como artigos científicos, dissertações, teses e documentos institucionais que tratam das seguintes temáticas: filosofia da Educação

Física, decolonialidade, corpo e ancestralidade em cosmovisões africanas, além de autores que falam sobre a presença e o apagamento dos saberes afro-brasileiros no contexto educacional. Também serão considerados estudos interdisciplinares nas áreas da filosofia, sociologia, antropologia, educação e história, com o objetivo de construir uma base conceitual sólida que dialogue com o tema.

A seleção das fontes buscou priorizar autores no campo da Educação Física e Filosofia da Educação, Africanidades, que abordam o corpo sob uma perspectiva multidimensional. O critério de inclusão das obras considerou a relevância teórica, a atualidade das discussões e a contribuição para o debate decolonial e intercultural no ensino. Os textos foram organizados pelo tema e analisados de modo a evidenciar as tensões, convergências e possibilidades de articulação entre os diferentes referenciais.

Desta maneira, essa metodologia permite não apenas identificar as lacunas existentes na produção científica nacional sobre o tema, mas também propor caminhos teóricos para uma prática pedagógica mais inclusiva e crítica. A revisão bibliográfica, nesse sentido, não se restringe ao levantamento de informações, mas constitui um exercício reflexivo e argumentativo que sustenta as proposições filosóficas e pedagógicas apresentadas ao longo do estudo.

Desta maneira, as etapas desta revisão literária e bibliográfica, podem ser organizadas da seguinte forma:

Tabela 1 – Roteiro metodológico da pesquisa.

Etapas	Descrição	Objetivo
1. Definição do problema e objetivos	Delimitação clara da questão-problema, objetivo geral e objetivos específicos do estudo.	Guiar a pesquisa com foco e coerência temática.
2. Levantamento bibliográfico inicial	Busca em bases de dados acadêmicas (SciELO, Google Scholar, CAPES, etc.) por obras e autores-chave.	Identificar fontes relevantes sobre filosofia da Educação Física, corpo e epistemologias africanas.
3. Seleção de obras e critérios de inclusão	Escolha de materiais com base em relevância, atualidade, contribuição teórica e alinhamento temático.	Garantir a qualidade e a pertinência das fontes utilizadas.
4. Organização temática das referências	Classificação dos textos por temas centrais: corpo na visão ocidental, corpo africano, decolonialidade, etc.	Facilitar a análise comparativa e a construção argumentativa.
5. Análise crítica das obras	Leitura aprofundada e interpretação filosófica dos textos selecionados, com foco nas convergências e tensões.	Construir uma base teórica sólida para sustentar as discussões do estudo.
6. Sistematização dos achados teóricos	Síntese dos principais conceitos, categorias e contribuições encontradas na literatura.	Estruturar o corpo argumentativo do trabalho com consistência e coerência lógica.
7. Redação dos resultados e discussão	Elaboração dos capítulos com base nas análises realizadas.	Apresentar reflexões e proposições pedagógicas fundamentadas teoricamente.

Fonte: autoria própria, 2025.

DESENVOLVIMENTO

Corpo, Ancestralidade e Resistência: Cosmologias Africanas na Educação Física

A visão cartesiana-mecanicista do corpo, presente na tradição ocidental e majoritariamente adotada pela Educação Física brasileira, tem raízes no pensamento moderno europeu, podemos aqui citar a filosofia de René Descartes. Autores como Climaco (2022) e Stec (2024) salientam que na perspectiva eurocentrada, o corpo é idealizado como uma máquina separada da mente, um objeto físico rígido pelas leis naturais e passível de controle, medição e aperfeiçoamento. Essa perspectiva de separação entre corpo e a mente levou a um modelo pedagógico focado na eficiência, no rendimento, na padronização dos movimentos, que prioriza a técnica, a disciplina e o desempenho como metas principais. No ambiente escolar, isso se traduz em práticas que valorizam a competição, a avaliação métrica e o desenvolvimento físico, onde muitas vezes desconsidera os aspectos subjetivos, históricos e culturais da experiência corporal.

Dutra (2022) e Pinto (2023) destacam como a visão africana tem uma compreensão integrada do corpo em que não pode ser separada do espírito, comunidade e universo. Nessas tradições, o corpo não é uma máquina que precisa ser consertada, antes, é um meio através do qual a ancestralidade, a espiritualidade e a sociedade se expressam. Dessa forma, Cavalcante (2023) explica que o movimento do corpo é praticado para comunicar-se com os ancestrais, como uma forma de cura, celebração e preservação de memórias coletivas. Portanto, o corpo desempenha um papel importante nas relações sociais, identidade, rituais e construção dos sujeitos, conforme é vivido através de significados simbólicos que transcendem o corpo e suas funções. A corporeidade africana transcende o mero movimento, criando um ser-no-mundo que é uma interconexão ricamente complexa do corpo com a ancestralidade, espaços de vida, comunidade e o sagrado.

Do ponto de vista filosófico analisado por Climaco (2022), Pinto (2023) e Stec (2024) essa diferença revela dois modos opostos de conceber a existência humana: um baseado na fragmentação (mente versus corpo, sujeito versus objeto), e outro na totalidade e interrelação entre os seres. Enquanto a filosofia ocidental tradicional prioriza o racionalismo, a objetividade e a abstração, as filosofias africanas operam por meio da circularidade, da oralidade e da vivência incorporada, onde o saber não está apenas no discurso, mas também no corpo que dança, canta, luta e celebra. No plano cultural, essa distinção acarreta a valorização de sistemas de conhecimento e manifestações corporais que transcendem os paradigmas esportivos ocidentais. Exemplos incluem as danças de matriz africana, os jogos populares tradicionais, os ritos de passagem e os gestos quotidianos imbuídos de profundo simbolismo, cada um configurando uma expressão singular de corporeidade e saber.

Historicamente, a hegemônica visão ocidental sobre o corpo também associou processos coloniais de dominação e apagamento. Resende (2024) e

Pereira (2024) afirmam que a colonização não apenas ocupou territórios, mas impôs modos de pensar e viver, subalternizando os saberes corporais africanos, relegando-os como primitivos ou folclóricos. Essa dinâmica continua presente nos espaços escolares, onde as práticas corporais negras e indígenas ainda são tratadas como complementares, alternativas e pontuais, e não como expressões legítimas de conhecimento. Reconhecer as cosmovisões africanas é, portanto, um desafio à colonialidade do saber, do poder e do ser.

Enquanto a ótica ocidental busca uniformizar as pessoas e seus talentos através de padrões globais, a concepção africana valida a diversidade dos corpos, suas histórias e suas formas únicas de se expressar no mundo. Conforme Cavalcante (2023), tal perspectiva implica em pensar a Educação Física, deslocando-a de uma disciplina meramente focada no desempenho atlético para um espaço privilegiado de construção identitária, fomento do pertencimento e valorização cultural. É por isso que as práticas corporais africanas favorecem a pedagogia do coletivo, da escuta e da sensibilidade, rompendo com a lógica meritocrática e competitiva que frequentemente marca o ensino da educação física no Brasil, e essas diferenças têm implicações diretas na forma como se ensina e se vivencia a Educação Física nas escolas.

Dutra (2022) e Stec (2024) explicam que incorporar os fundamentos africanos exige um repensar, um reorganizar curricular que valorize práticas corporais coletivas, narrativas orais e o reconhecimento do corpo como território de saber e resistência. Isso não apenas amplia as possibilidades pedagógicas, mas promove abordagens mais críticas e inclusivas alinhadas às realidades históricas e culturais, sobretudo daqueles que têm suas raízes nas diásporas africanas. Nesse contexto, repensar o corpo na escola a partir de epistemologias africanas também significa oferecer um espaço ético e político para a Educação Física, um espaço que valoriza a pluralidade, a dignidade e com a justiça social.

A percepção africana de corpo, movimento e existência é baseada no holístico, no simbólico e no comunitário, e não pode ser compreendida isoladamente das suas faces espirituais, ancestrais e cosmológicas, como destacam Costa (2023), Pinto (2023) e Stec (2024). E diferente da perspectiva ocidental, onde essa separa razão e emoção, corpo e alma, sujeito e mundo, as cosmovisões africanas vislumbram o ser humano como parte de uma teia complexa de interrelação com a natureza, com outros seres e seus ancestrais. Nesse contexto, o corpo é mais que uma face apenas biológica ou funcional, configura-se como um pilar ativo de memória, um veículo intrínseco de espiritualidade e um meio de comunicação com mundo espiritual.

No contexto das tradições africanas, principalmente de povos como iorubás, bantus e sudaneses, o corpo é uma extensão cósmica. Segundo Climaco (2022), Resende (2024) e Pereira (2024), o corpo é educado não apenas por normas e técnicas, mas por experiências, histórias, músicas, danças, mitos e práticas cotidianas que formam o caráter e relacionam o sujeito à coletividade. Ou seja, destacam os autores que o corpo é uma linguagem, que se realiza com gestos, ritmos e símbolos, e não pode ser reduzido a parâmetros técnicos ou medidas de

desempenho. Com isso, a educação corporal, nesse sentido, está mais próxima de uma formação integral do ser, que une o ético, o estético, o espiritual e o político.

Além disso, o corpo nas cosmovisões africanas é um espaço de cura, pois o corpo abriga a força de ligação do indivíduo com a natureza e com os saberes ancestrais. Nesse sentido, as danças, tambores, movimentos e expressões corporais, são utilizados como práticas terapêuticas, comunitárias e de elo espiritual, algo que a medicina tradicional apenas recentemente começa a reconhecer (Dutra, 2022). A corporeidade africana está, portanto, relacionada a uma percepção de saúde ampliada, que ultrapassa a ausência de doença ou o desempenho físico.

Desta forma, outro aspecto central é a relação entre corpo e ancestralidade. O corpo carrega a memória dos que vieram antes, e cada movimento, gesto ou ritual é uma forma de atualizar essa presença ancestral no presente (Climaco, 2022). Esse entendimento do corpo como portador de história e pertencimento contrasta fortemente com a visão ocidental individualista, onde o corpo é visto como propriedade pessoal, voltado à performance e à autossuperação (STEC, 2024). Na África, e nas culturas afro-diaspóricas, o corpo não é só meu ele é nosso, é território coletivo, atravessado por vozes, símbolos e histórias que nos antecedem (Pereira, 2024).

E é por esse motivo que a visão africana desafia os modelos educacionais eurocêntricos porque propõe uma epistemologia própria, que não separa saber e fazer, corpo e mente, arte e ciência. Incorporar essa visão na Educação Física significa romper com a lógica do corpo máquina e abrir espaço para práticas que valorizem o ritmo, o corpo vivido, a oralidade e a ancestralidade como fontes legítimas de conhecimento (Pinto, 2023). Desse modo, a adoção dessa perspectiva se configura como um ato de resistência à colonialidade, reafirmando e legitimando modos de existência e processos de aprendizagem alternativos aos hegemônicos. E em tempos de apagamento cultural e exclusão social, valorizar a visão africana de corpo é um ato político de reconexão, dignidade e reconstrução identitária.

O olhar africano de corpo e movimento, tem destaque na coletividade, ancestralidade e espiritualidade, pode oferecer possibilidades significativas para a superação de desafios sociais contemporâneos no que tange à educação física, especialmente no contexto brasileiro. Nessa seara Cavalcante (2023) e Resende (2024) sugerem que ao lugar de colocar exclusivamente o rendimento, a competição e excelência técnica, e conseqüentemente, as bases condicionadas por uma lógica ocidental, meritocrática e individualista, as epistemologias africanas propõem uma prática desportiva baseada na valorização do sujeito na sua integralidade, na inclusão, dignidade e fortalecimento de laços comunitários.

Dutra (2022) e Pinto (2023) asseguram que um dos desafios sociais mais marcantes enfrentados pelo esporte é a exclusão de categorias historicamente marginalizados, tais como negras, indígenas, periféricas e com deficiência. A perspectiva africana, ao reconhecer o corpo de cada um como ontológico e pleno de valor simbólico, cultural e religioso, desafia os padrões normativos que definem quais corpos são aptos ou desejáveis no ambiente esportivo. Cavalcante (2023) afirma que ao invés de abordar a diferença como limitação, ela é celebrada como

fonte de potência e diversidade. Ou seja, essa percepção abre espaço para práticas pedagógicas mais acolhedoras, em que o acesso, a participação e o pertencimento superam o desempenho.

Além disso, Stec (2024) relata que a prática esportiva é frequentemente palco de reproduções de violências simbólicas, como o racismo, o sexismo e homofobia, que afetam a saúde emocional e social dos indivíduos. A cosmovisão africana, na visão de Silva (2024), ao favorecer uma ética do cuidado, da escuta e da coletividade, cria espaços de diálogo e cura através do corpo em movimento. Dessa forma, o resgate de práticas corporais tradicionais africanas e afrodescendentes, como danças tradicionais e circulares, jogos de matriz africana e rituais simbólicos, tem o potencial de tornar o espaço esportivo em um território de reconstrução identitária e resistência cultural, sobretudo nos espaços escolares (Resende, 2024).

Outro ponto que merece destaque é a instrumentalização do esporte como mecanismo ascensão pessoal, reforçando a lógica neoliberal da meritocracia e invisibilizando os contextos de desigualdade que marcam o acesso a oportunidades. Segundo Climaco (2022), Pinto (2023) e Pereira (2024), a visão africana defende a ressignificação do papel do esporte, não mais como um destino em si mesmo, mas como ferramenta de formação humana e transformação humana e coletiva, pois, o esporte, como instrumento sociocultural, nos faz lembrar que o movimento tem sentido ao servir a comunidade, do bem viver e a reconstrução dos vínculos sociais, ou valores que podem inspirar políticas públicas mais comprometidas com a justiça social e com a equidade.

A incorporação dessa visão na formação de professores, treinadores e gestores pode provocar mudanças estruturais na forma como o esporte é ensinado, organizado e vivido (STEC, 2024). Ao romper com a centralidade do desempenho técnico, abre-se espaço para práticas que integrem o corpo, a arte, a história, a emoção e a espiritualidade como dimensões legítimas da experiência esportiva. Nesse sentido, a visão africana oferece mais do que uma alternativa cultural, ela propõe uma revolução dos valores e princípios, da referência do que é belo e nas relações de poder, capaz de reinventar o esporte como um campo de emancipação, pertencimento e transformação social (Dutra, 2022).

De outro ponto, a visão africana de corpo e existência fornece ferramentas fundamentais para enfrentar o racismo estrutural presente no esporte ocidental, especialmente nos contextos marcados por heranças coloniais, como o brasileiro. Segundo Climaco (2022), Pinto (2023), Cavalcante (2023) e Resende (2024) o racismo no esporte manifesta-se não apenas de forma explícita, através de ofensas, mas também de forma sutil e sistêmica, por exemplo como na sub-representação de pessoas negras em cargos de liderança; na valorização de estereótipos do corpo; na exclusão de práticas desportivas tradicionais afrodescendentes e na ausência de reconhecimento das contribuições africanas no esporte moderno.

Em contraste com essas abordagens, a visão de mundo africana, conforme apontam Silva (2024) e Stec (2024) apresenta uma nova maneira de entender o corpo negro que não está presa à lógica da objetificação ou da subalternidade. Em vez de ver o corpo negro como instrumento ou espetáculo, ela o reconhece como

território de saber, ancestralidade e dignidade. Essa mudança de perspectiva não se limita à mera integração de indivíduos negros nas estruturas esportivas existentes, mas propõe uma reconfiguração do entendimento do esporte na escola, alicerçada em valores como a coletividade, o respeito à diversidade, a espiritualidade e o reconhecimento da história africana (Pereira, 2024).

As tradições africanas valorizam a expressão corporal como uma forma legítima de conhecimento e existência. Logo, reintroduzir práticas como danças de origem africana, jogos tradicionais africanos, rituais de movimento e as estéticas negras no ambiente esportivo e escolar contribui para revalorizar a cultura negra e combater o imaginário colonial que ainda associa o negro à força bruta e à marginalidade (Resende, 2024).

Conforme Cavalcante (2023) e Stec (2024) outro cenário é o resgate identitário. Para muitos jovens negros, especialmente os das periferias, o esporte é uma das poucas formas de mobilidade social que lhes é apresentada, mas essa promessa vem carregada de pressão, exploração e pouca valorização de sua subjetividade. Ao incorporar as cosmovisões africanas na prática esportiva e educativa é possível oferecer não só acesso ao esporte, mas também ferramentas de construção de autoestima, pertencimento e consciência histórica. Saber que seus corpos carregam heranças sagradas, histórias de resistência e potência cultural pode ser uma ferramenta de empoderamento.

Além disso, a ética comunitária presente nas filosofias africanas, como o conceito de Ubuntu (sou porque somos), desafia diretamente a lógica do individualismo e da competição extrema, que muitas vezes reforça desigualdades raciais no esporte (Dutra, 2022). Essa ética pode inspirar práticas esportivas mais inclusivas, colaborativas e pedagógicas, que reconheçam e valorizem as experiências coletivas dos grupos racializados. Isso não significa negar o rendimento esportivo, mas ressignificá-lo dentro de uma perspectiva de justiça e equidade.

Desta maneira, é essencial destacar o papel educacional e político dessa visão. O combate ao racismo no esporte não se faz apenas com campanhas publicitárias ou punições pontuais, mas com formação crítica, mudanças curriculares e políticas públicas transformadoras (Climaco, 2022). De tal maneira, a visão africana contribui com um repertório filosófico, cultural e pedagógico que pode fundamentar essa transformação. Ela não apenas denuncia o racismo, mas aponta caminhos concretos para superá-lo, por meio da reumanização do corpo negro, da valorização das suas expressões culturais e da construção de espaços em que todas as corporalidades possam ser respeitadas, celebradas e reconhecidas como legítimas (Pinto, 2023).

Possibilidades metodológicas na implementação de uma pedagogia decolonial na Educação Física escolar

O debate sobre as possibilidades metodológicas para a implementação de uma pedagogia decolonial na Educação Física, está ancorada no currículo cultural baseado nas práticas pedagógicas de caráter multidisciplinar e interculturalidade,

que revelam um esforço conjunto de reposicionar o corpo como espaço de memória, identidade e resistência, sobretudo no contexto das heranças africanas e afro-brasileiras (Candau e Ivenicki, 2024).

A abordagem multidisciplinar com ênfase na interculturalidade amplia as possibilidades de articulação entre a Educação Física e as demais áreas do conhecimento (Silva, 2023). Essa diretriz propicia um diálogo entre práticas corporais e contextos históricos, sociais, geográficos e culturais, favorecendo o desenvolvimento de um sujeito crítico e consciente de suas raízes. Costa (2023) e Moraes (2025) preconizam que ao incorporar os conteúdos da história da África, literatura negra, religiosidade afro-brasileira e expressões artísticas às práticas corporais, essa metodologia supera a fragmentação disciplinar própria da escola tradicional e promove uma formação integral. A interculturalidade, aqui, não é apenas uma tolerância à diversidade, mas um convite ao reconhecimento, à valorização e à convivência entre diferentes saberes e experiências.

Percebemos que as duas diretrizes, embora específicas de foco, se aproximam na procura de uma Educação Física mais atenta às condições sociais e culturais dos alunos, sobretudo dos provenientes de grupos historicamente excluídos. Elas deslocam o foco do rendimento e da técnica para a vivência, o pertencimento e o diálogo. Logo, o corpo, nesse sentido é visto como um território simbólico e político, sendo capaz de narrar histórias, expressar culturas e resistir às opressões.

Dutra (2022) e Moraes (2025) apontam que uma perspectiva intercultural, abrangendo diversas áreas, talvez aponte direções para um ensino de Educação Física que questione o legado colonial, seja reflexivo e valorize a pluralidade. Incentiva-se que os docentes repensem suas bases teóricas, transformem seus métodos de ensino e demonstrem maior empenho com a equidade social, o apreço e a valorização da diversidade, e com a edificação de um ambiente escolar mais democrático e que combata o racismo. Acreditam que, ao introduzir tais estratégias, a Educação Física nas escolas consiga transcender a mera atividade física, tornando-se um local de movimento, memória, reconstrução e libertação.

Segundo Silva (2023) e Borges (2023) as diretrizes baseadas nas práticas pedagógicas multidisciplinares com ênfase na interculturalidade podem trazer uma contribuição significativa para transformar a Educação Física nas escolas brasileiras, principalmente na valorização da diversidade cultural, no reconhecimento da identidade e na construção de uma pedagogia mais crítica e emancipadora. Segundo os estudiosos, tais perspectivas têm desafiado os conceitos clássicos da área, que sempre priorizaram o desempenho, a técnica e os referenciais estéticos europeus, frequentemente ignorando as vivências e saberes das culturas africanas e afro-brasileiras.

Ao articular a Educação Física com diferentes campos do saber, as metodologias de ensino multidisciplinares, focadas na troca entre culturas, proporcionam ambientes de aprendizado mais amplos e relevantes. Para Pereira (2024) e Moraes (2025), por meio dessa abordagem, a disciplina deixa de ser apenas um momento de atividade física para se tornar um espaço de diálogo cultural, político e histórico. Ao articular conteúdos corporais com estudos sobre a

história da África, os impactos do racismo estrutural, a religiosidade afro-brasileira ou a literatura negra, os professores passam a promover reflexões críticas sobre identidade, exclusão e resistência. Isso amplia a função da Educação Física para além do físico e do motor, colocando-a como instrumento formador de consciência e cidadania.

Além disso, segundo os trabalhos de Costa (2023) e Resende (2024) essas diretrizes vêm favorecendo o desenvolvimento de metodologias ativas, participativas e centradas no contexto dos alunos. Elas estimulam a escuta, o diálogo e o protagonismo estudantil, permitindo que os próprios estudantes tragam suas referências culturais, músicas, jogos e danças para dentro da escola, ressignificando o espaço escolar como um território de memória e pertencimento. Essa valorização da cultura popular e da ancestralidade africana contribui para o combate ao racismo e para a promoção de uma educação anticolonial e antirracista.

Ao superarmos o paradigma tecnicista e eurocêntrico, trilhamos um caminho para o desenvolvimento de práticas educativas que não apenas respeitam, mas agem valorizando a pluralidade de identidades e histórias que compõem a criação do Brasil. Assim a literatura apresentada até aqui, converge à ideia de que a Educação Física deixa de ser somente uma disciplina direcionada ao corpo que se move para se tornar um eficaz instrumento para a transformação social, contribuindo para a criação de um currículo mais democrático e plural.

Os desafios que ainda perpetuam no esporte ocidental, como o racismo estrutural, a lógica meritocrática excludente, a hipervalorização do rendimento, a marginalização de identidades culturais não hegemônicas e a instrumentalização do corpo como máquina de performance, são reflexo de uma herança colonial e eurocêntrica profundamente enraizada. Esses problemas, sob a ótica de autores como Costa (2023), Silva (2023) e Borges (2023), não são apenas estruturais, mas também simbólicos e pedagógicos, afetando desde as práticas escolares até as grandes arenas esportivas. Nesse contexto, as práticas pedagógicas interculturais vêm se constituindo como caminhos viáveis de resistência, enfrentamento e superação desses entraves.

Contudo ao propor a inserção de práticas corporais afro-brasileiras nas aulas de Educação Física, esta atua diretamente contra a monocultura esportiva ocidental, que privilegia modalidades eurocentradas (como futebol, vôlei e ginástica) em detrimento das expressões corporais populares, ancestrais e comunitárias. E essa abordagem amplia o repertório cultural dos estudantes e questiona a hierarquização entre práticas oficiais e subalternizadas, oferecendo novas possibilidades de pertencimento e protagonismo, principalmente para jovens negros e periféricos. Ao deslocar a ênfase da excelência física para o valor coletivo, histórico e simbólico do corpo, essa pedagogia desestabiliza a lógica meritocrática que ainda rege o esporte e que, muitas vezes, reproduz exclusão ao invés de inclusão (Borges, 2023).

Candau e Ivenicki (2024) ressaltam que, ao adotar métodos de ensino multidisciplinares com ênfase na interculturalidade, é possível analisar o esporte de forma crítica, inserindo-o em seu contexto histórico e social. Essa análise revela como preconceitos como racismo, sexismo e classismo influenciam as dinâmicas

esportivas. Essa conexão entre Educação Física, História, Sociologia, Artes e Filosofia permite não só expor as desigualdades existentes, mas também sugerir novas estratégias de ensino para combatê-las. Através dessa interdisciplinaridade, o esporte ganha um novo significado, tornando-se um instrumento de conscientização política, construção da identidade e promoção da justiça social (Silva, 2023).

Borges (2023) argumenta que essas diretrizes também ajudam a enfrentar o problema da desumanização do corpo no esporte ocidental, muitas vezes tratado como instrumento de rendimento e consumo. A partir da valorização do corpo como espaço de memória, sensibilidade e espiritualidade, elementos centrais nas cosmovisões africanas, o ensino da Educação Física passa a considerar dimensões negligenciadas no paradigma cartesiano-mecanicista: emoção, coletividade, afetividade, ritmo e ancestralidade. Ou seja, isso desafia a ideia do corpo máquina e fortalece a visão do corpo como sujeito de cultura, portador de histórias e produtor de sentido.

Outro desafio importante é a ausência de diversidade nos espaços de poder e decisão no campo esportivo, dirigentes, treinadores, árbitros e gestores ainda são majoritariamente brancos e oriundos de classes privilegiadas. Ao formar estudantes com consciência crítica e identitária, Costa (2023) e Silva (2024) defendem que essas diretrizes contribuem a longo prazo para uma mudança estrutural, criam gerações capazes de ocupar espaços com outra visão de mundo, mais sensível às pautas antirracistas, decoloniais e inclusivas. Assim a abordagem intercultural, não apenas amplia os horizontes da Educação Física escolar, mas também pode oferecer um alicerce para reimaginar o esporte como um campo capaz de construir um indivíduo mais ético, plural e emancipador. Elas não negam o esporte ocidental, mas o confrontam, o ampliam e o humanizam, promovendo uma prática mais justa, diversa e conectada com a realidade dos corpos que nele se expressam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a investigação dos tópicos discutidos neste texto, torna-se evidente a urgência e necessidade de repensar os fundamentos do ensino de Educação Física no Brasil, sobretudo no que diz respeito às concepções de corpo, cultura e esportes. Ao considerar as influências das filosofias africanas, com destaque para as tradições iorubá, bantu e sudanesa, nota-se que a perspectiva cartesiana-mecanicista, que historicamente prevalece na Educação Física ocidental-brasileira, é limitante e excludente, visto que reduz o corpo à sua dimensão técnica, elementar e funcional, negligenciando seus aspectos simbólicos, comunitários e de ancestralidade.

Convém ressaltar que incorporar os princípios da filosofia africana na Educação Física transcende a mera opção de método, é uma mudança radical na forma como entendemos o conhecimento, a existência e as relações de poder, rompendo com as heranças do colonialismo. Ao valorizar o corpo como um espaço de representações, um templo e um bem comum, como fazem as culturas iorubá, bantu e sudanesa, confronta-se a visão predominante do corpo como máquina,

objeto de controle e separado da identidade cultural. Essa transformação possibilita não só renovar as atividades nas escolas, mas também examinar as bases históricas e as crenças que alimentam o racismo, a injustiça e o isolamento nas instituições de ensino.

Outro argumento a ser considerado reside na influência educativa dessas perspectivas africanas, que incentivam a criação de métodos de ensino mais sensíveis, cooperativos e conectados à realidade diária dos alunos. Em vez de focar na competição, no rendimento ou na padronização física, tais visões enfatizam a união, a identificação e a coletividade. Tal postura se manifesta, por exemplo, no apreço por círculos de conversa, festejos como locais de aprendizado, onde o conhecimento é transmitido de maneira igualitária, coletiva e prática. Essa nova interpretação expande o papel do professor de Educação Física, que se torna um facilitador de vivências culturais e não somente um especialista em exercícios físicos.

Ademais, a inclusão de conhecimentos africanos no currículo busca compensar uma lacuna histórica na educação que por muitos anos negligenciou os saberes africanos e afrodescendentes nas escolas. Desse modo, a educação decolonial tem um papel essencial em formar identidades mais autônomas e informadas, capacitando os alunos a se verem como herdeiros de uma história ancestral valiosa, essencial e formadora da cultura brasileira. Isso tem impactos diretos na autoestima, no engajamento escolar e na construção de projetos de vida mais autênticos e empoderados.

Em vez de fortalecer a ideia de que o sucesso individual depende de resultados mensuráveis, estas orientações sugerem que o esporte seja visto como uma experiência em grupo, uma forma de expressão cultural e um lugar de contestação. Isso possibilita valorizar ações governamentais, recursos de ensino, métodos de avaliação e a capacitação de professores, transformando a Educação Física num pilar fundamental para uma sociedade mais inclusiva, democrática e atenta às diferenças sociais.

Por fim, é fundamental ressaltar que esse movimento de integração das filosofias africanas não deve ocorrer de forma superficial, meramente como inclusão de conteúdos, mas como reconhecimento da legitimidade e da complexidade desses saberes. Isso exige compromisso político, investimento em formação docente antirracista, diálogo com lideranças e comunidades afrodescendentes e, sobretudo, abertura para uma escuta sensível aos diferentes modos de ser e estar no mundo. Assim, a Educação Física poderá ser utilizada como instrumento de emancipação, ancestralidade e pluralidade.

REFERÊNCIAS

BORGES, K. **Análise da presença da cultura afro-brasileira no currículo da Educação Física escolar.** Temas em Educação Física Escolar, São Paulo, v. 8, n. 12, p. 1-13, 2023.

CANDAU, V. M. F.; IVENICKI, A. **A pesquisa multi/intercultural na Educação: possibilidades de articulação a processos educativos.** Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação, Rio de Janeiro, v. 32, n. 122, p. 1 – 21, 2024.

CAVALCANTE, R. G. **Relações étnico-raciais na produção científica em educação física no Brasil: uma década de análises (2012 a 2022).** Absolute Review, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 01-44, 2023.

CLIMACO, J. C. **Cultura corporal e matrizes africanas: proposição crítico superadora para o ensino da dança na formação de professores de educação física.** 2022. 157 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em educação, Universidade Federal Da Bahia, Salvador, 2022.

COSTA, C. S. **O Conteúdo Ginástica nos anos iniciais do ensino fundamental: realidade e possibilidades de avanços a partir de fundamentos da Pedagogia Histórico-Crítica e da Abordagem Crítico Superadora da Educação Física.** 164 f. 2023. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

DUTRA, M. A. R. **Encruzilhadas e trajetórias de um mestre de capoeira na Angola: ensaios sobre a educação e a cultura popular como conquista e ação política.** 2022. 30 f. TCC (Graduação) - Curso de Bacharelado em Educação Física, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

MORAES, M. A. G. **Currículo crítico-libertador da Educação Física: contribuições para a efetivação de uma educação antirracista na educação básica.** Cadernos do Aplicação, Porto Alegre, v. 38, n. 1, p. 01-20, 2025.

PEREIRA, C. L. Capoeira escolar e a lei 10.639/2003. Kiri-Kerê - Pesquisa em Ensino, Vitória, v. 1, n. 19, p. 01-22, 2024.

PINTO, J. C. **Marabaixo como cultura corporal de movimento nas aulas de Educação Física no Ensino Fundamental II.** Revista Brasileira de Ensino e Aprendizagem, São Paulo, v. 7, p. 503–514, 2023.

RESENDE, L. B. **Infâncias e de colonialidade na educação física infantil latino-americana.** Linha Mestra, São Paulo, v. 18, n. 54, p. 01-17, 2024.

SILVA, M. T. **Educação das relações étnico-raciais na licenciatura em educação física.** Cadernos Cajuína, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 24-33, 2024.

SILVA, V. C. **Por uma educação física libertadora: práticas corporais de origem africana transgredindo as fronteiras da instituição escolar.** Filosofia e Educação, São Paulo, v. 12, n. 11, p. 01-14, 2023.

STEC, J. P. **O conceito Bio-sócio-psico-filosófico de Educação Física de Inezil Penna Marinho: um discurso pedagógico para o método nacional (1943-1944).** Praxis Educativa, Ponta Grossa, v. 19, n. 2024, p. 1-19, 2024.



Gestão Sustentável dos Resíduos da Construção Civil: Interfaces entre Logística Reversa, Economia Circular e Geografia Urbana

Sustainable Management of Construction and Demolition Waste: Interfaces between Reverse Logistics, Circular Economy and Urban Geography

Mônica Montana Martínez

Universidade Federal de Roraima (UFRR). <http://lattes.cnpq.br/9373651096268957>

Ingrid Cardoso Caldas

Universidade Federal de Roraima (UFRR). <http://lattes.cnpq.br/1858770813639471>

Resumo: O presente estudo propõe uma reflexão sobre a gestão de resíduos da construção civil (RCC) a partir da integração entre os conceitos de economia circular e logística reversa, articulando-os com as dimensões econômica, social e ambiental da sustentabilidade. Tal abordagem busca demonstrar como a aplicação coordenada desses enfoques pode contribuir para a mitigação dos impactos ambientais gerados por um dos resíduos sólidos mais volumosos e desafiadores nas cidades brasileiras. Apesar da existência de marcos legais, a carência de infraestrutura adequada ainda impõe obstáculos significativos ao setor. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica fundamentada em autores contemporâneos, como Abdala (2018), Alves *et al.* (2020) e Passenier (2017), no tocante à economia circular, e Oliva (2022) e Rodrigues *et al.* (2002), no que se refere ao conceito de logística reversa, além da análise da legislação brasileira vigente sobre o tema. O estudo evidencia a evolução da gestão de RCC, demonstrando como os princípios da sustentabilidade, da economia circular e da logística reversa têm sido progressivamente incorporados às políticas públicas e normativas no Brasil.

Palavras-chave: economia circular; logística reversa; sustentabilidade; geografia urbana.

Abstract: This study proposes a reflection on the management of construction and demolition waste (CDW) based on the integration of the concepts of circular economy and reverse logistics, articulated with the economic, social, and environmental dimensions of sustainability. This approach aims to demonstrate how the coordinated application of these concepts can contribute to mitigating the environmental impacts caused by one of the most voluminous and challenging types of solid waste in Brazilian cities. Despite the existence of legal frameworks, the lack of adequate infrastructure continues to impose significant obstacles in the sector. This is a bibliographic study grounded in contemporary authors such as Abdala (2018), Alves *et al.* (2020), and Passenier (2017) regarding the circular economy, and Oliva (2022) and Rodrigues *et al.* (2002) concerning the concept of reverse logistics, in addition to the analysis of current Brazilian legislation on the subject. The study highlights the evolution of CDW management, demonstrating how the principles of sustainability, circular economy, and reverse logistics have been progressively incorporated into public policies and regulations in Brazil.

Keywords: circular economy; reverse logistics, sustainability; urban geography.

INTRODUÇÃO

A preocupação com os resíduos da construção civil ganhou relevância internacional a partir da segunda metade do século XX, quando os impactos ambientais gerados pelas atividades construtivas se tornaram evidentes, e as pautas de sustentabilidade começaram a ganhar força. Os princípios da sustentabilidade — voltados à mitigação dos danos ambientais decorrentes da ação humana — impulsionaram a consolidação da economia circular, que, por sua vez, promoveu novas formas de percepção e gestão dos resíduos. Nesse cenário, surgiram regulamentações e práticas específicas voltadas à construção civil e às demolições.

A reciclagem de resíduos da construção civil consolidou-se no pós-Segunda Guerra Mundial, com destaque para a Alemanha como pioneira no uso de usinas de reciclagem, seguida por outros países europeus, Japão e Estados Unidos, apoiados por políticas públicas e normas técnicas (Christófori *et al.*, 2017).

No Brasil, esse processo teve início mais tardiamente. Na década de 1980, começaram a ser utilizados equipamentos de pequeno porte, como as “máquinas-moinho”, para a trituração de resíduos menos resistentes (Pinto, 1999; Christófori *et al.*, 2017). Contudo, essas tecnologias permaneceram restritas e pouco difundidas, o que contribuiu para o atraso nacional na adoção de práticas mais eficazes de reciclagem. Atualmente, apenas uma parcela reduzida dos municípios brasileiros possui políticas públicas voltadas à reutilização de resíduos sólidos na própria cadeia produtiva da construção civil (Levy, 2001 *apud* Christófori *et al.*, 2018).

A aplicação de estratégias como logística reversa e economia circular no setor da construção civil gera impactos diretos na geografia urbana contemporânea. Tais práticas favorecem a sustentabilidade das cidades ao reduzir a geração de resíduos e promover o reaproveitamento de materiais, contribuindo para a destinação ambientalmente adequada de entulhos (Oliva, 2022). Com isso, evita-se a expansão de áreas de descarte em regiões periféricas, que historicamente agravam processos de exclusão socioespacial e degradação ambiental.

Sob a ótica geográfica, essas estratégias estimulam uma reorganização territorial mais eficiente e sustentável, ao incentivar o reuso de materiais nos próprios núcleos urbanos e a requalificação de espaços degradados. Também promovem uma nova lógica de planejamento urbano baseada na circularidade, com fluxos produtivos e de consumo voltados à minimização do desperdício e maximização da reutilização. Ao integrar a gestão de resíduos à dinâmica espacial das cidades, contribuem não só para a conservação ambiental, mas também para a construção de um modelo urbano mais justo, resiliente e sustentável.

DESENVOLVIMENTO

Com o crescimento acelerado da urbanização e da industrialização nas últimas décadas, a geração de resíduos tornou-se uma preocupação ambiental global. A comunidade internacional, reconhecendo os impactos ambientais e sociais

associados ao acúmulo de resíduos, tem intensificado seus esforços para enfrentar essa questão de forma coordenada, especialmente neste século XXI.

Participação da Comunidade Internacional nos Debates Sobre Resíduos

No caso da construção civil - setor amplamente reconhecido por gerar grandes volumes de resíduos - as ações internacionais têm priorizado o incentivo a práticas sustentáveis e a criação de regulamentações rigorosas. Iniciativas como acordos multilaterais, diretrizes técnicas e compromissos por parte dos países buscam não apenas mitigar os danos ambientais, mas também promover a economia circular e a inovação tecnológica nesse campo. Nesse contexto, destaca-se a importância da coordenação global como fator essencial para garantir que as estratégias de gestão de resíduos da construção civil sejam eficazes e adaptáveis a diferentes realidades territoriais.

A trajetória dessa conscientização internacional teve início nas décadas de 1970 e 1980, com a realização de conferências promovidas pela Organização das Nações Unidas (ONU). A Conferência de Estocolmo (1972) representou um marco inicial, ao alertar para os impactos ambientais do aumento dos resíduos, ainda que sem tratar diretamente dos resíduos da construção civil. Já na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada no Rio de Janeiro em 1992, foi estabelecida a Agenda 21, plano de ação estratégico voltado à promoção do desenvolvimento sustentável em escalas global, nacional e local.

Embora a Agenda 21 não trate especificamente dos resíduos da construção civil, ela apresenta diretrizes gerais voltadas à gestão de resíduos sólidos, como a minimização da geração, a reutilização e a reciclagem - princípios que podem ser perfeitamente aplicados ao setor (Barbosa *et al.*, 2024). Muitos estudos, inclusive, referenciam esse documento como base para propor alternativas sustentáveis à disposição de resíduos em aterros, reforçando sua aplicabilidade às atividades de construção e demolição.

Acreditamos que, os princípios da economia circular e da lógica reversa se ajustam plenamente às diretrizes da Agenda 21, permitindo sua aplicação prática na construção civil porque, de acordo com o próprio documento, as ações recomendadas incluem: reduzir a geração de resíduos na origem, incentivar o reuso e a reciclagem, assegurar o tratamento e a destinação adequada dos resíduos, fomentar a educação ambiental e a conscientização pública, e estabelecer uma corresponsabilidade entre governos, empresas e sociedade civil.

A partir dos anos 2000, as discussões foram aprofundadas por comunidades epistêmicas que introduziram conceitos inovadores como economia circular e Logística Reversa, cada vez mais vinculados às agendas ambientais globais. Esses conceitos ampliaram a compreensão sobre a gestão de resíduos, associando-a a transformações sistêmicas no modelo econômico e urbano, com foco na sustentabilidade ecológica e na resiliência planetária. Dessa forma, deve-se entender

que as diretrizes para a construção civil estão implícitas nas recomendações gerais para a gestão de resíduos e práticas sustentáveis. Ao se considerar esses aspectos pode entender-se que no setor da construção civil é possível aplicar o reuso, a reciclagem e outros princípios constantes na visão da Economia circular (Oliva, 2022) e na perspectiva da lógica reversa.

Segundo o Ipea (2012), os resíduos da construção civil e demolições representam entre 50% e 70% dos resíduos sólidos urbanos em muitas cidades (Ipea, 2012). Quando descartados de forma inadequada, podem sobrecarregar os sistemas de gestão pública e causar a poluição do solo e da água. Além disso, a decomposição desses materiais contribui para a emissão de gases de efeito estufa, agravando os impactos climáticos. Como demandam grandes quantidades de recursos naturais, que raramente são reutilizados, acabam estimulando a extração contínua - muitas vezes ambientalmente insustentáveis - e fomentam o desperdício.

Desde 2010, os preceitos da economia circular passaram a ganhar impulso, especialmente em função das crescentes demandas por sustentabilidade. Nesse contexto, organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Banco Mundial passaram a destacar a gestão dos resíduos como uma prioridade dos países e no tocante à construção civil (RCC) como um aspecto crucial da sustentabilidade urbana.

A economia circular, nesse sentido, propõe uma alternativa sustentável. Segundo Vier *et al.* (2021) e Mostaghel e Oghazi (2018, *apud* Oliva, 2022, p. 18), sua aplicação baseia-se na redução do impacto ambiental, na geração de benefícios econômicos e na mitigação do uso de recursos naturais, por meio da reutilização contínua dos materiais e da extensão do ciclo de vida dos produtos.

De acordo com o IPEA (2012, *apud* Karpinsk *et al.*, 2009), embora os resíduos da construção civil sejam considerados de baixa periculosidade, seu grande volume representa um desafio à gestão urbana. Além disso, podem conter resíduos orgânicos, produtos perigosos e embalagens que acumulam água, favorecendo a proliferação de vetores de doenças ou afetar negativamente o ambiente.

A gestão desses resíduos é complexa, uma vez que envolve uma grande variedade de materiais, alguns de difícil reciclagem. Muitas infraestruturas nas cidades são insuficientes ou inexistentes, o que limita o reaproveitamento e a reciclagem. Essa situação gera desafios porque traz impactos econômicos, riscos à saúde pública e elevação dos custos de limpeza e destinação, afetando por sua vez a geografia urbana das cidades (Oliva, 2022).

Diante disso, a crescente ênfase na sustentabilidade e na economia circular tem impulsionado a formulação de políticas públicas e regulamentações, algumas delas de ampla aplicabilidade e voltadas à gestão eficiente dos RCC. Porém, o crescimento urbano e a pressão regulatória exigem práticas mais eficazes, alinhadas à lógica circular, para mitigar impactos e transformar resíduos em insumos produtivos, fato que recai necessariamente na aplicação e fortalecimento da infraestrutura das cidades. Situação essa que impõe uma nova visão empresarial acerca dos resíduos e em especial dos RCC.

Como destaca Arnoud Passenier, Diretor de Inovação e Sustentabilidade do Ministério de Infraestrutura e Meio Ambiente dos Países Baixos, os resíduos devem ser tratados como recursos valiosos. A coleta, a triagem e a reciclagem devem ser rotinas integradas ao sistema urbano, enquanto produtos e materiais devem ser concebidos desde a origem para facilitar sua reutilização e transformação em novas matérias-primas ou produtos de maior valor agregado (Passenier, 2017, p.18). As exigências por uma produção mais limpa, por produtos mais eficientes e por descartes com impacto ambiental mínimo já são antigas conhecidas, especialmente em abordagens como a logística reversa.

Nesse sentido, tanto a economia circular quanto a logística reversa apontam caminhos viáveis para eliminar desperdícios, oferecer soluções mais sustentáveis aos consumidores e, ao mesmo tempo, gerar ganhos ambientais, econômicos e sociais. Trata-se de uma mudança de paradigma essencial para a promoção da sustentabilidade.

A modo de conclusão, diante desse cenário, torna-se evidente que a transição para modelos sustentáveis de gestão dos resíduos da construção civil é indispensável para a resiliência das cidades. A economia circular, ao propor o reaproveitamento contínuo dos materiais e a redução da extração de recursos naturais, oferece uma alternativa estratégica que dialoga diretamente com os princípios da sustentabilidade urbana, ambiental, econômica e social.

Ao mesmo tempo, essa abordagem exige um redesenho das políticas públicas, da infraestrutura urbana e das práticas produtivas, impactando diretamente o espaço geográfico, seja por meio da redefinição de fluxos de resíduos, da reorganização de zonas industriais ou da criação de novos polos de reciclagem. Assim, a geografia urbana deixa de ser apenas o espaço onde os impactos se manifestam, passando a ser também um campo ativo de transformação e planejamento, fundamental para operacionalizar a sustentabilidade nas cidades contemporâneas.

Comunidades Epistêmicas, Economia Circular e Logística Reversa

As comunidades epistêmicas têm desempenhado um papel crucial no debate sobre economia circular e logística reversa, duas abordagens essenciais para enfrentar os impactos negativos causados pelo crescente volume de resíduos e desperdícios das ações antrópicas.

Nas atividades da construção civil e nas demolições, a adoção dessas abordagens é fundamental, já que, mediante a aplicação dos seus princípios poder-se-á diminuir o potencial poluidor desencadeado nesse setor e evitar a extração desnecessária de recursos naturais, incentivando a reutilização por meio de políticas públicas e diretrizes normativas.

As comunidades, compostas por pesquisadores, profissionais e formuladores de políticas, contribuem para o avanço dos conceitos e práticas relacionadas à sustentabilidade. De conformidade com Salgado (2022) nos últimos anos, muito tem sido falado sobre a economia circular como uma resposta à necessidade de

maximizar o aproveitamento dos recursos, gerando um desenvolvimento mais equilibrado.

A colaboração entre os membros dessas comunidades permite a construção de uma base sólida de evidências e melhores práticas, essencial para o desenvolvimento de estratégias robustas e eficientes.

Além disso, as comunidades epistêmicas ajudam a disseminar conhecimentos e a fomentar a implementação de políticas que incentivem a economia circular e a logística reversa, impactando positivamente a gestão de recursos e a redução de resíduos. Um exemplo desses esforços é o número de pesquisas de graduação, especializações e mestrados que vêm sendo defendidos nas duas últimas décadas no Brasil (Abdala, 2018).

Entende-se aqui que as comunidades epistêmicas são particularmente valiosas no debate sobre a gestão de resíduos da construção civil dentro do contexto da economia circular e da logística reversa porque podem facilitar a troca de informações sobre melhores práticas para a redução, reutilização e reciclagem de materiais de construção, e promover a adoção de tecnologias e métodos inovadores para transformar resíduos em recursos valiosos.

Sua importância vem aliada ao processo de difusão e transmissão de conhecimentos e novas práticas, com fundamento no reuso e a reciclagem de materiais, na criação de novos negócios e na diminuição dos impactos à ambientação. Elas, podem colaborar na elaboração de diretrizes e políticas que incentivem a implementação de estratégias sustentáveis e eficazes na gestão de resíduos de construção.

Através de workshops, conferências e publicações, as redes de especialistas ajudam a disseminar conhecimentos sobre soluções práticas para a minimização de resíduos e o aprimoramento dos sistemas de logística reversa, influenciando positivamente a adoção de práticas de economia circular no setor da construção civil e, dessa forma, contribuem com a sustentabilidade.

Assim, a atuação das comunidades epistêmicas, não só contribui para a resolução de problemas específicos, mas também fortalece o desenvolvimento de uma cultura de sustentabilidade e inovação dentro do setor da construção civil.

Nesse âmbito, relatórios e iniciativas globais passaram a focar na minimização de resíduos e na economia circular que, é um modelo econômico que busca maximizar o valor dos recursos e minimizar o desperdício, promovendo a sustentabilidade ao longo do ciclo de vida dos produtos. Em contraste com o modelo linear tradicional (que segue o esquema “produzir, usar, descartar”), a economia circular adota princípios em que os materiais e produtos são constantemente reutilizados, reciclados e regenerados.

A economia circular não possui um único criador, sendo resultado da convergência de ideias desenvolvidas por diversos pensadores, acadêmicos e organizações ao longo do tempo. Entre os precursores do conceito, destaca-se Kenneth Boulding, que, ainda na década de 1960, já refletia sobre os limites do crescimento econômico e os impactos ambientais decorrentes dos modelos produtivos lineares.

Décadas depois, William McDonough e Michael Braungart contribuíram significativamente com a obra *Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things* (2002), na qual propõem uma abordagem inovadora de design de produtos, baseada em ciclos fechados de materiais. Nesse modelo, os bens são projetados desde sua origem para serem continuamente reciclados, sem perda de qualidade, promovendo, assim, os princípios fundamentais da economia circular e da sustentabilidade.

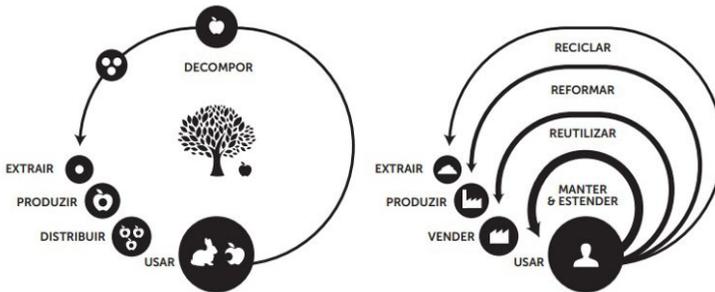
A partir de 2010, com a criação da Fundação Ellen MacArthur, a economia circular passou a ser reconhecida como um novo paradigma. Na atualidade, esse modelo encontra-se em um estágio de maturidade e já integra as estratégias de empresas que buscam aliar competitividade à sustentabilidade.

A transição para uma economia circular gera oportunidades econômicas, reduz a dependência de importação de matérias-primas (escassas) e amplia a sustentabilidade. Nas palavras de Douwe Jan Joustra e Freek van Eijk (2017), a proposta da economia circular busca conservar o valor dos materiais e componentes ao longo de todo o seu ciclo de vida.

Para isso, adota estratégias como: a redução do consumo de matérias-primas, priorizando recursos renováveis e de origem biológica; o reaproveitamento de resíduos e subprodutos, seja dentro do próprio setor industrial ou por meio de sua integração em outras cadeias produtivas; e a ampliação da vida útil de produtos e ativos, de modo a preservar seu valor e reduzir a necessidade de novos insumos.

Dessa forma, tem-se o seguinte esquema:

Figura 1 - Fluxo da Economia circular.



Fonte: Eijk e Joustra, 2017.

Estudos realizados como o relatório *Towards the Circular Economy* (Rumo à economia circular), da *McKinsey & Company* para a Fundação Ellen MacArthur, mostram o principal motivo econômico para a transição para uma economia circular: a oportunidade de um lucro de US\$ 2 trilhões para a economia global (Eijk e Joustra, 2017).

Assim, a economia circular, enquanto proposta inovadora para a implementação de novos processos produtivos, promove mudanças estruturais significativas e adota um papel central ao desafiar o sistema tradicional da Economia Linear (EL). A economia linear é o modelo econômico predominante até os dias atuais. Baseia-se em uma sequência simples: extração de matérias-primas, produção, consumo

e descarte. Ao final do ciclo, os resíduos são descartados, sem reaproveitamento significativo (ENEL, 2024).

A EL é amplamente consolidada e praticada na maioria dos países, assim como baseia-se no paradigma do “ciclo fechado”: extrair-produzir-descartar, como ilustra a Figura 2.

Figura 2 - Ciclo da Economia Lineal.



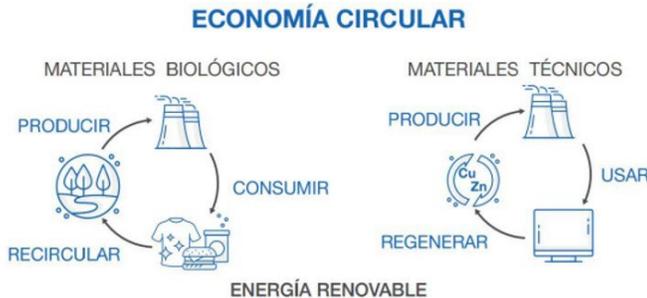
Fonte: <https://bit.ly/2RSCjOB>.

No entanto, os recursos naturais são finitos, e esse modelo rompe o equilíbrio ecológico, tornando-se insustentável a longo prazo.

A economia circular, por sua vez, propõe uma abordagem regenerativa: o fim de um ciclo representa o início de outro. É uma forma de produção e consumo que respeita os ritmos da natureza, promovendo um desenvolvimento sustentável e duradouro.

Para a economia circular, os procedimentos da EL são incompatíveis com seus princípios fundamentais, que incluem práticas como: reparo/reuso, remanufatura e upcycling (ou “super-ciclagem”). Essas abordagens buscam uma reavaliação e otimização dos recursos, enfatizando a sustentabilidade e a redução de resíduos (Vargas, 2021; Alves *et al.*, 2020). Tal como pode apreciar-se na figura 3, há um diferencial:

Figura 3 - Economia Circular.



Fonte: <https://bit.ly/2RSCjOB>.

A aplicabilidade da economia circular no Brasil ganhou força a partir da década de 2010, com a implementação de políticas públicas como a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), que incorporam princípios da sustentabilidade e

da logística reversa. Essas diretrizes promovem uma abordagem sistêmica e regenerativa da produção e consumo, visando minimizar o uso de recursos naturais e maximizar a reutilização e reinserção de resíduos nas cadeias produtivas. No contexto da construção civil, essa perspectiva se torna particularmente relevante devido ao elevado impacto ambiental gerado pela intensa utilização de recursos e significativa produção de resíduos.

Segundo Alves *et al.* (2020), os resíduos da construção civil representam uma parcela significativa do total de resíduos sólidos urbanos no Brasil, alcançando cerca de 60%. Além disso, estima-se que cerca de 30% dos materiais entregues aos canteiros de obras são desperdiçados, o que contribui para o aumento do custo final dos empreendimentos em até 20% (Gurgel; Lopes, 2021). Esse cenário evidencia a urgência de se repensar os modelos produtivos do setor.

A logística reversa, sistematizada nos anos 1990 por autores como Brown (*apud* Fender *et al.*, 2000), surgiu como resposta às limitações dos processos logísticos tradicionais. Voltada ao retorno e reaproveitamento de produtos descartados, ela contribui significativamente para a sustentabilidade ao mitigar impactos ambientais, reduzir custos e promover a responsabilidade compartilhada entre fabricantes, distribuidores, consumidores e o poder público.

No setor da construção civil, no entanto, sua aplicação enfrenta desafios, como a segregação inadequada de resíduos, a baixa adesão a práticas de triagem e a carência de infraestrutura especializada para a coleta, transporte e reaproveitamento desses materiais.

A integração entre economia circular e logística reversa se revela estratégica nesse cenário, ao possibilitar a transformação dos resíduos da construção civil em recursos para novos ciclos produtivos. Essa abordagem abrange práticas como design para desmontagem, sistemas de devolução (*take-back*), recondicionamento de materiais e reutilização de componentes construtivos, que contribuem para a redução da geração de resíduos e o uso mais eficiente de recursos naturais.

Além disso, a aplicação desses princípios pode impulsionar a inovação em modelos de negócio, com foco em produtos mais duráveis, adaptáveis e reaproveitáveis, reduzindo a dependência de matérias-primas virgens e aumentando a resiliência das cadeias produtivas.

Ao alinhar-se com os princípios da sustentabilidade, essa integração também favorece a geração de empregos verdes, o fortalecimento da economia local e a conscientização dos agentes envolvidos na cadeia da construção civil. Dessa forma, a economia circular e a logística reversa deixam de ser apenas estratégias ambientais para se tornarem mecanismos de desenvolvimento econômico e social.

A reinserção de resíduos no ciclo produtivo não só reduz os impactos negativos à ambiência, como também promove uma economia mais eficiente, inclusiva e regenerativa, em consonância com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Agenda 2030 da ONU.

Após contextualizar os fundamentos teóricos e práticos da gestão sustentável dos resíduos, passa-se à análise dos marcos legais que regem essa atividade no

Brasil, destacando seu papel na estruturação e operacionalização de políticas voltadas à economia circular e à logística reversa.

Muitas iniciativas e projetos piloto, durante esse período, surgiram voltados para a aplicação da economia circular na construção civil. Isso incluiu a criação de sistemas para a coleta e reciclagem de resíduos de construção e a promoção de práticas sustentáveis no setor. No Brasil, pesquisadores de universidades federais vêm aplicando os conceitos da economia circular nos seus estudos sobre resíduos na construção civil e demolições. O interesse torna-se cada vez maior e tende a incrementar-se, já que, os volumes de resíduos e seus custos são de interesse coletivo (Oliva, 2022).

Segundo Alves *et al.* (2020), com base em dados do IBGE de 2017, o custo médio nacional da construção civil por metro quadrado era de R\$ 1.066,68, sendo 51,09% desse valor referente aos materiais - principal fator de elevação dos gastos no setor. O estudo também evidencia a expressiva geração de resíduos da construção civil, que em 2016 totalizou cerca de 45,1 milhões de toneladas, o dobro da quantidade de lixo urbano coletado no mesmo período, refletindo o impacto significativo desses resíduos nos custos de destinação, manejo e sustentabilidade ambiental da construção civil.

Com os conceitos fundamentais de economia circular e logística reversa expostos, é essencial compreender como os marcos legais no Brasil têm estruturado e impulsionado a adoção dessas práticas. As normas ambientais desempenham um papel vital ao criar um ambiente regulatório que orienta as empresas e os gestores públicos na implementação de estratégias para a gestão sustentável dos resíduos.

A partir das diretrizes legais, é possível integrar as práticas de logística reversa e de economia circular, promovendo a redução de resíduos, o reaproveitamento de materiais e a minimização dos impactos ambientais, especialmente no setor da construção civil, um dos maiores geradores de resíduos no país. A seguir, serão analisados os principais marcos legais que direcionam essa transição, evidenciando seu impacto na construção de um modelo mais sustentável e eficiente.

Marcos Legais ambientais, Logística Reversa e Economia Circular

A logística reversa foi formalizada na década de 1990 por Jim Brown, que destacou a importância da recuperação de valor e da redução de impactos ambientais. A partir dessa década, ganhou força como abordagem estratégica nas cadeias de suprimentos, com foco na sustentabilidade e na eficiência dos recursos (Fender *et al.*, 2000).

A proposta surgiu para suprir lacunas da logística tradicional, ao integrar os fluxos de retorno dos produtos ao ciclo produtivo. Dornier e Fender (2001, p. 39) defendem uma logística que abranja movimentações de peças para conserto, embalagens reutilizáveis e materiais recicláveis, o que, embora não nomeado como logística reversa, reforça sua lógica sistêmica.

No setor da construção civil, essa abordagem é crucial para reinserir resíduos no ciclo produtivo e reduzir o uso de matéria-prima virgem. Sua aplicação enfrenta

desafios como a heterogeneidade dos resíduos, falta de segregação nos canteiros e carência de infraestrutura logística.

Além da dimensão ambiental, a logística reversa traz benefícios econômicos e sociais. Ao lidar com o retorno de produtos ao fabricante ou ponto de origem, ela permite reaproveitamento, reciclagem ou descarte adequado. Isso favorece uma mentalidade organizacional mais sustentável e alinha-se aos três pilares da sustentabilidade: ambiental, econômico e social.

Empresas adotam essa prática não apenas por responsabilidade socioambiental, mas também por sua contribuição à competitividade. O desempenho ambiental torna-se diferencial estratégico, impulsionado por certificações como a ISO 14000 e pela crescente valorização social de práticas sustentáveis.

Dessa forma, de acordo com Rodrigues *et al.* (2002), a logística reversa agrega valor em várias dimensões: preserva o ambiente com a redução de resíduos; reduz custos ao reaproveitar materiais; melhora a imagem institucional; oferece boa relação custo-benefício; e aumenta a lucratividade, especialmente com materiais de alto valor como alumínio, aço e componentes eletrônicos.

Observe-se que ela amplia o papel das organizações, que passam a se responsabilizar também pelos impactos dos produtos ao longo de seu ciclo de vida. Essa lógica se integra à economia circular, que propõe maximizar o reaproveitamento e minimizar o desperdício. Assim, a logística reversa é peça-chave nesse modelo, ao viabilizar o retorno e reaproveitamento de produtos e resíduos.

Modelos circulares incluem estratégias como design para desmontagem e sistemas de *take-back*, que demandam operações logísticas eficientes para recolhimento e revalorização dos materiais. Assim, os resíduos tornam-se insumos, fomentando um sistema produtivo mais resiliente e sustentável.

Essa abordagem ganha ainda mais relevância na construção civil, setor de alto impacto ambiental (Oliva, 2022). A economia circular reinterpreta os resíduos como recursos, e a logística reversa operacionaliza seu retorno à cadeia produtiva, viabilizando práticas como a triagem e a reciclagem de concreto, madeira e metais.

O design para desmontagem e os sistemas de retorno reduzem significativamente o impacto ambiental, tornando o setor da construção mais circular. Com o apoio da inovação tecnológica, essas estratégias contribuem para diminuir a extração de matérias-primas virgens e fomentar novos modelos de negócio baseados na reutilização e valorização de resíduos.

De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea (2012), o marco legal brasileiro reforça essa lógica. Historicamente, os resíduos da construção civil (RCC) eram responsabilidade do poder público; no entanto, a Resolução Conama nº 307/2002, alterada pela nº 348/2004, transferiu essa atribuição aos geradores dos resíduos, ou seja, às empresas e pessoas físicas responsáveis por obras e demolições. A Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei nº 12.305/2010) consolidou esse modelo, alinhando-se aos princípios da logística reversa e da economia circular.

A seguir, são apresentadas as principais normas brasileiras aplicáveis ao setor da construção civil e sua articulação com os paradigmas sustentáveis.

Quadro 1 - Instrumentos Legais de abrangência nacional, economia circular e Logística Reversa

Decreto nº 7.404/2010: O Decreto regulamenta a Lei nº 12.305/2010, que instituiu a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), estabelecendo diretrizes para a operacionalização da responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos.	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
Reforça o princípio da corresponsabilidade, essencial na economia circular, para fechar o ciclo dos materiais. Estabelece a operacionalização da responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos.	A logística reversa configura-se como um dos principais instrumentos dessa política. Para coordenar sua implementação, o referido decreto criou o Comitê Orientador para a Implantação de Sistemas de Logística Reversa (COIRES), órgão de natureza interministerial.
Lei nº 12.305/2010 Institui a PNRS: Estabelece princípios, objetivos e instrumentos voltados à gestão integrada e ao gerenciamento ambientalmente adequado dos resíduos sólidos no Brasil.	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
A lei determina que os resíduos pós-consumo sejam tratados de forma ambientalmente adequada, com ênfase no reaproveitamento e na reciclagem.	Estabelece que a implementação de sistemas de logística reversa deve ocorrer por meio de acordos setoriais entre o poder público e os setores envolvidos, como fabricantes e distribuidores. A Lei impõe, assim, a adoção desses sistemas para diversos tipos de produtos, incluindo embalagens, eletroeletrônicos e pneus, visando minimizar os impactos ambientais e promover a sustentabilidade. O foco principal da lei é a responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos, utilizando a logística reversa como instrumento-chave para garantir a destinação e o reaproveitamento adequados dos resíduos pós-consumo.
A Lei nº 11.445/2007 Estabelece diretrizes para o saneamento básico, com ênfase na gestão integrada de resíduos sólidos urbanos, incluindo esgoto e abastecimento de água. Embora seu foco principal seja garantir a qualidade e o acesso universal aos serviços de saneamento, a lei também trata da destinação adequada dos resíduos urbanos, buscando melhorar a gestão de resíduos sólidos no Brasil.	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa

<p>A Lei nº 11.445/2007 promove fundamentos que dialogam com a economia circular ao prever o reuso de águas servidas, o aproveitamento energético de resíduos sólidos e a gestão integrada de serviços de saneamento. Ao estimular o uso eficiente dos recursos, o reaproveitamento de insumos e a redução da geração de resíduos, a lei antecipa princípios centrais da economia circular, como o fechamento de ciclos e a valorização dos resíduos como recursos</p>	<p>Embora a lei não trate diretamente da logística reversa, possui conexões indiretas com ela, especialmente no que diz respeito à gestão de resíduos sólidos urbanos como parte dos serviços de saneamento básico. Além disso, a Lei nº 11.445/2007 foi complementada pela Lei nº 12.305/2010, que introduziu a logística reversa como instrumento fundamental para a responsabilidade compartilhada no ciclo de vida dos produtos. Juntas, as duas normas contribuem para uma gestão mais eficiente dos resíduos sólidos, promovendo a logística reversa e a sustentabilidade ambiental no país.</p>
<p>Resolução CONAMA nº 348/2004: A Resolução CONAMA nº 348/2004, publicada em 16 de agosto de 2004, altera a Resolução CONAMA nº 307/2002, incluindo o amianto (asbesto) na classe de resíduos perigosos. Essa alteração foi motivada por evidências científicas e normativas internacionais que associam o amianto a sérios riscos à saúde humana, como asbestose, câncer de pulmão e mesotelioma.</p>	
<p>Relação com a Economia Circular</p>	<p>Relação com a Logística Reversa</p>
<p>Ao classificar resíduos com amianto como perigosos e vedar seu reaproveitamento, antecipa princípios fundamentais da Economia Circular, ao reforçar a importância da segurança no ciclo de vida dos materiais. Embora esses resíduos não possam ser reinseridos no processo produtivo, a resolução evidencia a necessidade de critérios técnicos para o reaproveitamento de materiais, além de incentivar a substituição de insumos tóxicos por alternativas mais seguras, em consonância com o ecodesign. Assim, mesmo ao restringir a circularidade de determinados resíduos, a norma contribui para a construção de uma economia mais segura, eficiente e alinhada à sustentabilidade.</p>	<p>Também se articula com os princípios da logística reversa ao estabelecer a necessidade de destinação ambientalmente adequada para resíduos contendo amianto, considerados perigosos. Ao vedar seu reaproveitamento e determinar critérios específicos para o armazenamento, transporte e disposição final, a norma antecipa a lógica da logística reversa ao exigir que os responsáveis pelo ciclo de vida desses produtos garantam sua destinação segura. Assim, ainda que esses resíduos não possam retornar à cadeia produtiva, sua rastreabilidade e manejo especializado refletem práticas fundamentais da logística reversa, como a corresponsabilidade e a precaução.</p>

Resolução CONAMA nº 307/2002: A Resolução 307, é um marco regulatório q a norma estabeleceu diretrizes para a redução, reutilização e reciclagem dos resíduos gerados nas obras, além de exigir sua segregação na fonte, transporte adequado e destinação ambientalmente correta. A resolução também introduziu a classificação dos RCC em quatro classes, facilitando seu gerenciamento e reaproveitamento. Ao atribuir responsabilidades aos geradores -como construtoras, empreiteiras e órgãos públicos, a Resolução 307 promove uma mudança de paradigma ao incentivar o retorno dos resíduos ao ciclo produtivo, evitando o descarte irregular e o desperdício de materiais. Assim, ainda que anterior à Lei nº 12.305/2010, a resolução já delineava caminhos práticos e normativos que se alinham à lógica da economia circular e à logística reversa no setor da construção civil.

Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
<p>Ao estimular a redução, reutilização e reciclagem dos resíduos; antecipa princípios da logística reversa aplicada ao setor da construção.</p> <p>A Resolução CONAMA nº 307/2002 se articula com os princípios da economia circular ao estabelecer diretrizes para a gestão dos resíduos da construção civil (RCC), incentivando a redução, reutilização e reciclagem desses materiais - práticas centrais à lógica circular.</p>	<p>A Resolução CONAMA nº 307/2002, embora anterior à formalização do conceito de logística reversa na Política Nacional de Resíduos Sólidos -Lei nº 12.305/2010, antecipa práticas que dialogam diretamente com essa abordagem. Ao estabelecer a obrigatoriedade da segregação, reaproveitamento e reciclagem dos resíduos da construção civil, a norma favorece a reinserção desses materiais no ciclo produtivo -princípio central da logística reversa. Nesse contexto, a responsabilidade pelos resíduos é estendida aos geradores, que devem promover sua destinação ambientalmente adequada, o que implica uma forma embrionária de retorno dos resíduos à cadeia produtiva. Assim, a resolução contribui para consolidar a logística reversa como prática viável no setor da construção, integrando-a à gestão sustentável de resíduos e à economia circular.</p>
<p>A Lei nº 10.257/2001 conhecida como Estatuto da Cidade: A lei é um dos principais marcos do ordenamento urbanístico brasileiro. Regulamenta os artigos 182 e 183 da Constituição Federal e estabelece diretrizes gerais para a política urbana. Objetivo: assegurar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana sob fundamentos sustentáveis.</p>	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
<p>A lei está alinhada com os princípios da economia circular ao promover a recuperação e o reaproveitamento de resíduos urbanos, integrando práticas circulares no planejamento das cidades.</p>	<p>A norma está relacionada com a logística reversa de forma indireta, mas estratégica, ao criar as bases para uma gestão urbana sustentável e integrada, que é essencial para a efetivação da logística reversa nas cidades e promocional o uso racional dos recursos naturais e a redução da geração de resíduos.</p>

Lei nº 9.605/1998 Lei de Crimes Ambientais Estabelece sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas à ambiência. A lei tipifica crimes ambientais e define punições que podem incluir multas, suspensão de atividades, prestação de serviços e até prisão.	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
Incentiva a economia circular ao punir o descarte linear de resíduos, promovendo a reutilização e reciclagem, que são princípios da circularidade.	Ao penalizar o descarte inadequado de resíduos e a poluição ambiental, essa lei incentiva práticas preventivas e o gerenciamento adequado dos resíduos incentivando a adoção de práticas responsáveis como a logística reversa.
A Lei nº 6.938/1981 Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA): Estabelece os objetivos e instrumentos para garantir o desenvolvimento sustentável com proteção ambiental, criando o Sistema Nacional de Meio Ambiente (SISNAMA).	
Relação com a Economia Circular	Relação com a Logística Reversa
A lei é a base para o desenvolvimento sustentável no Brasil e, seus princípios dão alicerce à economia circular ao promover o uso racional dos recursos naturais, permitindo a reutilização e reaproveitamento dos materiais. Também prevê evitar a poluição, fundamentos essenciais da economia circular.	Também fortalece o papel do setor produtivo na minimização de impactos e reaproveitamento de materiais, abrindo espaço para políticas de logística reversa.

Fonte: Elaboração própria com base no IPEA, 2012.

Como demonstrado no quadro, o Brasil conta com um arcabouço jurídico robusto para a gestão de resíduos sólidos, articulando os princípios da economia circular e os mecanismos de logística reversa. A Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei nº 12.305/2010 e Decreto nº 7.404/2010) é o principal marco regulatório, estabelecendo a responsabilidade compartilhada como eixo central. Essa política exige a implementação de sistemas de logística reversa que assegurem o retorno dos resíduos ao ciclo produtivo, promovendo o uso eficiente dos recursos naturais.

No setor da construção civil, destacam-se as Resoluções CONAMA nº 307/2002 e nº 348/2004, que antecipam práticas circulares ao exigir a segregação, reaproveitamento e destinação adequada dos resíduos, com destaque para a vedação do uso de materiais perigosos, como o amianto.

Normas técnicas como a ABNT NBR 15112:2004 e a ABNT NBR 15575 também contribuem ao estabelecer parâmetros sustentáveis para o manejo dos resíduos da construção civil (RCC). No plano estadual, legislações como a catarinense (Lei nº 16.475/2009, Decreto nº 1.527/2010 e Resolução CONSEMA nº 24/2011) fortalecem a aplicação local desses princípios, adaptando-os às especificidades regionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gestão de resíduos da construção civil no Brasil tem avançado com a incorporação dos princípios da sustentabilidade, da economia circular e da logística reversa, refletidos em políticas públicas e marcos legais. Contudo, apesar do arcabouço normativo existente, persistem lacunas significativas na infraestrutura, fiscalização e conscientização, que comprometem a efetividade das ações implementadas.

A análise demonstrou que a regulamentação, por si só, não garante resultados concretos. É necessária uma atuação mais integrada entre os entes federativos, aliada ao fortalecimento da governança ambiental e a incentivos que estimulem práticas sustentáveis no setor. O exemplo de Santa Catarina revela que soluções regionais, quando alinhadas às diretrizes nacionais, podem promover respostas mais eficazes e adaptadas à realidade local.

Consolidar esse processo exige investimentos em educação ambiental, inovação tecnológica e mecanismos de controle que articulem os setores público e privado. A transição para um modelo construtivo mais sustentável é não apenas viável, mas essencial para cidades que aspiram ao equilíbrio entre desenvolvimento urbano e responsabilidade ecológica.

REFERÊNCIAS

ABDALA, F. **Os novos princípios e conceitos inovadores da Economia Circular**. Entorno Geográfico. No.15. fev/jun 2018.

ALVES, J., BORGES, I. RAMOS, M.; NADAE, J. GRANGEIRO, R. **Economia circular: o caso dos resíduos da construção civil Caririense Produção Online**. Florianópolis. V. 20. n. 2, p. 449-471, 2020. Disponível em: <<https://www.producaoonline.org.br/rpo/article/view/3825/1914>>. Acesso em 19/08/2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 15112 2004 - Resíduos da Construção Civil**. Disponível em: <https://arsec.cuiaba.mt.gov.br/arquivos/anexos/adf121652089ee7760daea6de05c78c0.pdf>. Acesso em 01/09/2024.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 15575**. Redefine qualidade, eficiência e sustentabilidade no universo da construção civil, impulsionando inovações e práticas responsáveis. Disponível em <https://sienge.com.br/blog/nbr-15575/#:~:text=A%20NBR%2015575%20estabelece%20par%C3%A2metros,e%20efici%C3%Aancia%20energ%C3%A9tica%20nas%20constru%C3%A7%C3%B5es> Acesso em 01/05/2025.

BARBOSA Jr, I. de O.; MARTINS, V. W. B.; NEVES, R. M. das; MACÊDO, A. N. **Sustainable practices in the construction sector: an overview of copanies operating in Brazil and their contributions to achieving the UN SDGs**. Ambiente Construído, Porto Alegre, v. 24, e128660, jan./dez. 2024.

BOULDING, K. E. **The Economics of the Coming Spaceship Earth**. In H. Jarrett (Ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy* (pp. 3–14). Baltimore: Resources for the Future/Johns Hopkins University Press. Disponível em: https://arachnid.biosci.utexas.edu/courses/thoc/readings/boulding_spaceshipearth.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em 02/02/2025.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE-CONAMA. **Resolução nº 348 de 2004**. Controle de Movimentos Transfronteiriços de Resíduos Perigosos e seu Depósito<https://conama.mma.gov.br/?option=com_sisconama&task=arquivo.download&id=440> Acesso em 19/08/2024.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE-CONAMA. **Resolução nº 307 de 2002**. Disponível em: <https://conama.mma.gov.br/?option=com_sisconama&task=arquivo.download&id=305> acesso em:02/05/2025.

BRASIL. **Decreto nº 7.404, de 23 de 2010**. Regulamenta a Lei nº 12.305, de 2 de agosto de 2010, que institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 147, n. 246, p. 6, 24 dez. 2010.

BRASIL. **Lei nº 10.257 de 2001**. Estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Disponível em:<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110257.htm> Acesso em 03/03/2025.

BRASIL. **Lei nº 11.445 de 2007**. Estabelece as diretrizes nacionais para o saneamento básico; cria o Comitê Interministerial de Saneamento Básico. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11445.htm> Acesso em 03/06/2025.

BRASIL. **Lei nº 12.305 de 2010**. Política Nacional de Resíduos Sólidos. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm> Acesso em 19/08/2024.

BRASIL. **A Lei nº 9.605/1998**. Lei de Crimes ambientais. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm> Acesso em:03/03/2025.

BRASIL. **LEI Nº 6.938 de 1981**. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação. Disponível em < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm> Acesso em 02/02/2025.

CHRISTÓFORI, J. B., de OLIVEIRA, P. P.; SILVA, L. O. S. **Sustentabilidade na destinação de resíduos da construção civil**. Univap, 22(40), 636. 2017. Disponível em: https://www.inicepg.univap.br/cd/INIC_2016/anais/arquivos/0305_0073_01.pdf Acesso 21/08/2024.

DORNIER, P.P; FENDER, M. **La logistique globale: enjeux – principes – exemples**. 2. éd. Paris: Dunod, 2001.

JOUSTRA, D, J; EIJK, F.V, A. **Economia circular Holanda Brasil - da teoria à prática**. LUZ, B. (ORG). Rio de Janeiro. 2017. <https://e4cb.com.br/wp-content/uploads/2021/06/Livro-EC-Holanda-Brasil_E4CB_May-2017.pdf> Acesso em: 20/08/2024.

ENEL. **Economia Circular**. Disponível em: <https://www.enelgreenpower.com/es/learning-hub/desarrollo-sostenible/economia-circular>. Acesso 21/07/2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. **Diagnóstico dos Resíduos Sólidos da Construção Civil**. Brasília: IPEA, 2024. Disponível em: <https://portalantigo.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatoriopesquisa/120911_relatorio_construcao_civil.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2024.

MCDONOUGH, W; BRAUNGART, M. **Cradle to cradle: remaking the way we make things**. New York: North Point Press, 2002. Disponível em: <https://cushman.host.dartmouth.edu/courses/engs44/Cradle-to-Cradle-Chapter1.pdf>

MARANHÃO (Estado). **Resolução CONSEMA Nº 24 de 22/02/2017**. Define as atividades, obras e empreendimentos que causam ou possam causar impacto ambiental local Disponível em: <<https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=340262>> acesso em 03/03/2025.

OLIVA, R.A. **Cadeia logística reversa – uma análise da gestão dos resíduos sólidos recicláveis gerados no município de Assis**. São Paulo, Brasil. Tese Doutorado Geografia. Unesp. 2022.

PASSENIER, A. **Economia circular Holanda Brasil - da teoria à prática**. LUZ, B. (ORG). Rio de Janeiro. 2017. <https://e4cb.com.br/wp-content/uploads/2021/06/Livro-EC-Holanda-Brasil_E4CB_May-2017.pdf> Acesso em: 20/08/2024.

PINTO, T. P. **Metodologia para a Gestão Diferenciada de Resíduos Sólidos da Construção Urbana**. 1999. 189 f. Tese (Doutorado em Engenharia Civil) – Departamento de Engenharia de Construção Civil, Escola Politécnica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

RODRIGUES, D; RODRIGUES G; LEAL, J; PIZZOLATO, N. **Logística Reversa – Conceitos e Componentes do Sistema**. XXII Encontro Nacional de Engenharia de Produção Curitiba. 2002. https://www.researchgate.net/publication/237506375_LOGISTICA_REVERSA_-_CONCEITOS_E_COMPONENTES_DO_SISTEMA. Acesso em: 20/08/2024

SALGADO, R. A **Economia Circular na construção civil desafios e oportunidades. Centro de Tecnologia de edificações**. Disponível em: <<https://cte.com.br/blog/sustentabilidade/a-economia-circular-na-construcao-civil-desafios-e-oportunidades/>>. 2022. Acesso em 20/08/2024.

SANTA CATARINA. (Estado). **Lei nº 14.675, de 13 de abril de 2009**. Institui o Código Estadual do Meio Ambiente e estabelece outras providências. Diário Oficial do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 14 abr. 2009. Disponível em: <http://doe.sea.sc.gov.br>

SANTA CATARINA. (Estado). Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina. **Decreto nº 1.527/2010**. Disponível em: <https://www.ima.sc.gov.br/index.php/o-instituto/legislacao>. Acesso 17/07/2024.

SANTA CATARINA. (Estado). Conselho Estadual do Meio Ambiente. **Resolução CONSEMA nº 24, de 5 de dezembro de 2011**. Estabelece critérios e diretrizes

para a gestão dos resíduos da construção civil no Estado de Santa Catarina. Diário Oficial do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 6 dez. 2011. <<http://doe.sea.sc.gov.br>> Acesso 20/08/2024.

VARGAS, C. **Caracterización de la Economía Circular en El Sector de la Construcción Mediante Su Análisis e implementación em la ciudad de Bogotá – Colombia**. Proyecto integral de grado para optar al título de Especialista en Gerencia de Empresas Constructoras. Fundación Universidad de América. Bogotá. 2021. Disponível em: <<https://repository.uamerica.edu.co/bitstream/20.500.11839/8474/1/51287-2021-1-GEC.pdf>> Acesso 21/08/2024.



Águas da Razão, Correntes do Caos: A Filosofia do Processo de Gestão de Recursos Hídricos no Século XXI

Waters of Reason, Currents of Chaos: The Philosophy of Water Resources Management in the 21st Century

Frank Pavan de Souza

Telma Cristina Silva Teixeira

Renata Ferreira de Amorim

Resumo: A gestão dos recursos hídricos tem se mostrado um campo de crescente complexidade técnica, política e epistêmica. Este trabalho parte da seguinte problemática: como os significados atribuídos aos termos “água” e “recurso hídrico” influenciam na formulação das políticas públicas e na efetividade da governança ambiental contemporânea? A justificativa reside na constatação de que, embora haja um discurso cada vez mais integrador, prevalece na prática um modelo tecnocrático e utilitarista que invisibiliza a pluralidade de saberes e experiências no território. A hipótese defendida é que a persistente centralidade da água como mero insumo produtivo, aliado à fragmentação das escalas de decisão e à baixa inclusão social, limita as possibilidades de uma gestão hídrica realmente democrática, justa e sustentável. A metodologia adotada é qualitativa, com base em revisão bibliográfica interdisciplinar. Foram utilizados referenciais clássicos da filosofia moral e política (Smith, Bentham, Mill), documentos históricos das Nações Unidas (1948, 1972, 1987, 1992), e literatura contemporânea sobre governança da água, complexidade e justiça ambiental. A análise abrange desde a construção normativa da água como direito até os atuais desafios operacionais da Gestão Integrada de Recursos Hídricos (GIRH), propostos pela Global Water Partnership (2000) e revisados por organismos como OCDE (2015). Os principais resultados apontam que, mesmo com a incorporação do discurso da sustentabilidade, os marcos regulatórios e institucionais continuam estruturados sob um viés funcionalista e antropocêntrico. Observa-se uma concentração de poder técnico, baixa participação popular nos comitês de bacia e uma seletividade na fiscalização de grandes usuários, o que compromete a efetividade das ações. Além disso, a desarticulação entre escalas institucionais e os fluxos naturais das bacias hidrográficas intensifica desigualdades e torna a integração um desafio tanto operacional quanto epistemológico. Conclui-se que a superação dessas barreiras exige um reposicionamento da ciência enquanto mediadora de processos sociais, e não apenas produtora de dados. A governança hídrica precisa assumir uma postura politicamente ativa, promovendo a valorização de saberes locais e a construção coletiva de soluções. Nesse sentido, o conceito de cidadania hídrica é central, pois propõe o acesso não apenas à água, mas à informação, à decisão e à justiça ambiental. A água deve ser tratada não apenas como recurso, mas como elemento integrador de direitos, culturas e futuros possíveis.

Palavras-chave: água; recurso hídrico; governança; justiça ambiental; utilitarismo.

Abstract: Water resources management has become an increasingly complex field, intersecting technical, political, and epistemological dimensions. This study addresses the core problem: how do the meanings attributed to “water” and “water resource” influence the design and effectiveness of public policies in contemporary environmental governance? The

justification lies in the persistence of a technocratic and utilitarian management model that, despite integrative discourse, often overlooks the diversity of local knowledge and experiences. The central hypothesis is that the prevailing framing of water as a mere productive input—combined with fragmented decision-making scales and limited civic inclusion—undermines the potential for democratic, equitable, and sustainable water governance. This research employs a qualitative and interdisciplinary approach, grounded in critical literature review. It draws upon classical philosophical references (Smith, Bentham, Mill), key United Nations documents (1948, 1972, 1987, 1992), and contemporary theories on governance, complexity, and environmental justice. The analysis spans from the normative framing of water as a human right to the operational challenges of Integrated Water Resources Management (IWRM), as promoted by the Global Water Partnership (2000) and the OECD (2015). Findings show that, despite the adoption of sustainability rhetoric, regulatory frameworks and institutional practices remain dominated by anthropocentric and utilitarian logics. Technical authority is centralized, popular participation in water councils is limited, and environmental enforcement is often uneven—favoring major economic actors. Furthermore, a mismatch between institutional management scales and the natural flow of watersheds exacerbates inequalities and impedes integration, both operationally and epistemologically. It is concluded that overcoming these limitations requires a paradigm shift in science—from data provider to social mediator—and a politically engaged approach to governance. A new water citizenship must be envisioned: one that ensures not only access to water, but also to information, decision-making, and environmental justice. Water should be seen not merely as a resource, but as a connector of rights, cultures, and possible futures.

Keywords: water; water resource; governance; environmental justice; utilitarianism.

ÁGUA E RECURSO HÍDRICO. A SEMÂNTICA ENTRE A ESSENCIALIDADE E O PRODUTIVISMO

Em 380 a.C. Platão referiu-se à água como “a melhor de todas as coisas”, embora fosse a mesma também a mais barata, devido a sua não-raridade (Plato, 380b.C.). Séculos mais tarde, em 1776, quando da publicação da sua principal obra *“An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations”*, Adam Smith discutiu os aspectos que envolviam o conceito de “valor” e introduziu a dicotomia “valor de uso – valor de troca” (Smith, 1904). O exemplo utilizado para esclarecer a sutileza que distingue essas adjetivações substantivas foi divulgado como o paradoxo da água e do diamante que comparava o imenso valor de uso da água e seu pouco valor de mercado com a pouca utilidade do diamante apesar do seu elevado preço.

A discussão proposta por Adam Smith (1904) centrava-se na categoria “valor” e na sua distinção em relação ao “preço” conforme verificado no mercado, permitindo assim identificar os critérios que regulavam as trocas das mercadorias. Sob a forma de “valor de uso” observa-se a funcionalidade de um determinado bem ou serviço para o seu consumo direto; por sua vez, o poder de troca deste por outros bens ou serviços é expresso pelo “valor de troca”. Smith (1904) alertava que embora essas duas formas de valor interferissem na formação do preço do produto, não havia nenhuma proporcionalidade rígida que pudesse ser verificada, visto que a utilidade, como determinante do “valor” é uma variável incerta, sujeita a

condicionantes sociais, políticos, filosóficos, culturais etc.

Dos filósofos da antiguidade, passando por inúmeros pensadores ao longo dos séculos¹, diversas foram as discussões relacionadas à categoria valor no âmbito da economia e a forma como o mesmo se expressa em preços de mercado, não resultando em conceito ou metodologia único.

Nesse contexto de imprecisão conceitual, questiona-se: “água ou recurso hídrico”? Embora aparentemente redundante pela aparente sinonímia, a opção semântica pode gerar inúmeras discussões, permeadas não apenas de discordâncias sobre aspectos técnicos, mas também filosóficos. A falta de distinção precisa entre os termos resulta em argumentações veementes, contrárias às intervenções político-econômicas para regulamentação e/ou gestão do seu uso, visto que tais ações seriam incompatíveis com a “natureza natural” da substância.

“A água não é mercadoria” ou “a natureza não tem preço” são expressões que recorrem não apenas ao caráter estético e cultural do meio ambiente, mas também a sua essencialidade para a sobrevivência de toda a vida. Corroborando esta argumentação, no recente avanço da exploração espacial, a confirmação de água líquida em Marte foi comemorada como indicação da possibilidade de vida no planeta, ratificando a hipótese de que a existência de vida tem como pressuposto a existência de água, a substância de maior abundância em todos os organismos vivos na Terra (Damineli e Damileni, 2007).

Dessa forma, água é uma necessidade à sobrevivência e água potável é um direito de todos, não um privilégio. Contudo, a degradação das condições qualitativas e quantitativas ao longo de séculos de desenvolvimento das sociedades tem trazido à tona conceitos como o de “segurança hídrica”, definido pela Organização das Nações Unidas (ONU), como:

Capacidade de uma população de salvaguardar o acesso sustentável a quantidades adequadas de água de qualidade aceitável para a manutenção dos meios de subsistência, o bem-estar humano e o desenvolvimento socioeconômico, para garantir a proteção contra a poluição transmitida pela água e desastres relacionados à água, e para preservar os ecossistemas em um clima de paz e estabilidade política (United Nations, 2013).

Mesclando conceitos como subsistência, bem-estar e desenvolvimento econômico, surge então o “recurso hídrico” como insumo às atividades produtivas, trazendo consigo conceitos de eficiência, otimização e maximização. Água ou recurso hídrico não é apenas uma “imprecisão conceitual” ou opção de vocábulo. Embora todo recurso hídrico possa ser também considerado água, a recíproca não

1 Entre as principais contribuições para o debate acerca da teoria do valor, destacam-se as de St. Thomas de Aquino (1225-1274), William Petty (1623-1687), John Locke (1632-1704), John Law (1671-1729), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Stuart Mill (1806-1873), Karl Marx (1818-1883), Jevons (1835-1882), Walras (1834-1910), Menger (1840-1921) e Marshall (1842-1924). Existe uma vasta literatura disponível sobre o tema, contudo o mesmo não será pormenorizado no presente trabalho por não se adequar ao seu escopo. Para maior detalhamento, além dos trabalhos originais dos autores mencionados ver também Hunt (2005).

é verdadeira. De uma forma objetiva, é possível classificar como “recurso hídrico” apenas a “água” que pode ser produtivamente aproveitada, ou o que economicamente significa, está apta para utilização com fins de geração de riquezas. Logo, pequenas nascentes ou córregos embora possam ter importância sociocultural ou religiosa para algumas comunidades, não estão aptos para aproveitamento econômico, não sendo, portanto, classificados como “recursos hídricos”.

Desigualmente distribuída no planeta, relativamente inconstante em seus ciclos e suscetível a variações em decorrência das condições do entorno, a água, conceito mais amplo, tem evidenciado as cicatrizes do processo de urbanização e crescimento da exploração econômica de recursos naturais. Escassez, cheias, inundações, secas e poluição, preocupações da segurança hídrica, incitaram políticas de gestão que evoluíram equilibrando a imprecisão conceitual aqui abordada, o antropocentrismo no enfoque e o utilitarismo econômico.

Por conseguinte, no processo de gestão, a opção semântica entre “água” e “recurso hídrico” traz em si uma busca de compatibilizar a necessidade de uma métrica para mensuração de elementos não diretamente quantificáveis, com a complexidade, subjetividade e essencialidade inerente a esse elemento natural.

Tomando como base a opção semântica adotada, não no discurso, mas na abordagem da conduta normativa, evidencia-se por meio de algumas normas de gestão implementadas entre os séculos XIX e início do século XX a percepção antropocêntrica e funcionalista (utilitária) das normas.

A doutrina do utilitarismo baseia-se em princípios éticos e morais que priorizam a felicidade, definida como prazer ou ausência de dor. A sistematização das ideias concernentes a essa doutrina deve-se a Jeremy Bentham (1748 - 1832) e, posteriormente a seu tutelado, John Stuart Mill (1806 - 1873). Bentham, filósofo e jurista, em sua obra de 1789, “Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação” defendia a obediência às leis do Estado como forma de otimizar o bem-estar, sendo as leis meios para se atingir fins, pautados por princípios de utilidade social (Bentham, 1970). Bentham acreditava na possibilidade de mensuração da felicidade, estabelecendo uma noção de valor como resultado do produto entre a intensidade e duração do prazer (Galvão, 2005), motivo pelo qual consagrou-se nas ciências econômicas como criador da “função de utilidade” a partir da qual analisa-se o comportamento do consumidor e suas escolhas.

Também defensor do utilitarismo, John Mill (1863), filósofo e economista, era defensor das liberdades individuais, do voto feminino e da ativa participação popular na política. Para Mill, diferentemente de Bentham, a felicidade era individual e não poderia ser pautada apenas por intensidade e duração do prazer, devendo ser considerada uma determinada hierarquia de valores que permitiriam a comparação e escolha, sendo os prazeres de natureza intelectual os mais valiosos e os de natureza física, os de menor valor.

A maximização da utilidade (uma medida de satisfação) é um critério moral para a organização da sociedade que leva os indivíduos a buscarem uma, “existência isenta, tanto quanto possível, de dor e tão rica quanto possível em

prazeres, tanto em quantidade quanto em qualidade” (Mill, 1863). Nesse sentido, a atividade política, econômica e social não é essencialmente conduzida por objetivos de desenvolvimento econômico em seu mais amplo sentido, mas pela maximização do bem-estar e da felicidade que pode ser auferida e quantitativamente mensurada e hierarquizada.

A despeito das sutis diferenças, em Bentham (1970) e Mill (1863) a “utilidade” como princípio e medida de valor, passível de quantificação precisa, sistematiza já no século XVIII-XIX o caráter antropocêntrico das análises de avaliação da felicidade, moralidade e bem-estar coletivo e, na esteira de análise, dos recursos produtivos em geral. Dessa forma, a dicotomia água-recurso hídrico é apagada no processo de gestão em razão da centralidade na sua funcionalidade para o ser humano.

A GESTÃO DA “ÁGUA” COMO ‘RECURSO HÍDRICO’ ATRAVÉS DOS TEMPOS

Os primeiros esforços voltados para regulamentação da interação homem-natureza foram empreendidos de forma tímida e esporádica antes da Conferência de Estocolmo de 1972. Kiss e Shelton (2004) ressaltam o caráter utilitário das regras implementadas que visavam a manutenção das condições produtivas de bens e serviços então existentes. Os autores citam como exemplo “The Convention for the Protection of Birds Useful to Agriculture” (Paris/França em 1902), onde se discutiu a necessidade de preservação de pássaros “úteis” à produção agrícola, classificando como non-useful birds os demais. Seguindo essa mesma orientação de “utilidade produtiva”, as primeiras normas e regulamentações relacionadas ao uso da água baseavam-se na importância da mesma para a atividade econômica, desconsiderando os impactos socioambientais da possível exaustão quantitativa e/ou qualitativa do recurso. Destarte, a água passa a figurar como insumo, não como bem livre

Também com essa abordagem, nos Estados Unidos, os primeiros esforços legais relacionados aos recursos hídricos estão datados de 1886, quando o Congresso americano instituiu o “River and Harbor Act”, revisado em 1899 (EPA, 1972). Embora tratasse da poluição das águas, o objetivo básico desse ato era salvaguardar as condições de navegabilidade dos rios, desconsiderando aspectos relacionados à qualidade das águas para consumo humano e mantendo os corpos hídricos como receptor de efluentes. Kneese e Bower (1968) lembram que nos Estados Unidos, a disponibilidade hídrica retardou o aparecimento do problema, já em discussão na Europa:

As condições que permitiram medidas precoces nos pequenos rios europeus não se desenvolveram aqui até relativamente tempos recentes. O amplo reconhecimento do problema da qualidade da água nos Estados Unidos e os esforços em larga escala para controlar as perdas datam essencialmente do final da Segunda Guerra Mundial (Kneese e Bower, 1968, p. 3).

Com o fim da segunda grande guerra e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 diversos temas passaram a ser discutidos em fóruns mundiais, com assinatura de convenções e tratados entre países com fins comuns. Tendo como ponto de partida a “Declaração dos Direitos Humanos” (United Nations, 1948), verifica-se que esta apenas deixa subentender em seu Artigo 25 a necessidade de garantia de acesso aos recursos naturais através da alimentação, saúde e bem-estar.

A primeira conferência mundial para discussão do meio ambiente só veio acontecer em 1972 por ocasião da “*United Nations Conference on the Human Environment*” em Estocolmo, que resultou em uma Declaração com 26 Princípios e um Plano de Ação com 109 recomendações que reforçavam o caráter antropocêntrico explicitado no próprio título do evento. O documento revelou uma abordagem de caráter ecológico mais destacado “*o homem é criatura e criador do seu ambiente*”, mantendo, contudo, a noção de preservação e uso racional dos recursos naturais como meio de assegurar o bem-estar humano, das gerações presente e futura, e antecipando o conceito de desenvolvimento sustentável que viria a ser sistematizado anos depois.

A proteção e melhoria do ambiente humano é uma questão importante que afeta o bem-estar das pessoas e o desenvolvimento econômico através do mundo (...).

De todas as coisas no mundo, as pessoas são o bem mais precioso. São as pessoas que impulsionam o progresso social, criam riqueza social, desenvolvem ciência e tecnologia e, através do seu árduo trabalho, continuamente transformam o ambiente humano (...).

Defender e melhorar o ambiente humano para as gerações presentes e futuras torna-se um objetivo imperativo para a humanidade (United Nations, 1972).

As mudanças ideológicas das recomendações da ONU quanto à funcionalidade dos recursos naturais são significativas ao longo dos anos. Identifica-se uma abordagem pouco específica no documento de 1948 que adquire um caráter utilitarista em 1972, quando os recursos naturais passam a ser observados também quanto a possível exaustão quali-quantitativa. Os possíveis impactos negativos para a humanidade justificam assim a afirmação: “A Conservação da natureza, incluído a vida selvagem, deve, portanto, receber atenção no planejamento para o desenvolvimento econômico” (United Nations, 1972).

A água, sob enfoque de recurso hídrico, foi temática específica do evento realizado em 1977, na cidade de Mar Del Plata - Argentina, tendo como objetivo central promover nacional e internacionalmente, um nível de prontidão que viesse a contribuir para evitar uma crise mundial. O Plano de Ação apresentado no relatório final da Conferência explicitava o caráter holístico dos problemas relacionados ao elemento natural, justificando assim a necessária abordagem multidisciplinar dos

mesmos, bem como a cuidadosa gestão política, administrativa e financeira das atividades.

No que concerne aos complexos e múltiplos aspectos que entram em jogo, as atividades de valorização dos recursos hídricos devem ser necessariamente realizadas em contextos muito distintos e envolvem muitas disciplinas, que vão desde a física e engenharia às ciências econômicas e sociais.

A valorização de todos os recursos hídricos exige atividades cuidadosamente planejadas e implementadas, que, para serem eficazes, necessitam uma base suficiente de dados sobre os recursos e seus usos, uma política de planejamento e de desenvolvimento e uma infraestrutura administrativa adequada, políticas racionais para o financiamento e recuperação de despesas, pessoas com as qualificações exigidas e atividades de pesquisa (Organization des Nations Unies, 1982).

Ressalta-se aqui a discussão sobre valoração dos recursos hídricos que, embora reconhecendo a natureza interdisciplinar e complexa do elemento, foca em variáveis produtivas e racionais, retomando o sentido utilitarista de Mill.

Cinco anos após Mar Del Plata e uma década após a Conferência de Estocolmo, na 48ª reunião da Assembléia Geral das Nações Unidas (1982) foi proclamada a “World Charter for Nature”, ampliando ainda mais conceitos fundamentais na relação homem-natureza: “A humanidade é parte da natureza e a vida depende do funcionamento ininterrupto dos sistemas naturais que asseguram a oferta de energia e nutrientes” (United Nations, 1982).

Ao conceber o homem como parte integrante da natureza, a funcionalidade direta de outras formas de vida para o ser humano deixa de ser o principal aspecto observado nas orientações de defesa do ecossistema, sendo toda a forma de vida considerada única, garantindo o respeito à mesma, a despeito da sua importância ou utilidade para o ser humano. Essa concepção é ratificada e globalmente fortalecida em 1987 por ocasião da “Conferência Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento”. O relatório intitulado “Our Common Future” resultante da Conferência de 1987 consolidou conceitos e ideias, ampla e profundamente discutidos ao longo dos anos 80, ratificando a impossibilidade de continuidade do desenvolvimento econômico sem a devida atenção às questões ambientais, afirmando que a “(...) degradação ambiental pode comprometer o desenvolvimento econômico. (...) Estas não são crises isoladas: uma crise ambiental, uma crise de desenvolvimento, uma crise energética. Elas são todas uma só crise” (United Nations, 1987). Nesse sentido, o relatório propõe uma inversão no direcionamento da discussão que trata do crescimento econômico e meio ambiente, rompendo também com limites geográficos politicamente estabelecidos.

No passado nos preocupamos com os impactos do crescimento econômico sobre o meio ambiente. Agora somos forçados a nos preocupar com os impactos do estresse ecológico - degradação

dos solos, regimes hídricos, atmosfera e florestas sobre nossas perspectivas econômicas. Num passado mais recente fomos forçados a enfrentar um forte aumento na interdependência econômica entre as nações. Somos agora forçados a nos acostumar a uma acelerada interdependência ecológica entre as nações. Ecologia e economia estão se tornando cada vez mais entrelaçadas local, regional, nacional e globalmente, em uma rede contínua de causas e efeitos (United Nations, 1987).

Ainda segundo o Relatório “Our Common Future”, o progresso humano até então havia sido mantido com o empréstimo de capital ambiental das gerações futuras, sem qualquer intenção de pagamento da dívida que não poderia também ser cobrada ou questionada, afinal, as futuras gerações não votam e sendo política e financeiramente impotentes, não podem contestar as decisões do momento. Cientes das responsabilidades inerentes a esse raciocínio, bem como suas consequências, sistematiza-se então o conceito de “desenvolvimento sustentável”.

O desenvolvimento sustentável é desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades. Ela contém em si dois conceitos-chave:

- O conceito de “necessidades”, em particular as necessidades essenciais dos pobres do mundo, para o qual prioridade absoluta deve ser dada, e
- A ideia de limitações impostas pelo estado da tecnologia e organização social sobre a capacidade do meio ambiente para atender às necessidades presentes e futuras (United Nations, 1987).

Em janeiro de 1992, 20 anos após a Conferência de Stockholm, centenas de países e milhares de participantes se reuniram em Dublin na Irlanda para a “International Conference on Water and the Environment”, a última reunião técnica preparatória para a “United Nations Conference on Environment and Development” (United Nations, 1992a). Os 5.000 especialistas participantes do encontro discutiram especificamente os problemas relacionados à escassez e mau uso da água doce, bem como os impactos negativos desse comportamento sobre o desenvolvimento sustentável e o meio ambiente.

Como resultado, o relatório da Conferência apresentou quatro princípios básicos norteadores para as discussões e ações locais, nacionais ou internacionais (United Nations, 1992a). São eles:

1. A água doce é um recurso finito e vulnerável, essencial para a sustentação da vida, do desenvolvimento e do meio ambiente.
2. O desenvolvimento e a gestão da água devem ser baseados na participação de todos, quer sejam usuários, planejadores ou decisores políticos de todos os níveis.
3. As mulheres exercem um papel central na provisão, gestão e salvaguarda da água.
4. A água possui valor econômico em todos os seus usos competitivos e deve ser reconhecida como um bem econômico.

Os participantes apontavam que a adoção desses princípios básicos traria como benefícios a redução da pobreza e doenças relacionadas ao uso da água, o desenvolvimento urbano sustentável, a redução de desastres naturais, o estímulo ao uso racional do recurso e a proteção aos ecossistemas aquáticos e, conseqüentemente, ao meio ambiente do qual o homem faz parte, entre outros benefícios.

Quatro meses depois, no período de 3 a 14 de junho, foi realizada a “United Nations Conference on Environment and Development” também conhecida como “Earth Summit” ou “ECO-92”, no Rio de Janeiro-Brasil. Reafirmando os ideais estabelecidos na conferência de Estocolmo, foram proclamados 27 princípios pautados no reconhecimento da “integral and interdependent nature of the earth, our home” (United Nations, 1992b). A abordagem da questão ambiental adquiriu a partir de então maior aprofundamento ecológico, ratificando os princípios estabelecidos em 1982 e 1987, separando para efeitos de estudos e discussões os temas relacionados ao meio ambiente (água, poluição, florestas etc) sem desintegrá-los, mas ampliando o conceito de bem-estar da doutrina utilitarista para todo o sistema ambiental.

O tema “água bruta” foi objeto específico de análise no Capítulo 18 do relatório da Conferência intitulado Agenda 21. Inserida em um contexto de discussão bem mais amplo que o da Conferência de Dublin, com menor expressividade técnico-profissional e predomínio da ênfase político-diplomática nas decisões, o documento do encontro evidencia menor aprofundamento técnico nas discussões e objetivos, e propostas de caráter mais generalista, não observando os resultados da reunião de meses antes e assim, sem grandes modificações em relação às ideias estabelecidas na Conferência de 1977. Segundo Biswas (2004), esse aspecto generalista significou o fracasso da Conferência de Dublin em influenciar as decisões da “Earth Summit”, decorrente de diversos fatores, entre os quais, o pouco tempo entre os dois encontros para detalhamento e incorporação das ideias discutidas e o caráter não intergovernamental do encontro de janeiro, desobrigando a Conferência Mundial da ONU a considerar as recomendações dos especialistas.

No sentido estrito da questão dos recursos hídricos, apenas após a Conferência de Mar del Plata os documentos e discussões se apresentam em maior abundância e de forma mais específica, tematicamente deslocada do contexto geral das discussões ambientais. Contudo, a gestão da água bruta já se colocava como pertinente desde a primeira fase, a despeito do contexto em que o assunto foi tratado.

Os diversos fóruns de discussão promovidos pela ONU influenciaram, direta ou indiretamente, a regulamentação do uso da água bruta em diversos países e blocos de países. Contudo, apesar dos esforços no sentido de redefinição da concepção de estrita funcionalidade dos recursos naturais, os instrumentos de gestão implementados não conseguiram escapar ao viés antropocêntrico, observando a “água” apenas como “recurso hídrico”.

GOVERNANÇA, COMPLEXIDADE E INTEGRAÇÃO

Em 2000 a Global Water Partnership (GWP) introduziu o conceito de Gestão Integrada de Recursos Hídricos (GIRH), não apenas como a implementação de instrumentos, mas como um processo “coordenado de desenvolvimento e gestão da água, do solo e recursos relacionados em prol da maximização resultados econômicos e bem-estar de forma equilibrada sem comprometer a sustentabilidade de ecossistemas vitais” (GWP, 2000). A abordagem mais holística proposta revelava-se ambígua e complexa quanto aos mecanismos a serem usados para sua execução, carecendo de orientações precisas em termos práticos (Pahl-Wostl, 2007).

Ao tempo em que o conceito de GIRH buscava desvencilhar-se do utilitarismo predominante no processo de gestão, tornava-se cada vez mais evidente a complexidade relacionada à mensuração e quantificação de elementos que permitam métricas precisas para delimitação de regras de uso da água. Outrossim, em prol da descentralização das decisões, difundia-se a necessidade de participação social mais ativa nas diversas instâncias. Simultaneamente, no contexto das ciências da vida desenvolvia-se desde os anos 70, estudos sobre a resiliência ecológica (Holling, 1973) que evoluíam em torno de interações socioecológicas de forma a integrar a habilidade humana de adaptação ou transformação diante de mudanças (Folke *et al.*, 2010).

Em face de tanta complexidade e imprecisão, o conceito de gestão torna-se insuficiente, sendo ampliado para governança pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) em 2015, quando foi lançado um documento com 12 princípios básicos de governança hídrica visando guiar a elaboração e implementação de políticas públicas eficazes, eficientes e confiáveis e comprometidas (OECD, 2015). A estrutura institucional, processos de monitoramento, arcabouço jurídico e participação social ampla aliam-se ao “conhecimento científico” pragmático. Cria-se um arcabouço difícil de “gerir”.

O avanço das tecnologias de informação e análise de dados tem ampliado significativamente a capacidade de controle e monitoramento dos sistemas hídricos. Sensores remotos, modelagens hidrodinâmicas, sistemas de informação geográfica (SIG), plataformas de dados abertos e algoritmos de inteligência artificial permitem acompanhar em tempo real o comportamento de rios, aquíferos, chuvas, cheias e secas. No entanto, esse instrumental técnico-científico, apesar de sua sofisticação, não é neutro.

A ciência moderna, ao mesmo tempo em que produz ferramentas capazes de prever e antecipar fenômenos hidrológicos, também atua como um agente de poder, legitimando determinadas visões de mundo em detrimento de outras. Ao definir quais parâmetros são monitorados, que indicadores são priorizados, e quais eventos merecem resposta, a ciência operacionaliza escolhas que são, em última instância, políticas. O que não é medido, tende a não ser considerado. Retoma-se o utilitarismo antropocêntrico reafirmando os recursos hídricos, não a “água”, como objeto de análise.

Outrossim, a produção científica, frequentemente alicerçada em lógicas de especialização disciplinar, enfrenta dificuldades em traduzir a complexidade socioambiental dos territórios. Fenômenos como a poluição difusa, a contaminação invisível de aquíferos, ou as transformações culturais em torno da água escapam ao reducionismo dos modelos. O desafio, portanto, não está apenas em desenvolver mais tecnologia, mas em reconhecer os limites do conhecimento técnico e a necessidade de sua integração com saberes locais, empíricos e comunitários.

A ideia de “controle” hídrico, ao ser exercida majoritariamente por meio de tecnologias desenvolvidas por instituições públicas ou privadas com poder concentrado, frequentemente reforça desigualdades. Sistemas sofisticados de alerta, por exemplo, podem estar disponíveis em áreas urbanas centrais, mas inacessíveis a comunidades periféricas ou rurais. A ciência, nesse contexto, deve assumir um papel mais democrático, atuando não como mera provedora de soluções, mas como facilitadora de processos de construção coletiva do conhecimento.

A governança da água, quando ampliada para além de sua dimensão técnica, revela-se como um campo marcado por disputas de poder, interesses divergentes e hierarquias institucionais. A pergunta “quem decide sobre a água?” não é apenas normativa — ela explicita as relações de força entre setores econômicos, agentes estatais, populações usuárias e grupos tradicionalmente excluídos dos processos decisórios.

Embora discursos contemporâneos enfatizem a participação e a descentralização como pilares da boa governança, a realidade institucional muitas vezes contradiz esse ideal. Em muitos contextos, a tomada de decisão permanece concentrada em agências técnicas, órgãos reguladores e empresas concessionárias, com baixa presença de atores da sociedade civil ou representações comunitárias. A democracia hídrica, portanto, ainda é um ideal em construção.

Além disso, a vigilância exercida sobre os recursos hídricos é seletiva. Grandes usuários — como mineradoras, agronegócios e complexos industriais — nem sempre são monitorados com o mesmo rigor aplicado a usuários individuais ou pequenos produtores. Isso revela um viés estrutural nas práticas de fiscalização e nos instrumentos legais, que, muitas vezes, priorizam a estabilidade dos grandes fluxos econômicos em detrimento da justiça ambiental e do direito humano à água.

A governança, portanto, precisa ser compreendida não apenas como um arranjo institucional, mas como um campo de tensionamentos e disputas que refletem visões distintas sobre o papel da água na sociedade: bem comum, insumo produtivo, direito humano, patrimônio cultural, sustentáculo ecossistêmico. Decidir sobre a água é, antes de tudo, decidir que tipo de sociedade se deseja construir.

No mundo contemporâneo, os dados passaram a ocupar lugar central na formulação de políticas públicas e no exercício da autoridade técnica. Dados sobre disponibilidade, qualidade, consumo, perdas e riscos são tratados como insumos estratégicos. Entretanto, o acesso desigual à produção e interpretação desses dados gera assimetrias que afetam diretamente a cidadania hídrica.

A noção de cidadania hídrica implica mais do que o direito de acesso físico

à água; implica também o direito de participar dos processos de conhecimento e de decisão sobre os recursos hídricos. Quando os dados são concentrados em instituições técnicas ou em bases inacessíveis ao público, cria-se uma barreira cognitiva que exclui os cidadãos do debate e fortalece o tecnocratismo. A invisibilização de determinadas demandas — como as de povos tradicionais, ribeirinhos ou comunidades urbanas periféricas — é, frequentemente, uma consequência dessa opacidade informacional.

Além disso, a coleta de dados sem o envolvimento das comunidades locais pode configurar formas sutis de colonialismo epistêmico, nas quais os saberes populares são ignorados ou deslegitimados frente aos dados “cientificamente válidos”. A promoção de uma verdadeira cidadania hídrica exige, portanto, processos participativos de coleta, interpretação e uso dos dados, bem como transparência ativa e educação ambiental crítica.

Assim, a água, em tempos de big data, não é apenas um recurso físico, mas também uma arena simbólica e política de disputa por visibilidade, voz e poder. Democratizar a gestão hídrica, nesse cenário, passa por democratizar os dados — seus acessos, seus usos e seus sentidos.

ESCALAS DE GESTÃO E ESCALAS DE INTEGRAÇÃO

Ao se aproximar do encerramento deste capítulo, torna-se inevitável retomar os entrelaçamentos que marcam os limites e possibilidades da gestão dos recursos hídricos. A essa altura do percurso argumentativo, é necessário olhar criticamente para as construções até aqui realizadas e questionar de que modo a gestão, muitas vezes reduzida a um conjunto de instrumentos técnico-normativos, tem respondido às demandas impostas por realidades cada vez mais complexas e por contextos em constante mutação.

O resgate do pragmatismo proposto nos capítulos anteriores reaparece aqui com nova densidade: não mais como um gesto de crítica teórica apenas, mas como uma exigência epistêmica e ética. É preciso “levantar os olhos das telas e sair dos escritórios” não como metáfora retórica, mas como gesto metodológico. Isso implica considerar a gestão para além da técnica, compreendendo-a como prática social atravessada por disputas de poder, valores culturais, concepções de natureza e diferentes regimes de verdade.

As chamadas escalas de gestão, institucionalizadas em estruturas territoriais — como municípios, estados e regiões hidrográficas —, raramente coincidem com os fluxos e ritmos da natureza. Bacias hidrográficas atravessam fronteiras políticas e administrativas, enquanto as decisões sobre o uso da água continuam sendo tomadas de forma setorial, fragmentada e, muitas vezes, descoordenada. Essa desconexão entre escalas naturais e escalas institucionais é um dos grandes paradoxos contemporâneos da governança ambiental.

A literatura especializada tem apontado que as falhas na articulação entre escalas — sejam elas espaciais, temporais ou epistemológicas — não apenas

comprometem a efetividade das políticas públicas, como também acentuam desigualdades socioambientais (Cash *et al.*, 2006). A integração, portanto, não pode ser reduzida à interoperabilidade de sistemas informacionais ou à harmonização de normas. Ela exige, sobretudo, a construção de espaços deliberativos, participativos e intersubjetivos, nos quais os diversos saberes — científicos, tradicionais, técnicos e populares — possam dialogar em condição de simetria epistêmica.

Nesse sentido, o conceito de Gestão Integrada de Recursos Hídricos (GIRH), embora bem-intencionado em sua formulação, padece de lacunas operacionais e epistemológicas. Proposto como um modelo de coordenação entre setores e atores, a GIRH esbarra na dificuldade de traduzir a ideia de integração em práticas concretas, especialmente em contextos marcados por assimetrias de poder, ausência de dados confiáveis e baixa capacidade institucional (Pahl-Wostl, 2007; GWP, 2000).

Além disso, a multiplicidade de escalas envolvidas nas decisões sobre água — que vão do usuário individual à instância supranacional — desafia a linearidade das abordagens tradicionais de planejamento. Uma ação que se mostre eficaz em escala local pode ser inócua ou até danosa em nível regional, e vice-versa. A falta de mecanismos de retroalimentação entre essas instâncias compromete a coerência das ações e a legitimidade dos processos decisórios.

O agravamento dos efeitos das mudanças climáticas impõe ainda novas camadas de complexidade. A variabilidade hidrológica, a ocorrência de eventos extremos e a ampliação da vulnerabilidade de populações marginalizadas exigem uma gestão adaptativa, multiescalar e interseccional. Não se trata apenas de lidar com “escassez”, mas de reconhecer que essa escassez é frequentemente construída socialmente por modelos de desenvolvimento que privilegiam determinados usos da água em detrimento de outros.

Nessa perspectiva, a noção de governança ganha relevo. A Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OECD, 2015) propôs um conjunto de princípios de governança hídrica que evidenciam a importância da participação, da coordenação e da transparência. No entanto, tais princípios precisam ser enraizados em práticas sociais concretas e culturalmente situadas. A governança, quando pensada como mero arranjo institucional, corre o risco de reproduzir a mesma tecnocracia que pretende superar.

Cabe destacar ainda que as escalas de integração não são apenas geográficas ou político-administrativas. Elas envolvem também dimensões epistêmicas e ontológicas. Integrar, neste sentido, é também reconhecer que diferentes formas de conhecer o mundo — seja por meio da ciência moderna, seja por saberes tradicionais — operam em lógicas próprias, mas não necessariamente incompatíveis. A gestão integrada, para ser efetiva, precisa ser também uma gestão de traduções entre mundos.

Assim, a construção de políticas públicas mais justas e eficazes exige não apenas a reconfiguração das escalas de gestão, mas o reconhecimento de que o próprio conceito de escala é relacional, construído a partir de práticas sociais e

cognitivas que selecionam o que importa e o que pode ser ignorado (Swyngedouw, 2004). Em outras palavras, o que se entende por “escala relevante” em um processo decisório é, antes de tudo, uma construção política.

Por fim, destaca-se o papel da ciência nesse contexto. Espera-se da produção científica não apenas a geração de dados e modelos, mas também sua capacidade de dialogar com os contextos locais e de alimentar processos democráticos de decisão. A ciência deve assumir um papel mediador e reflexivo, contribuindo para uma governança hídrica que seja, simultaneamente, tecnicamente robusta, socialmente inclusiva e ambientalmente responsável.

Diante disso, pensar as escalas de gestão e integração como dimensões dinâmicas, permeadas por conflitos, ambivalências e possibilidades, é um exercício fundamental para repensar os caminhos da racionalidade hídrica no século XXI. O fluxo da água, que nunca respeitou fronteiras, convida os sistemas humanos à fluidez, à escuta e à articulação. Recusar a fragmentação é, também, um ato político e ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste capítulo, percorremos um amplo arco temporal, conceitual e político sobre a gestão dos recursos hídricos, desde os primeiros questionamentos filosóficos sobre o valor da água até os desafios contemporâneos impostos pela complexidade climática, social e epistêmica do século XXI. Identificamos que, embora o discurso técnico e normativo avance em direção a uma maior integração e participação, os arranjos institucionais e operacionais ainda refletem uma lógica centrada na funcionalidade econômica e no controle centralizado, muitas vezes distantes das realidades vividas por comunidades locais e saberes plurais.

A distinção entre “água” e “recurso hídrico”, longe de ser meramente semântica, revela os contornos de uma disputa simbólica e política sobre o que se mede, o que se considera e, sobretudo, quem decide. A água, enquanto substância vital, extrapola as métricas da produtividade: é vínculo, território, memória e direito.

Diante disso, urge repensar a gestão hídrica como prática social atravessada por valores, desigualdades e possibilidades. Caminhar rumo a uma governança mais justa implica reconhecer as múltiplas escalas de pertencimento e os diferentes modos de existir, conhecer e viver a água. Significa também descolonizar o olhar técnico e reconfigurar os espaços decisórios, promovendo um modelo de gestão que una robustez científica, inclusão social e responsabilidade ecológica.

Porque, ao fim, não se trata apenas de gerir recursos, mas de sustentar vidas. E isso exige mais do que tecnologia: exige escuta, humildade e coragem política.

REFERÊNCIAS

Bentham, Jeremy. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation: The Collected Works of Jeremy Bentham*. New York: Oxford University Press UK. Edited by J. H. Burns & H. L. A. Hart. (reprint).

Biswas, Asit K. (2004). *From Mar Del Plata to Kyoto: an analysis of global water policy dialogue*. In. *Global Environmental Change*, v. 14, pp. 81-88.

Cash, D. W., W. Adger, F. Berkes, P. Garden, L. Lebel, P. Olsson, L. Pritchard, and O. Young. (2006). *Scale and Cross-Scale Dynamics: Governance and Information in a Multilevel World*. *Ecology and Society*, 11(2). <https://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss2/art8/>

Damineli, A.; Damineli, D. S. C. (2007). *Origins of Life*. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 59, p. 263–84.

Environmental Protection Agency (EPA), U.S. (1972). *The Challenge of the Environment: a primer on EPA's Statutory Authority*. 1st ed. Chicago: U.S. EPA.

Folke, C., Carpenter, S.R., Walker, B., Scheffer, M., Chapin, T., Rockström, J. (2010). Resilience thinking: Integrating resilience, adaptability and transformability. *Ecol. Soc.* 15. DOI: 10.5751/es-03610-150420.

Galvão, Pedro. *Utilitarismo, de John Stuart Mill: introdução, tradução e notas de Pedro Galvão*. (2005). Porto, Portugal: Porto Editora, 123 p. (Coleção Filosofia. Textos. N. 13). Com apoio da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Disponível em: <https://www.utilitarianism.com/utilitarismo.pdf>. Acesso em: 15 maio 2025.

Global Water Partnership (GWP) (2000). *Integrated Water Resources Management*. TAC Background Papers 4. - GWP. Stockholm. <https://www.gwp.org/globalassets/global/toolbox/publications/background-papers/04-integrated-water-resources-management-2000-english.pdf>. Acesso em: 15 maio 2025.

Holling, C.S. (1973). *Resilience and stability of ecological systems*. *Annu. Rev. Ecol. Syst.* 4, 1–23. DOI: 10.1146/annurev.es.04.110173.000245.

Kiss, Alexandre; Shelton, Dinah. (2004). *International Environmental Law*. 3rd ed. New York: Transnational Publishers, Inc. Cap. 1-3; 10, p. 9-58; 249-272.

Kneese, Allen V.; Bower, B. T. (1968). *Managing Water Quality: economics, technology, institutions*. Baltimore: J. Hpkins, S1968. 328 p.

Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son and Bourn.

Organisation des Nations Unies. (1982). *Conférence des Nations Unies sur l'eau, 1977*. Les Organismes des Nations Unies et l'eau. Note d'information à l'intention des coordonnateurs résidents/représentants résidents, des représentants dans les pays et des directeurs de projet associés à diverses organisations. New York.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2015). *OECD principles on water governance adopted by the OECD regional development policy*

committee on 11 may 2015 welcomed by ministers at the OECD ministerial council meeting on June 4th 2015. OECD Publishing, Paris.

Pahl-Wostl, C.. (2007). *The implications of complexity for integrated resources management.* Environ. Model. Softw. 22, 561–569. DOI: 10.1016/j.envsoft.2005.12.024.

Plato. Euthydemus. [S.l.]: *Athenaeum Reading Room.* (380b.C.). Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/1598/1598-h/1598-h.htm>. Acesso em: 18 de maio de 2025.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* 5th ed. Chicago: Edwin Cannan ed, 1904. Disponível em: <https://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>. Acesso em: 27 de maio de 2025.

Swyngedouw, E. (2004). *Social Power and the Urbanization of Water.* Oxford University Press. DOI: 10.1093/oso/9780198233916.001.0001.

United Nations (1948). *General Assembly.* Universal Declaration of Human Rights. Resolutions adopted by the General Assembly (A/RES/3-217A). 10 dez.

United Nations. (1972). *Environment Program.* Declaration of the Conference on the Human Environment. Stockholm, 5-16 jun.

United Nations. (1982). *General Assembly.* World Charter for Nature. (A/RES/37/7). 28 out.

United Nations. (1987). *General Assembly.* Our Common Future. Report on the World Commission on Environment and Development (A/42-427). 04 ago.

United Nations. (1992a). *The Dublin Statement and Report of the Conference.* Development Issues for the 21st Century. Conference Report. International Conference on Water and the Environment (ICWE). United Nations (UN). Dublin.

United Nations. (1992b). *Conference on environment and development.* Rio Declaration on Environment and Development. A/CONF.151/26 (Vol. I). Rio de Janeiro, 3-14 jun.

United Nations. (2013). *What is water security? Infographic.* New York: UN, 8 May 2013. Disponível em: <http://www.unwater.org/publications/water-securityinfographic/>. Acesso em: 27 maio 2025.



O Envelhecimento na Perspectiva Filosófica e os Desafios da Transição Demográfica no Século XXI

Aging from a Philosophical Perspective and the Challenges of Demographic Transition in the 21st Century

Greziene dos Santos Silva

Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem - Universidade Estadual do Norte Fluminense
Darcy Ribeiro (UENF). <http://lattes.cnpq.br/0575023267668942>

Paulo Betto Rockefeller Moreira Braga

Instituto Unique. <https://orcid.org/0009-0008-4487-7038>

Fabiana Pereira Costa Ramos

Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem - Universidade Estadual do Norte Fluminense
Darcy Ribeiro (UENF). <http://lattes.cnpq.br/2843113356714338>

Nelia da Fonseca Pinto Ferreira

Marco Machado

Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). <http://lattes.cnpq.br/6549675665082560>

Resumo: Este capítulo aborda o envelhecimento a partir de seis perspectivas filosóficas, contextualizando-o nos desafios da transição demográfica do século XXI. Aristóteles e Cícero, na antiguidade, posicionam a velhice como fase de realização ética e sabedoria, enquanto Nietzsche a vê como um teste à vontade de potência, alertando para os riscos da decadência e do ressentimento. Mais recentemente, Jean Améry e Byung-Chul Han abordam a exclusão social e a solidão enfrentada pelos idosos em sociedades neoliberais que priorizam a juventude e a produtividade em detrimento de outros valores. Martha Nussbaum propõe uma abordagem baseada em justiça social, defendendo políticas que garantam dignidade e participação aos mais velhos. O principal desafio da transição demográfica para a sociedade do século XXI é iniciar uma revolução ética, combatendo o etarismo e valorizando a experiência intergeracional baseada no respeito aos direitos da pessoa humana mais velha.

Palavras-chave: envelhecimento; etarismo; transição demográfica; filosofia; sociedade.

Abstract: This chapter addresses aging from six philosophical perspectives, contextualizing it within the challenges of the demographic transition of the 21st century. Aristotle and Cicero in ancient times, positioned old age as a phase of ethical fulfillment and wisdom, while Nietzsche saw it as a test of the will to power, warning of the risks of decadence and resentment. More recently, Jean Améry and Byung-Chul Han addressed the social exclusion and loneliness of the elderly in neoliberal societies that prioritize youth and productivity over other values. Martha Nussbaum proposes an approach based on social justice, advocating policies that guarantee dignity and participation for the elderly. The main challenge of the demographic transition to 21st-century society is to initiate an ethical revolution, combating ageism and valuing the intergenerational experience based on respect for the rights of the elderly.

Keywords: aging; ageism; demographic transition; philosophy; society.

INTRODUÇÃO

Uma amiga me disse uma vez que o que mais teme quanto a envelhecer é tornar-se irrelevante, uma mulher nostálgica incapaz de compreender o mundo a sua volta, ou de contribuir para ele (Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Uma breve história do amanhã*, 2016).

O envelhecimento, que é um fenômeno inerente à condição humana, tem sido objeto de reflexão filosófica desde a Antiguidade, oscilando entre perspectivas que o posicionam como ápice da sabedoria e outras que o emblematizam como símbolo de decadência. No entanto, essa discussão ganha contornos urgentes no século XXI diante de uma realidade demográfica em câmbio: o rápido envelhecimento populacional, impulsionado pelo aumento da expectativa de vida e pela queda nas taxas de natalidade. Essa transição demográfica, mesmo sendo um triunfo da ciência e do desenvolvimento social, coloca desafios profundos para as estruturas econômicas, políticas e culturais das sociedades contemporâneas.

Em várias partes do mundo a proporção de idosos já supera ou caminha para superar a população de jovens. Isso estressa os sistemas previdenciários, as redes de saúde e até mesmo as definições tradicionais de trabalho e produtividade. Simultaneamente, a marginalização dos mais velhos em uma sociedade que valoriza a juventude e a eficiência revela uma contradição: vivemos mais, mas com a dignidade ou o sentido comprometido. A reflexão filosófica, ao resgatar o pensamento de Aristóteles sobre a virtude na velhice, de Cícero sobre a serenidade e a contribuição social dos idosos, ou mesmo das críticas nihilistas de Nietzsche, oferece ferramentas para questionar os valores que estruturam nossa convivência intergeracional, mesmo que haja algum risco de anacronismo que esperamos evitar.

Além dos pensadores clássicos e modernos revisitados ao longo deste capítulo, é essencial reconhecer que a experiência do envelhecimento envolve dimensões mais profundas de alteridade e alienação. Simone de Beauvoir, com sua análise existencial do envelhecer como ruptura entre o ser e o parecer, nos lembra que o tempo vivido é também um tempo sentido — muitas vezes em confronto doloroso com a percepção social. Sua reflexão, embora não seja o eixo central desta discussão, ecoa no pano de fundo das questões aqui abordadas, lembrando-nos de que o envelhecimento interpela não apenas a sociedade, mas o próprio sujeito em sua identidade mais íntima.

Além disso, pensadores como Jean Améry e Martha Nussbaum nos lembram que o envelhecimento não é apenas uma jornada individual, mas um fenômeno marcado por desigualdades. Enquanto alguns alcançam a velhice com recursos e redes de apoio, outros enfrentam solidão, pobreza e invisibilidade—problemas agravados em um mundo neoliberal que prioriza o desempenho e o lucro. Como garantir, então, que o prolongamento da vida não se torne um fardo, mas uma etapa de realização?

Este capítulo propõe um diálogo entre as tradições filosóficas e os dilemas do presente, explorando como conceitos como *eudaimonia* (felicidade em Aristóteles), justiça social (em Nussbaum) e vontade de potência (em Nietzsche) podem iluminar

os caminhos para uma sociedade que envelhece. Se, por um lado, a transição demográfica exige reformas estruturais, por outro, ela demanda uma revolução ética: repensar o valor da experiência, reinventar os laços entre gerações e, acima de tudo, reconhecer que o envelhecimento - pessoal e coletivo - é um espelho que reflete quem somos e quem desejamos ser como civilização.

DESENVOLVIMENTO

Aristóteles e a Velhice como Realização da Virtude

Aristóteles, em sua concepção teleológica da vida humana, via o envelhecimento como uma etapa na realização do *telos* (finalidade) da existência. Para ele, a velhice poderia ser um momento propício para o cultivo da prudência (*phronesis*) e da contemplação filosófica, aspectos fundamentais para a vida virtuosa. Segundo o filósofo, a experiência acumulada ao longo dos anos permite ao idoso um juízo mais refinado sobre as questões morais e políticas, tornando-o apto a aconselhar os mais jovens e a contribuir para o bem comum (Aristóteles, 1997).

No entanto, o filósofo estagirita também reconhecia os limites físicos e psicológicos impostos pelo avançar da idade. Em sua *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1997), ele sugere que a virtude não é simplesmente adquirida na velhice, mas desenvolvida ao longo de toda a vida. A prática da virtude e o engajamento na pólis desde a juventude são essenciais para que o envelhecimento seja vivido de maneira plena. Aqueles que cultivaram hábitos virtuosos terão, na velhice, a oportunidade de se dedicar à contemplação (*theoria*), o mais elevado dos prazeres intelectuais, aproximando-se assim da verdadeira felicidade (*eudaimonia*).

Além disso, Aristóteles diferencia os aspectos físicos e intelectuais da velhice. Se, por um lado, o corpo sofre um declínio natural, por outro, a alma pode continuar a se aperfeiçoar, desde que haja disposição para tal. A sabedoria prática, adquirida com a idade, pode compensar algumas perdas físicas, permitindo ao idoso um papel relevante na sociedade. No entanto, caso a vida tenha sido pautada por excessos e vícios, a velhice poderá se tornar um período de arrependimento e sofrimento, ao invés de um tempo de plenitude e realização.

Cícero e a Defesa da Velhice

Cícero (1987), em *De Senectute* (Sobre a Velhice), defende que a velhice não deve ser vista como um fardo, mas como uma fase que oferece vantagens distintas, como a experiência, o desapego às paixões e a possibilidade de dedicação à reflexão. Para ele, o envelhecimento não é um declínio inevitável, mas uma oportunidade para uma vida virtuosa, desde que se mantenha uma disposição mental ativa e um compromisso com o bem comum.

No diálogo fictício entre Catão, o Velho, e seus interlocutores, Cícero expõe quatro principais objeções comumente levantadas contra a velhice: a de que ela nos afasta das atividades públicas, enfraquece o corpo, priva dos prazeres e aproxima

da morte. A essas críticas, ele contrapõe argumentos que exaltam a experiência e a maturidade como fatores que permitem ao idoso contribuir para a sociedade de maneira diferente, mas não menos relevante.

Além disso, Cícero argumenta que a velhice, longe de ser um declínio irremediável, pode ser um momento de grande produtividade intelectual e moral. Ele ressalta que a perda da força física pode ser compensada pela sabedoria e pela capacidade de aconselhar as gerações mais jovens. Para Cícero, a velhice é digna quando pautada pela virtude e pela moderação, e os que viveram corretamente não devem temê-la, mas aceitá-la como parte do curso natural da vida.

Outro ponto fundamental em *De Senectute* é a maneira como Cícero enaltece a serenidade que a velhice pode proporcionar. Ao se afastar das paixões e ambições excessivas da juventude, o idoso se torna mais preparado para contemplar a vida com sabedoria, valorizando a amizade, a cultura e o prazer da reflexão filosófica. Assim, Cícero apresenta a velhice não como um fardo a ser suportado, mas como uma etapa repleta de possibilidades, desde que vivida com dignidade e propósito.

Nietzsche e o Envelhecimento como Decadência

Friedrich Nietzsche (2003) aborda o envelhecimento com uma crítica contundente, enraizada em sua filosofia da vida como constante devir e afirmação da vontade. Em um mundo marcado pela transição demográfica e pela pressão neoliberal por produtividade, como destacado na introdução, sua visão adquire nova urgência. Para Nietzsche, a velhice não é apenas um declínio biológico, mas um teste ético: envelhecer sem cair na nostalgia ou no ressentimento é o verdadeiro desafio do espírito livre.

Em contraste com Aristóteles e Cícero, que viam na velhice a culminação da virtude ou da sabedoria prática, Nietzsche a encara como um risco. Em Assim Falou Zaratustra, alerta que a velhice pode levar à infantilização conformista ou ao amargor estéril. Na sociedade contemporânea, onde idosos são excluídos por não se adequarem à lógica do desempenho (como analisa Byung-Chul Han, 2015), essa crítica ressoa com força: a velhice é estigmatizada não apenas por sua fragilidade, mas por sua incompatibilidade com um mundo que idolatra a juventude eterna e a utilidade imediata.

No entanto, Nietzsche (2006) não propõe uma resignação fatalista. Pelo contrário, sua filosofia exige que o envelhecimento seja transfigurado pela vontade de potência, não como negação dos limites, mas como criação de novos significados além dos valores herdados. Em uma era de aumento da longevidade, essa ideia desafia a sociedade a repensar a velhice não como o fim, mas como etapa de reinvenção. Se, para Jean Améry (1997, *apud* Gonçalves, 2024), o idoso é excluído por sua inutilidade funcional, para Nietzsche, a verdadeira decadência está em aceitar passivamente esse papel.

A atualidade de Nietzsche está justamente nesse paradoxo: enquanto a demografia nos força a lidar com populações envelhecidas, sua filosofia questiona se estamos preparados para uma velhice que não se curve ao culto da eficiência,

mas que ouse afirmar a vida em sua plenitude, ainda que frágil, ainda que mortal. Em um século XXI que envelhece aceleradamente, sua voz nos interpela: como transformar o “tornar-se velho” em um ato de liberdade, e não de submissão?

Jean Améry e a Solidão da Velhice

A reflexão de Jean Améry (1997, *apud* Gonçalves, 2024) sobre o envelhecimento, desenvolvida em “Sobre o Envelhecer”, adquire profunda ressonância no contexto da transição demográfica do século XXI. Em uma era em que as sociedades envelhecem rapidamente, mas permanecem cultural e estruturalmente orientadas para a juventude, sua análise existencial revela as contradições dolorosas dessa nova realidade demográfica.

Améry vai além da abordagem biológica ou social convencional - ele expõe o envelhecimento como uma experiência radical de estranhamento: o idoso torna-se estrangeiro em seu próprio corpo, em seu tempo histórico e até mesmo em suas memórias. Numa sociedade que, como aponta Byung-Chul Han (2015), valoriza a produtividade acima de tudo, esse desenraizamento se intensifica. O idoso contemporâneo vive o paradoxo de ter mais anos de vida, mas menos lugar social - prolongamento da existência sem correspondente reconhecimento de valor.

O filósofo austríaco, ele mesmo um sobrevivente do Holocausto, analisa com crueza a solidão ontológica do envelhecer: não apenas a ausência de companhia, mas a perda do status de sujeito relevante no mundo. Enquanto Martha Nussbaum defenderá depois a necessidade de políticas públicas para a velhice, Améry revela que o problema é mais profundo - trata-se de uma crise de sentido numa civilização que nega a finitude.

Na era da longevidade aumentada, sua crítica torna-se ainda mais incisiva. As mesmas sociedades que investem em tecnologias para prolongar a vida falham em oferecer razões para vivê-la na velhice. O deserto social descrito por Améry se expande na contemporaneidade: lares de idosos superlotados, mas emocionalmente vazios, aposentadorias que são simultaneamente libertações e exclusões, avanços médicos que acrescentam anos à vida sem acrescentar vida aos anos.

Sua obra nos confronta com perguntas urgentes para o século XXI: Como construir pertencimento quando o mundo te declara obsoleto? Que ética pode surgir de uma sociedade que envelhece, mas não amadurece? Enquanto Nietzsche vê no envelhecimento um desafio ao indivíduo, Améry revela que é o coletivo que está em julgamento - e sua sentença ainda está por ser escrita.

Simone de Beauvoir e a Experiência da Alienação na Velhice

Em sua obra seminal *A Velhice (La Vieillesse)*, Simone de Beauvoir (1990) denuncia o envelhecimento não apenas como um fenômeno biológico ou social, mas como uma forma radical de alienação. Para Beauvoir, o idoso é confrontado com a perda de seu lugar no mundo: socialmente marginalizado e existencialmente separado de si mesmo, ele é reduzido a um objeto pela percepção alheia, enquanto internamente permanece como um sujeito que ainda se percebe jovem. Essa cisão

entre ser e parecer revela a experiência da velhice como uma profunda alteridade vivida no próprio corpo.

Diferente de perspectivas que enfatizam a velhice como etapa de sabedoria ou decadência, Beauvoir ilumina a sensação de estranhamento que marca o envelhecer: o idoso torna-se o “outro” para si mesmo. Ele é lançado para fora do circuito de relevância social e afetiva em uma sociedade que venera a juventude e marginaliza a finitude. Em muitos aspectos, essa análise converge com as críticas contemporâneas à sociedade do desempenho, mas vai além, desnudando a dor ontológica da invisibilidade e da exclusão (Nogueira e Boris, 2019).

Beauvoir também revela o envelhecimento como um fenômeno coletivo e político: a marginalização dos idosos é produto de estruturas sociais que negam a dignidade e a cidadania plena à velhice. Nesse sentido, sua filosofia antecipa discussões contemporâneas sobre etarismo e justiça intergeracional, ao mesmo tempo em que propõe uma ética do reconhecimento e da solidariedade (Nogueira e Boris, 2019).

A reflexão de Simone de Beauvoir é, portanto, indispensável para entender o envelhecimento não apenas como uma etapa da vida, mas como uma experiência de ruptura existencial e social que desafia nossa concepção de identidade e humanidade ao longo do tempo.

Martha Nussbaum e o Envelhecimento com Justiça e Dignidade

Em um mundo que enfrenta transformações demográficas sem precedentes, a abordagem de Martha Nussbaum (n. d., *apud* Mota, 2016) sobre o envelhecimento adquire especial relevância. Enquanto sociedades em todo o globo veem suas pirâmides etárias se inverterm, sua Teoria das Capacidades oferece um marco ético e político para garantir que o aumento da longevidade não signifique simplesmente mais anos de vida, mas mais vida digna para todos.

Nussbaum desafia o paradigma neoliberal - criticado por Byung-Chul Han - que reduz os idosos a meros custos sociais ou obstáculos à produtividade. Em contraste com visões que oscilam entre a idealização da velhice (como em Cícero) e seu estigma como decadência (em Nietzsche), ela propõe uma terceira via: o envelhecimento como questão de justiça social. Seu enfoque vai além do direito à sobrevivência, defendendo o direito ao florescimento humano em todas as idades.

Na esteira de Jean Améry, que expôs a solidão existencial dos idosos, Nussbaum acrescenta uma crítica estrutural: não é o envelhecer em si que marginaliza, mas sistemas políticos e econômicos que negam aos mais velhos as condições para exercerem suas capacidades fundamentais. Seu trabalho destaca como a exclusão dos idosos se intensifica por interseccionalidades de gênero, classe e raça, mulheres idosas, por exemplo, enfrentam dupla discriminação por idade e gênero.

Sua proposta é radical em sua simplicidade: uma sociedade justa deve garantir a todos os cidadãos, independentemente da idade:

- a) Participação política efetiva (contrariando a invisibilidade dos idosos).
- b) Acesso a relações sociais significativas (respondendo à solidão descrita por Améry).
- c) Oportunidades contínuas de aprendizado e criação (superando o mito da obsolescência).

Nussbaum nos alerta que o verdadeiro teste civilizatório do século XXI não será técnico (como aumentar a expectativa de vida), mas ético: como construir sociedades que valorizem todas as fases da existência humana. Enquanto o envelhecimento populacional avança, sua obra lembra que o futuro não será justo se não for intergeracional - e que dignidade na velhice é o termômetro mais preciso de nossa humanidade coletiva.

Byung-Chul Han e a Sociedade do Cansaço

Em meio à transição demográfica global, a análise de Byung-Chul Han (2015) sobre o envelhecimento revela os paradoxos sombrios de uma sociedade que venera a juventude eterna enquanto condena seus idosos a uma morte social prematura. Seu conceito de sociedade do desempenho expõe como o neoliberalismo transformou a velhice em uma forma de existência descartável - biologicamente prolongada, mas socialmente apagada.

Han vai além das críticas tradicionais ao etarismo, mostrando como o capitalismo tardio opera contra os idosos: não através da violência explícita, mas mediante uma lógica de invisibilização eficiente. Enquanto Martha Nussbaum defende direitos para os idosos, Han desvela como nossa economia emocional neoliberal não tem lugar para corpos que escapam à lógica da produtividade - convertendo o natural processo de envelhecer em uma falha moral.

Seu diagnóstico é particularmente contundente ao contrastar sociedades tradicionais, nas quais os mais velhos detinham o papel de transmissores de sabedoria, com nossa modernidade hiperconectada, que substituiu a experiência acumulada pelo culto à novidade e à velocidade. Neste contexto, o idoso torna-se um “estrangeiro interno”, figura que perturba o ritmo frenético da sociedade do cansaço.

Apesar de não ser central em sua obra, a contribuição única de Han está em mostrar como a exclusão dos idosos não é um efeito colateral, mas um requisito estrutural do capitalismo contemporâneo. Enquanto Jean Améry descreveu a solidão existencial do envelhecer, Han revela sua dimensão econômica: em um mundo regido pela autoexploração, o corpo que não se rende à lógica do rendimento torna-se um cadáver social antes mesmo de morrer.

Seu pensamento nos confronta com perguntas urgentes: Como ressignificar o envelhecimento quando até mesmo nossos lazeres se tornaram formas de desempenho? Que espaços de existência são possíveis quando a velhice se converteu no último tabu de sociedades obcecadas pela saúde perfeita? Enquanto vivemos mais do que nunca, Han nos lembra que o verdadeiro desafio não é adicionar anos à vida, mas devolver a vida aos anos - especialmente quando o sistema insiste em nos declarar mortos antes do tempo.

O Envelhecimento e os Direitos Humanos: Uma Perspectiva Filosófica e Global

Como já foi abordado, o envelhecimento da população é um fenômeno que estressa não apenas as estruturas sociais e econômicas, mas também os princípios éticos e humanos que fundamentam nossas sociedades. A partir daqui tentaremos traçar um elo entre as reflexões filosóficas aqui enunciadas e os compromissos globais para garantir dignidade e igualdade aos idosos.

A Organização das Nações Unidas (ONU) reconhece o envelhecimento como uma questão de direitos humanos, destacando a necessidade de inclusão, proteção e participação ativa dos idosos na sociedade. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e na Política para as Pessoas Idosas da ONU (1991) são reafirmadas o compromisso de que todas as pessoas, independentemente da idade, têm direito à vida digna, à saúde, à segurança e ao bem-estar. Esses princípios coadunam as reflexões de Martha Nussbaum, que defende que os idosos tenham acesso a oportunidades de aprendizado, relações significativas e participação política.

Byung-Chul Han descreve a dinâmica na lógica neoliberal onde os corpos que não se enquadram, como os dos idosos, são invisibilizados. Essa crítica está alinhada com as preocupações da ONU, que alerta para o etarismo como uma violação dos direitos humanos. A ONU enfatiza a necessidade de políticas públicas que combatam esse fenômeno, promovendo a inclusão e o respeito aos idosos. Aqui cabe ressaltar que não há nos documentos da ONU supracitados uma crítica ao neoliberalismo que é característico na obra de Han.

Jean Améry, por sua vez, aborda a solidão e o estranhamento vivido pelos idosos, questões que também transparecem nas preocupações encontradas nas Nações Unidas. Programas como o Plano de Ação Internacional para o Envelhecimento (2002) buscam criar redes de apoio social e psicológico, garantindo que os idosos não sejam apenas mantidos vivos, mas que tenham uma vida plena e significativa.

Aristóteles e Cícero enxergavam a velhice como uma etapa de sabedoria e contribuição social. Essa visão parece ressoar nos esforços da ONU para promover a participação ativa dos idosos em suas comunidades, seja através de conselhos consultivos, programas intergeracionais ou incentivo ao voluntariado. A ONU também destaca o valor da experiência acumulada dos idosos como um recurso para o desenvolvimento sustentável, algo que Nietzsche e Han, em sua crítica à obsolescência imposta pela sociedade, talvez visse como um ato de resistência.

Justiça Intergeracional e o Dilema da Responsabilidade Compartilhada

Inspirando-se na defesa da justiça intergeracional formulada por Martha Nussbaum (n. d., *apud* Mota, 2016) — que enfatiza a importância de garantir a dignidade em todas as fases da vida —, este capítulo discute o desafio normativo

de promover o cuidado na velhice sem sobrecarregar exclusivamente as gerações mais jovens, apontando para a necessidade de uma partilha justa dos encargos sociais. No atual cenário de transição demográfica, há o risco de que os debates sobre envelhecimento e solidariedade intergeracional se convertam, mesmo que involuntariamente, em narrativas de culpa geracional — responsabilizando os jovens por um “fardo” que não escolheram. Essa lógica é perigosa por dois motivos: primeiro, porque obscurece os verdadeiros agentes estruturais da desigualdade (como o Estado e o mercado); segundo, porque alimenta conflitos entre grupos etários, justamente quando mais se necessita de alianças intergeracionais.

A justiça intergeracional, para ser de fato emancipadora, deve operar sob o princípio da corresponsabilidade distributiva, no qual os ônus do cuidado não recaem apenas sobre os jovens ou sobre a família nuclear, mas são redistribuídos entre Estado, sociedade civil, comunidades locais e o próprio idoso, na medida de suas possibilidades (Modesto, 2016). Isso exige uma revisão do modelo de proteção social que não enxergue o idoso apenas como receptor passivo de assistência, mas como agente ético, cidadão ativo e detentor de saberes valiosos para a sociedade.

Além disso, é fundamental incluir os jovens nas discussões e nos fóruns decisórios sobre políticas de envelhecimento. Ao invés de antagonizar gerações, é preciso inseri-las em projetos comuns, que reforcem vínculos e criem espaços de escuta mútua. Projetos intergeracionais em escolas, centros culturais, universidades abertas e conselhos deliberativos podem fomentar esse tipo de aliança simbólica e concreta.

Portanto, a justiça intergeracional que se propõe neste capítulo não se baseia na transferência de encargos, mas na reinvenção do pacto social. O cuidado dos mais velhos não é um peso, mas uma oportunidade de reconstruir laços sociais num tempo marcado pelo individualismo, e isso só será possível se superarmos a falsa dicotomia entre “jovens sacrificados” e “velhos dependentes”. O que está em jogo é o futuro de todos — e ele só poderá ser construído coletivamente.

O Envelhecimento como Experiência de Classe e Raça: Entre a Invisibilidade e a Injustiça Acumulada

O envelhecimento não é um destino universal vivido da mesma maneira por todos. Embora biologicamente transversal, trata-se de uma experiência profundamente condicionada pelas desigualdades sociais, históricas e estruturais (Silva *et al.*, 2018). Envelhecer no século XXI, especialmente em países marcados por processos de colonização, racismo estrutural e desigualdade de renda — como o Brasil — é encarar uma fase da vida permeada por disparidades acumuladas ao longo do tempo, onde os marcadores de classe, raça e gênero se entrelaçam na produção de sofrimento, exclusão e invisibilidade.

Se pensadores como Améry e Beauvoir apontaram as dimensões existenciais e ontológicas da solidão na velhice, um olhar interseccional revela algo ainda mais brutal: nem todos têm o direito pleno de envelhecer. No Brasil, segundo dados do IBGE (2023), homens negros vivem, em média, quase 10 anos a menos que

homens brancos. Mulheres negras enfrentam piores indicadores de saúde, menor acesso à aposentadoria formal e maior dependência da economia informal, além de encargos não remunerados no cuidado de familiares — inclusive idosos. A velhice, portanto, não começa aos 60, mas é o resultado de um percurso social já marcado por violências simbólicas e materiais.

Nesse sentido, a experiência do envelhecer não pode ser compreendida fora das dinâmicas do capitalismo racial e patriarcal, que distribui de forma desigual as possibilidades de saúde, renda, tempo livre, reconhecimento e dignidade. Segundo Silva *et al.* (2028) há um caráter seletivo da compaixão social em sociedades racistas: enquanto idosos brancos são celebrados como sábios ou merecedores de cuidado, corpos negros e pobres são tratados como descartáveis ou ameaçadores, inclusive quando envelhecem. Essa seletividade do olhar é também uma seletividade da política.

A crítica de Byung-Chul Han (2015) à lógica neoliberal da performance pode, assim, ser radicalizada: o corpo improdutivo e envelhecido do sujeito branco de classe média ainda é, em alguma medida, incluído no horizonte do cuidado institucionalizado, ao passo que corpos racializados são descartados com naturalidade. Se há uma “morte social” do idoso, como diz Han, há também uma “precariedade social crônica” que acompanha alguns grupos desde o nascimento e culmina em uma velhice precária ou nem mesmo alcançada.

Essa constatação exige repensar a justiça intergeracional à luz da justiça reparatória. Como garantir equidade no envelhecimento sem considerar que os pontos de partida são radicalmente desiguais? O paradigma universalista, frequentemente presente nos documentos internacionais e em parte da filosofia política contemporânea, corre o risco de ocultar essas desigualdades de base — como se todos envelhecessem a partir das mesmas condições.

A valorização da experiência e da memória — frequentemente exaltadas nas tradições clássicas — deve, portanto, ser acompanhada de uma crítica radical à seletividade de quem pode, de fato, se tornar “ancião” com dignidade. Para que a ética intergeracional não se converta em um ideal vazio, ela precisa se comprometer com as condições materiais e históricas que impedem parte da população de envelhecer plenamente. Isso não apenas amplia o escopo filosófico do envelhecimento, mas o reintegra à luta por memória, justiça e pertencimento em sociedades marcadas pelo esquecimento seletivo de seus velhos — sobretudo os pobres, os negros e os periféricos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendamo-nos, a marginalização dos velhos em uma época em que a marcha da história está cada vez mais acelerada é um dado de fato que é impossível ignorar. – Norberto Bobbio. O tempo da memória: De senectute e outros escritos autobiográficos.

As diferentes perspectivas desses seis filósofos sobre o envelhecimento revelam não apenas uma diversidade de interpretações, mas um espelho crítico das contradições da civilização (ver apêndice ao final do capítulo). Neste mesmo espelho, a contribuição de Simone de Beauvoir projeta uma imagem particularmente perturbadora: a velhice não apenas como fase da vida, mas como experiência de alienação existencial. Sua obra nos alerta que o envelhecimento desafia não só as estruturas sociais, mas também a coesão interna do eu, exigindo novas formas de reconhecimento e solidariedade. Assim, sua voz atravessa silenciosamente este capítulo, reforçando a necessidade de uma revolução ética que abarque a existência em sua totalidade, sem excluir aquele que envelhece.

No contexto da transição demográfica do século XXI marcada pelo aumento sem precedentes da população idosa e pela crise dos sistemas de cuidado, as reflexões de Aristóteles, Cícero, Nietzsche, Jean Améry, Martha Nussbaum e Byung-Chul Han convergem para um questionamento urgente: o que significa envelhecer em um mundo que exagera na valorização da juventude, da produtividade e da velocidade?

Aristóteles e Cícero nos lembram que a velhice pode ser um período de culminação ética e intelectual, mas somente se cultivada ao longo da vida e valorizada socialmente. Nietzsche, por sua vez, desafia-nos a transcender a decadência física através da vontade de potência, recusando a resignação. No entanto, como mostram Améry e Han, a ideia contemporânea de que devemos buscar a superação individual estressam as estruturas sociais que convertem o envelhecimento em uma forma de exclusão simbólica. A solidão ontológica descrita por Améry e a morte social apontada por Han expõem o fracasso coletivo da sociedade como um todo em entender os idosos como sujeitos de pleno direito.

É aqui que a abordagem de Nussbaum se torna indispensável: o envelhecimento digno não acontece por acidente, mas deve ser o resultado de políticas públicas baseadas em justiça intergeracional, ou seja, uma decisão das sociedades. Seu enfoque nas capacidades humanas - participação, afeto, aprendizado contínuo - oferece um possível antídoto contra a lógica capacitista e etarista do neoliberalismo, que descarta os corpos improdutivos.

Os desafios do século XXI exigem mais do que adaptações técnicas; demandam uma revolução ética. Precisamos:

- a) Desnaturalizar a associação entre velhice e obsolescência, combatendo o etarismo estrutural;
- b) Recuperar o valor social da experiência, não como nostalgia, mas como ferramenta para enfrentar crises globais;
- c) Repensar o tempo e a produtividade, criando espaços onde a vida tardia não precise se justificar por utilidade.

Envelhecer é o teste definitivo de nossa humanidade compartilhada. Se a filosofia nos ensina algo, é que uma sociedade que não sabe honrar seus idosos é uma sociedade que já perdeu seu futuro — pois condena a si mesma à amnésia histórica e à pobreza existencial. O verdadeiro progresso, portanto, não se mede pela expectativa de vida, mas pela capacidade de dar sentido a todos os seus anos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 6. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)
- BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BOBBIO, Norberto. **O tempo da memória: De senectute e outros escritos autobiográficos**. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- CÍCERO, Marco Túlio. **Da velhice**. Tradução de José Cavalcante de Souza. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- GONÇALVES, Marcos. **O Suicídio de Jean Améry (1968-1978)**. Revista de História, São Paulo, n. 183, p. 1–30, 2024. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2024.214149.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. 80 p.
- HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 448p
- IBGE. **Censo 2022: número de pessoas com 65 anos ou mais de idade cresceu 57,4% em 12 anos**. In: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>. Acessado em 26/02/2024
- MACHADO, Marco. **Creatina e Envelhecimento**. 2ª. Ed. São Paulo, LC, 2024.
- MACHADO, Marco. **Pensamentos Que Ecoam: Como A Filosofia Assimila E Reinventa Ideias**. In: Atena. (Org.). Filosofia, Essência e Existência: Questões fundamentais e reflexões filosóficas. 1ed.Ponta Grossa: Atena, 2025, v. 1, p.
- MODESTO, Paulo. **Uma Introdução à Teoria da Justiça Intergeracional e o Direito**. Revista Colunistas de Direito do Estado. v. 2026, n. 281, p. s/p. 2016.
- MOTA, Maria Inês Sousa Pinto. **A Teoria das capacitações de Martha Nussbaum: um ensaio crítico**. Dissertação de Mestrado, Mestrado em Filosofia Política. Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. 2016. <https://hdl.handle.net/1822/44389>
- NASCIMENTO, Marcelo de Maio. **Envelhecimento Humano: A Perspectiva de Filósofos e Pintores da Antiguidade**. Mais 60 - Estudos sobre Envelhecimento. v. 32, n. 81, p. 66-83, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martin. Claret, 2003.
- NOGUEIRA, Caroline Furtado; BORIS, Georges Daniel Janja Bloc. **Envelhecimento na perspectiva fenomenológico-existencial de Sartre e de Beauvoir**. Revista de psicología (Santiago), v. 28, n. 2, p. 95-109, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **United Nations Principles for Older Persons**. Genebra: OHCHR, 1991. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-principles-older-persons>. Acesso em: 2 abr. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948**. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 2 abr. 2025.

SILVA, A.; ROSA, T. E. C.; BATISTA, L. E.; KALCKMANN, S.; LOUVISON, M. C. P.; TEIXEIRA, D. S. C.; LEBRÃO, M. L. **Iniquidades raciais e envelhecimento: análise da coorte 2010 do Estudo Saúde, Bem-Estar e Envelhecimento (SABE)**. Revista Brasileira de Epidemiologia, v. 21, p. e180004, 2018.

SOUZA, Edinilsa Ramos de; MINAYO, Maria Cecília de Souza; XIMENES, Liana Furtado; DESLANDES, Suely Ferreira. **O Idoso sob o Olhar do Outro**. In: Maria Cecília de Souza Minayo; Carlos E. A. Coimbra Jr. (Orgs.) Antropologia, Saúde e Envelhecimento. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem a Professora Marilúcia Souza Vieira pelas sugestões e críticas que ajudaram a melhorar o texto.

APÊNDICE

Aqui cabe uma observação de que estamos destacando a filosofia ocidental, mesmo Han sendo coreano de nascença a base de seus pensamentos é calcada na Escola Crítica de Frankfurt e no pensamento foucaultiano. Pensadores orientais podem apresentar visões um pouco diferentes dadas as concepções das sociedades em que estão inseridos, mas não foram alvo deste capítulo. O mesmo pode ser dito sobre pensadores decoloniais.



Atividade Física, Exercício Físico e Saúde: Reflexões Paradoxais no Brasil

Physical Activity, Physical Exercise and Health: Paradoxical Reflections in Brazil

Rodrigo Cunha de Mello Pedreiro

Departamento de Educação Física, Universidade Estácio de Sá, Campus Teresópolis-RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7052242060793160>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4354-4430>

Bruno da Cunha Petris

Departamento de Educação Física, Universidade Estácio de Sá, Campus Nova Friburgo-RJ. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6343719780397357>; ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9753-0143>

Resumo: O capítulo aborda a importância da atividade física como determinante social da saúde, discutindo seus fundamentos conceituais, recomendações internacionais e o panorama epidemiológico atual. A prática regular de atividade física é amplamente reconhecida por contribuir para a prevenção de doenças crônicas não transmissíveis e para a promoção do bem-estar físico e mental. No entanto, apesar da sólida base científica que respalda esses benefícios, os índices de inatividade física permanecem elevados no Brasil e no mundo. A partir de uma abordagem crítica, o capítulo analisa as principais barreiras enfrentadas pela população brasileira, categorizadas em três esferas interdependentes: individual, social/ambiental e estrutural/política pública. Na esfera individual, destacam-se fatores como falta de tempo, apoio social limitado e desigualdades de gênero. No âmbito social e ambiental, a ausência de espaços adequados e seguros, a violência urbana e as desigualdades socioeconômicas comprometem o acesso à prática regular. Por fim, na esfera estrutural, são discutidas as limitações das políticas públicas existentes, a falta de integração intersetorial e a baixa prioridade dada à atividade física nas agendas governamentais. O texto propõe, como resposta, a adoção de estratégias multiescolares que articulem o indivíduo, o coletivo e o Estado, reafirmando a atividade física como um direito social e um componente essencial para a equidade em saúde.

Palavras-chave: barreiras; desafios; epidemiologia da atividade física.

Abstract: This chapter discusses the importance of physical activity as a social determinant of health, exploring its conceptual foundations, international recommendations, and current epidemiological trends. Regular physical activity is widely recognized for preventing non-communicable chronic diseases and promoting both physical and mental well-being. However, despite strong scientific evidence supporting these benefits, global and national inactivity levels remain high. Through a critical perspective, the chapter examines the main barriers to physical activity among the Brazilian population, organized into three interrelated spheres: individual, social/environmental, and structural/public policy. On the individual level, barriers such as lack of time, limited social support, and gender inequalities are emphasized. In the social and environmental domain, limited access to safe and adequate spaces, urban violence, and socioeconomic disparities hinder regular engagement. Structurally, the analysis highlights gaps in existing public policies, weak intersectoral coordination, and insufficient governmental prioritization of physical activity. As a response, the chapter advocates for multilevel strategies that connect individual actions with collective and state responsibilities, reaffirming physical activity as a social right and a fundamental element for health equity.

Keywords: barriers; challenges; epidemiology of physical activity.

INTRODUÇÃO

A atividade física desempenha um papel importante na promoção da saúde e na prevenção de agravos que hoje sobrecarregam os sistemas públicos em todo o mundo. Sua prática regular está associada à redução significativa do risco de desenvolvimento de doenças crônicas não transmissíveis, como hipertensão arterial sistêmica, diabetes tipo 2, doenças cardiovasculares, diversos tipos de câncer e distúrbios psicológicos, além de favorecer o controle do peso corporal, o fortalecimento osteomuscular e a melhora da saúde metabólica e da qualidade de vida (Hillsdon e Anstiss, 2018; Koplan, 1989; Pedreiro, Machado e Maranhão-Neto, 2017). Do ponto de vista da saúde coletiva, a atividade física transcende a esfera individual, onde representa um recurso estratégico e custo-efetivo para qualificar a atenção à saúde e otimizar os gastos públicos com prevenção, tratamento e reabilitação.

O cenário global é preocupante. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2022), mais de 1,4 bilhão de adultos no mundo não atingem os níveis mínimos de atividade física recomendados, configurando um dos principais fatores de risco evitáveis à saúde pública. Estima-se que, até 2030, a inatividade física poderá resultar em cerca de 500 milhões de novos casos de doenças crônicas evitáveis, com impacto econômico de aproximadamente US\$ 27 bilhões anuais sobre os sistemas de saúde. No Brasil, dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS, 2019) indicam que 40,3% dos adultos são insuficientemente ativos, com maior prevalência entre mulheres (47,5%) e idosos (59,7%), refletindo desigualdades sociais no acesso à prática de atividade física.

Esse cenário da realidade demanda uma resposta ampla e intersetorial. Promover a atividade física como bem coletivo envolve a criação de políticas públicas que garantam infraestrutura urbana adequada, acesso a espaços públicos seguros, incentivo à mobilidade ativa, inserção da educação física nos currículos escolares e integração de programas de promoção da saúde no ambiente de trabalho e nas comunidades. Iniciativas que estimulem operadoras a incluírem ações de incentivo à prática de atividade física, reforçam o entendimento de que movimentar o corpo é também uma questão de justiça social, equidade e sustentabilidade do sistema de saúde.

Reconhecer a atividade física como uma prioridade na agenda da saúde pública é reconhecer a sua capacidade transformadora. Ao favorecer a autonomia corporal, reduzir a carga de doenças, melhorar o bem-estar psíquico e ampliar a capacidade funcional da população, o exercício físico torna-se vetor de saúde, inclusão e qualidade de vida (atributos cada vez mais urgentes frente às complexas demandas sanitárias do século XXI).

Este capítulo tem como objetivo discutir os fundamentos conceituais que sustentam a importância da atividade física para a saúde pública, analisar o panorama epidemiológico atual em nível global e nacional, e apresentar uma reflexão sobre as barreiras e desafios para sua promoção em diferentes contextos sociais. Entendemos ser possível que essa discussão possa oferecer subsídios e

questionamentos teóricos e práticos para profissionais da saúde, gestores públicos, profissionais de Educação Física e formuladores de políticas comprometidos com a construção de uma sociedade mais ativa, equitativa e saudável.

ATIVIDADE FÍSICA E EXERCÍCIO FÍSICO: CONCEITOS, DEFINIÇÕES E RECOMENDAÇÕES

Apesar de frequentemente utilizados como sinônimos, os termos atividade física e exercício físico representam conceitos distintos, embora relacionados, ambos fundamentais para a manutenção da saúde e a melhoria do condicionamento físico (Dasso, 2018; Ferrer, 2019). Compreender suas definições, classificações e diretrizes recomendadas é essencial para a promoção de um estilo de vida saudável, tanto na população geral quanto em grupos específicos (Tanweer, 2021).

De acordo com a OMS (2020), atividade física é definida como qualquer movimento corporal produzido pelos músculos esqueléticos que resulte em gasto energético. Essa definição abrange uma ampla gama de atividades, incluindo aquelas realizadas no trabalho, no lazer, nas tarefas domésticas, nos deslocamentos e em contextos recreativos (Ferrer, 2019).

O exercício físico, por sua vez, é uma subcategoria da atividade física, caracterizada por ser uma prática planejada, estruturada e repetitiva, com o objetivo específico de melhorar ou manter um ou mais componentes da aptidão física (como a capacidade cardiorrespiratória, força, resistência muscular e flexibilidade) (Dasso, 2018; Ferrer, 2019). A principal diferença entre os dois conceitos está, portanto, na intencionalidade e sistematização do exercício, em contraste com a natureza mais espontânea e ampla da atividade física (Dasso, 2018).

A atividade física pode ser categorizada de acordo com sua intensidade e finalidade (Ferrer, 2019). Hallal *et al.* (2011) propõem três esferas principais de atividade física: a ocupacional, relacionada às atividades realizadas no ambiente de trabalho; a de deslocamento, que envolve o gasto energético proveniente do trajeto até o trabalho, escola, universidade ou outros destinos; e a de lazer, realizada durante o tempo livre, como práticas esportivas, treinos em academias e outras atividades recreativas. Esta última categoria frequentemente se aproxima do conceito de exercício físico, devido à sua natureza estruturada, à duração definida e à intencionalidade voltada ao condicionamento físico.

Do ponto de vista da saúde pública, a atividade física é amplamente reconhecida como um fator crítico para a prevenção e o tratamento de diversas condições de saúde (Hillsdon e Anstiss, 2018). A prática regular está associada à redução dos riscos de doenças cardiovasculares, acidente vascular cerebral, diabetes tipo 2, alguns tipos de câncer, hipertensão e distúrbios psicológicos (Hillsdon e Anstiss, 2018; Koplan, 1989; Pedreiro, Machado e Maranhão-Neto, 2017). Além disso, contribui para a manutenção de um peso corporal saudável e para o bem-estar mental (Hillsdon e Anstiss, 2018).

Diante de tais benefícios, diversas instituições internacionais e nacionais estabeleceram recomendações mínimas de atividade física. De modo geral, orienta-se a realização de pelo menos 150 minutos semanais de atividade aeróbica de intensidade moderada ou 75 minutos de atividade vigorosa. Também é recomendado incluir exercícios de fortalecimento muscular envolvendo os principais grupamentos musculares em pelo menos dois dias por semana, além de atividades de flexibilidade. Reduzir o tempo em comportamento sedentário ao longo do dia é outro ponto fundamental para elevar os níveis diários de movimento.

Embora recomendações mais recentes defendam metas superiores (como 180 minutos semanais ou mais) o mais importante é garantir a regularidade da prática, mesmo que inicialmente se atinja apenas os níveis mínimos. Nesse contexto, a motivação intrínseca desempenha papel central na adoção e manutenção de um estilo de vida ativo (OMS, 2020; ACSM, 2018; Deci e Ryan, 2000). A seguir, a tabela 1 apresenta de maneira geral e adaptada, as recomendações sobre atividade física.

Tabela 1 – Recomendações para prática de atividade física.

Tipo	Tempo semanal	Frequência semanal	Intensidade	Ênfase
Aeróbio	150-300 minutos	5-6 vezes	Moderada e vigorosa	Caminhar, correr, nadar, etc.
Força	>30 minutos	>2 vezes	Moderada e vigorosa	Grandes grupamentos musculares e exercícios multiarticulares
Flexibilidade	>30 minutos	>2 vezes	Moderada	Grandes grupamentos musculares

Fonte: Adaptado com informações da OMS, 2022 e da ACSM, 2018.

EPIDEMIOLOGIA DA ATIVIDADE FÍSICA E SAÚDE PÚBLICA

Epidemiologia da atividade física no mundo

A epidemiologia da atividade física se destaca como sendo um campo vital da saúde pública ao investigar os padrões, determinantes e efeitos da prática de atividade física. Dada a crescente inatividade global, esse campo tem se consolidado como base para o desenvolvimento de políticas de prevenção de doenças crônicas não transmissíveis. A OMS estima que 1,8 bilhão de adultos não cumprem as recomendações mínimas de atividade física (o que representa cerca de 31% da população mundial adulta) (OMS, 2024; Guthold *et al.*, 2018). Esse índice, que aumentou em 5% desde 2010, pode chegar a 35% até 2030 as medidas eficazes não forem implementadas.

O comportamento sedentário segue sendo influenciado por múltiplos fatores demográficos e sociais. Mulheres tendem a apresentar níveis de atividade física

inferiores aos dos homens, enquanto pessoas idosas são significativamente mais inativas. Recentemente, a pandemia de COVID-19 intensificou desigualdades no acesso à prática de exercícios, impactando principalmente grupos de baixa renda e comunidades vulneráveis (Yamada *et al.*, 2020; Ahmed *et al.*, 2022; Guthold *et al.*, 2018). Estudos como o de (Bauman *et al.*, 2012) também apontam que a escolaridade e a renda familiar estão fortemente associadas aos níveis de atividade física, sendo a adesão mais frequente em populações com maior poder socioeconômico.

A inatividade física repercute amplamente sobre a saúde e evidências robustas demonstram sua associação com a incidência e gravidade de doenças cardiovasculares, diabetes tipo 2, câncer de cólon e mama, doenças neurodegenerativas como Alzheimer e Parkinson, além de transtornos psiquiátricos como depressão e ansiedade (Kyu *et al.*, 2016; Liu *et al.*, 2020; Ahmed *et al.*, 2022). O estudo longitudinal CARDIA, citado por Liu *et al.* (2020), apontou que níveis elevados de atividade física reduzem os riscos de hipertensão, hiperlipidemia e diabetes, e que esses benefícios são ainda mais evidentes quando os indivíduos iniciam a prática na juventude.

Para compreender melhor essas associações, os estudos epidemiológicos empregam uma diversidade de abordagens metodológicas, que incluem delineamentos transversais, coortes prospectivas e ensaios clínicos randomizados. Os instrumentos de coleta mais utilizados são os questionários validados, acelerômetros e registros eletrônicos. A análise estatística evoluiu significativamente, incorporando modelos multivariados e análise de equações estruturais para mensuração de variáveis latentes e mediação de efeitos (Zhang *et al.*, 2020). A robustez das evidências é garantida por protocolos como o Mixed Methods Appraisal Tool (Hong *et al.*, 2018), utilizado para avaliação da qualidade metodológica de estudos com múltiplos delineamentos.

Do ponto de vista da saúde pública, a inatividade física impõe custos econômicos substanciais ao sistema de saúde. Estima-se que bilhões de dólares sejam gastos anualmente em tratamentos de condições evitáveis por meio de práticas corporais regulares. Para além dos custos financeiros, a inatividade limita a funcionalidade, qualidade de vida e longevidade das populações. Barreiras contextuais e subjetivas (como insegurança urbana, falta de infraestrutura, ausência de apoio social, tempo limitado, fadiga, medo de lesões) representam entraves recorrentes para a adesão à atividade física (Carlson *et al.*, 2021; Heath *et al.*, 2012; The Community Guide, 2023).

O enfrentamento desses desafios exige intervenções multissetoriais, integradas e adaptadas às necessidades específicas de cada território. Uma reestruturação urbana para incentivar a mobilidade ativa, o fortalecimento de programas escolares e comunitários, e o uso de tecnologias digitais para monitoramento e estímulo à atividade física se apresentam como estratégias promissoras. Estudos recentes indicam que dispositivos vestíveis, aplicativos e plataformas online podem contribuir para o aumento da adesão e manutenção de hábitos ativos (Direito *et al.*, 2024; Wang *et al.*, 2024). No Brasil, o tema carece de muita atenção, o que discutiremos no tópico a seguir.

Epidemiologia da atividade física no Brasil

Os diferentes padrões de atividade física no Brasil têm sido descritos em estudos populacionais como o de Oliveira, Christofaro e Codogno (2023) que relataram uma prevalência de atividade física no tempo de lazer inferior ao recomendado entre adultos brasileiros, com variações conforme sexo, idade e região geográfica. Martins, Assunção e Wehrmeister (2018), ao analisarem a população rural de Pelotas-RS, observaram fatores associados à inatividade física em comunidades afastadas dos centros urbanos. Mielke, Malta, Gomes e Hallal (2021) realizaram uma análise temporal entre os anos de 2013 e 2019 e demonstraram uma tendência de aumento da atividade física no tempo de lazer, ainda que insuficiente frente às metas estabelecidas pela Organização Mundial da Saúde e Häfele, Mielke e Rombaldi (2021), com base na Pesquisa Nacional de Saúde de 2013, descreveram a baixa prevalência de atividade física entre idosos, indicando a necessidade de políticas específicas para essa faixa etária.

A inatividade física tem sido amplamente associada ao desenvolvimento e agravamento de doenças crônicas não transmissíveis. Em um estudo transversal envolvendo mais de 50 mil brasileiros, Christofoletti, Carvalho e Faria (2019) identificaram uma associação significativa entre multimorbidade e baixos níveis de atividade física, especialmente no contexto do Sistema Único de Saúde (SUS). Turi, Codogno e Fernandes (2016) reforçaram esse achado ao apontarem a relação entre sedentarismo e fatores de risco da síndrome metabólica na população atendida pela atenção primária. Rezende, Sá e Markozannes (2018) estimaram o impacto da inatividade física na mortalidade por DCNTs, concluindo que comportamentos sedentários são responsáveis por uma fração substancial de mortes evitáveis por diabetes tipo 2, cardiopatias isquêmicas, acidentes vasculares cerebrais e câncer. No contexto feminino, Pena, Garcia e Ribeiro (2013) encontraram associação positiva entre atividade física e menor prevalência de doenças mamárias (benignas e malignas) entre mulheres de baixa renda, demonstrando benefícios específicos para a saúde feminina.

O ambiente urbano também influencia significativamente os níveis de atividade física. Teixeira, Nakamura e Florindo (2022) analisaram modificações no ambiente urbano da cidade de São Paulo entre 2015 e 2020 e constataram que melhorias na infraestrutura (como calçadas, ciclovias e praças) favorecem a prática de atividades físicas no tempo de lazer. Manta, Farias e Reis (2019) também demonstraram que a presença de espaços públicos abertos está positivamente associada à prática entre adultos brasileiros. No plano econômico, Prodel, Martins e Lima (2023) estimaram os custos da inatividade física para o SUS, evidenciando que a promoção da atividade física não apenas traz benefícios em saúde, mas também representa uma estratégia de contenção de gastos públicos em médio e longo prazo.

As evidências brasileiras têm contribuído substancialmente para o debate internacional sobre a promoção da atividade física. Hadgraft, Winkler e Healy (2021) ressaltam que experiências brasileiras podem servir de referência para outros países que enfrentam desafios semelhantes decorrentes da urbanização e do

sedentarismo. Por fim, Maciel e Uvinha (2023) enfatizam que a atividade física deve ser reconhecida como um direito social, especialmente no contexto da saúde e do lazer, reforçando a urgência de políticas públicas equitativas que garantam acesso universal às oportunidades de movimento e vida ativa.

O Brasil desde os anos 1990 têm promovido, políticas públicas estruturadas para incentivar a prática de atividade física em diferentes contextos e faixas etárias. O Programa Agita São Paulo é uma das primeiras iniciativas que buscaram envolver a comunidade em práticas regulares de atividade física com base em uma abordagem intersetorial e educativa. Segundo o *Stanford Open Virtual Assistant Lab* (2025), programas como o Agita São Paulo e intervenções locais em cidades como Recife, Aracaju e Vitória foram implementados com apoio financeiro do governo desde 2005, incorporando e consolidando a atividade física como prioridade nas agendas de saúde pública nacional.

Complementando essas ações, a Política Nacional de Promoção da Saúde (PNPS) tem enfatizado a atividade física como um dos seus eixos estruturantes, promovendo hábitos saudáveis por meio de diretrizes técnicas e apoio institucional. A criação das Diretrizes de Atividade Física para a População Brasileira por Tenório *et al.* (2022) e Umpierre *et al.* (2022) reforça o compromisso do país com recomendações baseadas em evidências, padronizando a orientação à população e aos profissionais de saúde sobre os benefícios e quantidades ideais de exercício físico.

Apesar das iniciativas, barreiras à prática de atividade física persistem em diferentes grupos da população brasileira. Reichert, Barros e Domingues (2007) identificaram que a percepção de obstáculos pessoais (como falta de tempo, motivação e apoio social) está diretamente relacionada à inatividade durante o lazer. Revisões sistemáticas discutidas pelo *Stanford Lab* (2025) reforçam que essas barreiras variam conforme o grupo etário: adolescentes frequentemente relatam falta de companhia, enquanto adultos mencionam limitações de tempo e motivação; já os idosos enfrentam restrições decorrentes de comorbidades. Além disso, Dourado, Sá e Lima (2020), assim como Bortolini *et al.* (2021), destacam um desafio estrutural importante: a ausência de formação específica sobre atividade física nos cursos de medicina, o que dificulta o aconselhamento qualificado por profissionais da saúde.

Esses aspectos, no que tange as principais barreiras encontradas no Brasil, para a promoção a prática de atividade física no Brasil, será abordada de uma maneira reflexiva e mais abrangente, considerando suas esferas.

SER FISICAMENTE ATIVO NO BRASIL: UMA REFLEXÃO SOBRE AS BARREIRAS E DESAFIOS

Até então, ao decorrer deste capítulo, podemos compreender definições, conceitos e recomendações sobre atividade física, discutimos sobre a epidemiologia relacionada a atividade física no Brasil e no mundo, porém, apesar de todos os

órgãos de saúde baterem sistematicamente nesse tema, ressaltando a importância de se manter fisicamente ativo, surge uma pergunta substanciada: Basta o indivíduo querer ser fisicamente ativo? Já de antemão, podemos esclarecer que não, apesar de todo o conhecimento contido sobre os potenciais benefícios da prática regular de atividade física, comumente podemos observar diversas barreiras e desafios encontrados no dia-a-dia dos indivíduos, essas por sua vez, possuem características bem específicas originárias do Brasil, trazendo uma grande necessidade de discussão não apenas do quanto a atividade física pode ser boa a nível de saúde pública, mas sim, como de fato eu possibilito as pessoas, condições mínimas para que elas iniciem uma atividade física e permaneçam motivadas.

Partindo da ideia da complexidade do tema, os autores sugerem a princípio, três diferentes esferas que são inter-relacionadas e que podem estar envolvidas com as principais barreiras enfrentadas pela população brasileira, seriam elas: (1) esfera individual; (2) esfera social e ambiental; e (3) esfera estrutural e de política pública. O entendimento e discussão dos temas podem até seguir em uma conversa específica para cada uma das esferas, porém de uma maneira inevitável, o leitor poderá perceber que todas se relacionam, conversam em vários momentos, o que impede uma interpretação simplista e individual de cada esfera. A seguir, apresentamos uma figura hipotética com as três esferas.

Figura 1 – Esferas das principais barreiras para prática de atividade física no Brasil.



Fonte: Autoria própria, 2025.

Esfera Individual

O aspecto ou esfera individual, na prática talvez não seja o mais determinante desafio ou barreira pra atividade física (uma vez que aspectos sociais, estruturais e de políticas públicas atuam diretamente nas condições individuais), mas é, sem dúvidas o mais relatado por adultos no mundo contemporâneo. Conforme destacado por Hallal *et al.* (2012), entre os principais entraves está a falta de tempo, frequentemente citada como a barreira mais comum por indivíduos adultos. A rotina atribulada, marcada por múltiplas jornadas de trabalho e responsabilidades familiares, especialmente em áreas urbanas, dificulta a inserção da atividade física como um hábito cotidiano.

Além da limitação temporal, a ausência de apoio familiar ou social figura como um fator relevante que desestimula a prática de exercícios físicos. Muitas pessoas relatam não encontrar companhia para realizar atividades, sentem-se desencorajadas por familiares ou amigos, ou não possuem uma rede de apoio que valorize comportamentos saudáveis. Hallal *et al.* (2012) sugerem que a influência de pares e o suporte do ambiente próximo podem desempenhar papel decisivo na motivação e na continuidade da prática física, sobretudo em comunidades de baixa renda, onde os estímulos externos são cruciais para superar barreiras contextuais.

Outro aspecto importante relacionado à esfera individual refere-se às pressões culturais e de gênero, que afetam desproporcionalmente as mulheres. Muitas vezes sobrecarregadas com tarefas domésticas, cuidados com filhos e familiares, elas enfrentam limitações de tempo e energia para dedicar-se à prática de exercícios. Esse cenário revela uma desigualdade estrutural que se perpetua no cotidiano e reduz significativamente as oportunidades femininas de autocuidado e bem-estar físico. Hallal *et al.* (2012) apontam que essas barreiras são mais frequentes entre mulheres de classes socioeconômicas mais baixas, o que reforça a necessidade de intervenções sensíveis às especificidades de gênero e contexto social.

Portanto, compreender as barreiras individuais, como a gestão do tempo, o apoio social e as construções culturais de gênero, é fundamental para desenvolver estratégias mais eficazes de promoção da atividade física. Políticas públicas e programas comunitários devem considerar essas dimensões para ampliar o acesso e incentivar a prática regular de exercícios em diferentes grupos populacionais. O reconhecimento desses fatores permite ações mais inclusivas, que dialoguem com a realidade cotidiana dos indivíduos e promovam mudanças sustentáveis no comportamento em saúde.

Esfera Social e Ambiental

A prática regular de atividade física é fortemente influenciada por determinantes sociais e ambientais que vão além da motivação individual. Esses fatores estruturam o acesso, a segurança e as oportunidades de movimentar o corpo no cotidiano, especialmente em áreas urbanas desiguais. De acordo com a PNS (2019), grande parte da população brasileira refere ausência de locais adequados e seguros para se exercitar como um dos principais impedimentos para a prática regular de atividade

física, destacando um problema estrutural que extrapola escolhas pessoais (IBGE, 2020).

Um estudo realizado por Pitanga *et al.* (2014) reforça essa perspectiva ao demonstrar que a percepção de insegurança no bairro está negativamente associada à prática de atividade física no tempo livre. Em um contexto urbano onde a violência é uma realidade cotidiana, especialmente em regiões periféricas, o medo torna-se um fator impeditivo para caminhar, correr ou se exercitar em espaços públicos. Além disso, o próprio acesso a esses espaços é limitado: 76,1% dos participantes da pesquisa indicaram que não percebem possibilidade de utilização de áreas públicas para a prática de atividade física, e 66,7% relataram falta de segurança durante a prática, evidenciando um ambiente social e físico adverso.

A literatura também evidencia desigualdades no uso do espaço urbano segundo marcadores sociais como renda, gênero e escolaridade. Hallal *et al.* (2006), ao estudarem adolescentes brasileiros, verificaram que o uso de transporte ativo (como caminhar ou pedalar até a escola) é significativamente mais comum entre adolescentes de nível socioeconômico mais baixo, evidenciando que, para muitos, a atividade física não é uma escolha, mas sim uma necessidade diante da ausência de recursos para outros meios de locomoção. Ao mesmo tempo, esses mesmos adolescentes enfrentam maiores barreiras no lazer, já que tendem a viver em bairros com menos infraestrutura e mais violência.

Assim, as barreiras sociais e ambientais à prática de atividade física refletem um modelo urbano e social excludente, onde a prática de hábitos saudáveis ainda está condicionada ao acesso desigual a recursos e condições seguras. A superação desses entraves exige políticas públicas integradas que promovam não apenas campanhas educativas, mas também transformações concretas no espaço urbano, como a criação e manutenção de praças, ciclovias, iluminação e segurança, sobretudo em territórios vulneráveis. Somente assim será possível tornar a atividade física uma escolha viável, segura e inclusiva para todos.

Esfera Estrutural e de Política Pública

A promoção da atividade física como direito de todos exige muito mais do que motivação individual ou redes de apoio social. Ela depende de condições estruturais que garantam acesso equitativo a espaços seguros, políticas públicas consistentes e ambientes urbanos planejados para o movimento. No Brasil, essas condições são frequentemente negligenciadas, gerando um conjunto robusto de barreiras estruturais e institucionais que dificultam a prática regular de atividade física, sobretudo entre populações mais vulneráveis.

Como já dito anteriormente, grande número de brasileiros não realiza atividade física por falta de locais públicos adequados e seguros próximos de casa (IBGE, 2020). Essa barreira estrutural evidencia a desigualdade no planejamento urbano brasileiro, onde bairros periféricos, geralmente mais pobres, carecem de praças, calçadas apropriadas, ciclovias e centros esportivos comunitários. Essa exclusão territorial reforça a inatividade e agrava desigualdades em saúde, sendo

um reflexo direto da falta de integração entre políticas públicas de saúde, mobilidade e urbanismo.

Nesse contexto, embora haja iniciativas governamentais voltadas à ampliação do acesso a espaços públicos para a prática de atividade física, sua efetividade ainda é comprometida por uma série de limitações estruturais. A literatura aponta obstáculos como a baixa qualificação dos profissionais envolvidos, dificuldades operacionais para integrar essas ações aos serviços de saúde e carência de articulação entre esferas administrativas. Segundo Malta *et al.* (2014), muitos desses esforços “ainda carecem de maior institucionalização, financiamento estável e articulação intersetorial para garantir sua continuidade e efetividade nas comunidades”. Assim, essas barreiras comprometem o alcance das políticas públicas, sobretudo entre os grupos socialmente vulneráveis, perpetuando desigualdades no acesso a oportunidades de um estilo de vida ativo e saudável.

Adicionalmente, Hallal *et al.* (2012), enfatizam que a ausência de estratégias nacionais sustentadas e de sistemas de vigilância adequados é um entrave global (e notadamente presente no Brasil). A falta de financiamento contínuo, a descontinuidade de programas com a troca de governos e a baixa prioridade dada à atividade física em agendas intersetoriais revelam um cenário em que o incentivo ao movimento corporal ainda não ocupa o lugar estratégico que deveria no enfrentamento das doenças crônicas não transmissíveis. Soma-se a isso a carência de políticas de incentivo fiscal ou regulamentações urbanas que promovam o deslocamento ativo e a prática em espaços públicos.

Portanto, para que a atividade física deixe de ser um privilégio de poucos e se torne um hábito possível para todos, é necessário reposicionar sua promoção como uma responsabilidade estrutural e intersetorial. Isso implica garantir financiamento adequado, ampliar e manter equipamentos públicos, investir em formação profissional para atuação em políticas locais, integrar ações com mobilidade urbana e educação, e fortalecer mecanismos de monitoramento e participação social. Superar as barreiras estruturais é, antes de tudo, um compromisso com a equidade em saúde e com o direito ao bem-estar.

Inter-relações das Esferas

As barreiras à prática de atividade física não devem ser analisadas de forma isolada, pois há uma interdependência evidente entre os fatores individuais, sociais e estruturais. A esfera individual, embora seja a mais frequentemente mencionada nas pesquisas (especialmente a “falta de tempo”) (Hallal *et al.*, 2012), está fortemente condicionada pelas realidades sociais e urbanas em que os indivíduos estão inseridos. A sobrecarga de tarefas, o desestímulo familiar e as desigualdades de gênero não surgem do acaso, mas refletem construções sociais e deficiências de políticas públicas que perpetuam padrões desiguais de cuidado e acesso. A ausência de companhia, por exemplo, ou o sentimento de insegurança, são expressões de um tecido social fragilizado, que influencia diretamente a motivação, a percepção de risco e o senso de pertencimento dos sujeitos ao espaço urbano.

Nesse sentido, as esferas social/ambiental e estrutural/política pública se entrelaçam profundamente com as condições individuais. Não se pode esperar que indivíduos adotem um comportamento ativo em contextos marcados pela insegurança, pela carência de espaços adequados e pela ausência de políticas públicas eficazes e sustentáveis. Como demonstram a PNS (2019) e os estudos de Pitanga *et al.* (2014), a percepção de insegurança e a falta de infraestrutura são elementos que inviabilizam a prática cotidiana da atividade física, principalmente entre os mais pobres. A literatura aponta ainda que muitas iniciativas institucionais carecem de financiamento contínuo, articulação intersetorial e institucionalização (Malta *et al.*, 2014), o que limita seu impacto em comunidades vulneráveis. Assim, as escolhas individuais são fortemente moldadas por condições externas e, portanto, ações de promoção da atividade física devem reconhecer essa complexidade, articulando estratégias multiescolares que alinhem o indivíduo, o coletivo e o Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A prática de atividade física é essencial à promoção da saúde, mas seu acesso permanece profundamente desigual no Brasil. Como discutido neste capítulo, as barreiras enfrentadas são interdependentes e vão além da motivação individual, refletindo desigualdades sociais, ambientais e falhas estruturais nas políticas públicas.

Superar esse cenário exige o reconhecimento da atividade física como direito social e a adoção de estratégias integradas entre saúde, educação, mobilidade e urbanismo. É necessário investir em infraestrutura segura, ampliar o acesso a programas públicos e considerar as especificidades de gênero, classe e território. Promover ambientes ativos é, antes de tudo, um compromisso com a equidade e a justiça social.

REFERÊNCIAS

AHMED, W.; ANGEL, N.; EDIRISINGHE, M.; *et al.* **COVID-19 impact on physical activity and mental health.** *Frontiers in Public Health*, v. 10, p. 1018866, 2022.

AMERICAN COLLEGE OF SPORTS MEDICINE. **Physical Activity Guidelines for Americans.** 2. ed. 2018. Acesso: https://odphp.health.gov/sites/default/files/2019-09/Physical_Activity_Guidelines_2nd_edition.pdf

BAUMAN, A. E.; REIS, R. S.; SALLIS, J. F.; *et al.* **Correlates of physical activity: why are some people active and others not?** *The Lancet*, v. 380, n. 9838, p. 258–271, 2012.

BORTOLINI, Gisele Ane *et al.* **Evolução das ações de nutrição na atenção primária à saúde nos 20 anos da Política Nacional de Alimentação e Nutrição do Brasil.** *Cadernos de Saúde Pública*, v. 37, p. e00152620, 2022.

CARLSON, S. A.; FULTON, J. E.; PRATT, M.; *et al.* **Healthcare expenditures and inadequate activity.** Preventing Chronic Disease, v. 18, E05, 2021.

CHRISTOFOLETTI, Marina *et al.* **Chronic noncommunicable diseases multimorbidity and its association with physical activity and television time in a representative Brazilian population.** Cadernos de Saúde Pública, v. 35, n. 11, p. e00016319, 2019.

DASSO, N. A. **How is exercise different from physical activity? A concept analysis.** Nursing Forum, v. 54, n. 1, p. 45–52, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/nuf.12296>

DIREITO, A.; CARRAÇA, E. V.; RAWSTORN, J. C.; *et al.* **Health technologies for promoting physical activity.** International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity, v. 21, p. 24, 2024.

DECI, E. L.; RYAN, R. M. **Intrinsic motivation and self-determination in human behavior.** New York: Plenum, 1985.

FERRER, F. M. **Physical activity and exercise.** In: FEINGOLD, Kenneth R. *et al.* (ed.). Encyclopedia of Endocrine Diseases. 2. ed. Elsevier, 2019. p. 436–441. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/b978-0-12-801238-3.66178-0>.

HADGRAFT, Nyssa T. *et al.* **Effects of sedentary behaviour interventions on biomarkers of cardiometabolic risk in adults: systematic review with meta-analyses.** British journal of sports medicine, v. 55, n. 3, p. 144-154, 2021.

HALLAL, P. C.; ANDERSEN, L. B.; BULL, F. C.; GUTHOLD, R.; HASKELL, W.; EUKELUND U. **Global physical activity levels: surveillance progress, pitfalls, and prospects.** The Lancet, V. 380, N. 9838, 247- 257, 2012. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)60646-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)60646-1)

HALLAL, P. C.; BERTOLDI, A. D.; GNÇALVES, H.; VICTORA, G. C. **Prevalência de sedentarismo e fatores associados em adolescentes de 10-12 anos de idade.** Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 22, n. 6, p. 1277–1287, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/c4pqMtQsyCZZbCPfvyCHWzb/>

HALLAL, P. C.; KNUTH, A. G.; REIS, R. S.; ROMBALDI, A. J.; MALTA, D. C.; ISER, B. P. M.; BERNAL, R. T. I.; FLORINDO, A. A. **Tendências temporais de atividade física no Brasil (2006-2009).** Revista Brasileira de Epidemiologia, v. 14, n. 1, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1415-790X2011000500006>

HILLSDON, M.; ANSTISS, T. **Physical activity and its role in disease prevention.** In: DAVEY, P.; SPRIGINGS, D. (Ed.). Oxford Medicine Online. Oxford: Oxford University Press, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/med/9780199568741.003.0337>

HONG, Q. N.; PLUYE, P.; BUJOLD, M.; *et al.* **Mixed Methods Appraisal Tool: Content validity.** Journal of Clinical Epidemiology, v. 111, p. 49–59, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional de Saúde 2019: percepção do estado de saúde, estilos de vida,**

doenças crônicas e saúde bucal. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101764.pdf>

KYU, H. H.; BACHMAN, V. F.; ALEXANDER, L. T.; *et al.* **Physical activity and risk of major diseases.** The Lancet, v. 388, n. 10051, p. 1311–1324, 2016.

KOPLAN, J. P. **Physical Activity, Physical Fitness, and Health: Time to Act.** JAMA: The Journal of the American Medical Association, v. 262, n. 17, p. 2437, 1989. Disponível em: <https://doi.org/10.1001/jama.1989.03430170099036>

LIU, J.; YOUNG, T.; HOANG, T. D.; *et al.* **Physical activity trajectories and cardiovascular health.** International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity, v. 17, p. 41, 2020.

MACIEL, Marcos Gonçalves *et al.* **Lazer e bem-estar espiritual nas universidades.** Revista INFAD de Psicologia. Jornal Internacional de Psicologia do Desenvolvimento e da Educação. , v. 2, não. 1, pag. 271-282, 2023.

MALTA, D. C.; SILVA, M. A. da; MOURA, L. de; SILVA, S. A. da; MOROZ, M. I. da A.; MONTEIRO, R. A.; DIAS, M. A. S. **Políticas públicas de promoção da atividade física no Brasil: uma análise do Programa Academia da Saúde.** Revista Brasileira de Atividade Física e Saúde, v. 19, n. 4, p. 387–399, 2014. Disponível em: <https://rbafs.org.br/RBAFS/article/view/542>.

MIELKE, Gregore Iven *et al.* **Atividade física de lazer na população adulta brasileira: Pesquisa Nacional de Saúde 2013 e 2019.** Revista Brasileira de Epidemiologia, v. 24, p. e210008, 2021.

PEDREIRO, R. C. M.; MACHADO, S.; MARANHÃO-NETO, G. A. **Actividad física y depresión: aspectos epidemiológicos.** In: Temas selectos en neurobiología molecular e integrativa. Anáhuac Maybe, v. 1, 2017.

PITANGA, F. G. *et al.* **Prevalência e fatores sociodemográficos e ambientais associados à atividade física no tempo livre e no deslocamento em adultos.** Motricidade, vol. 10, n. 1, p. 3–13, 2014. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.6063/motricidade.10\(1\).1246](http://dx.doi.org/10.6063/motricidade.10(1).1246).

REZENDE, Leandro Fónias Machado de *et al.* **Physical activity and cancer: an umbrella review of the literature including 22 major anatomical sites and 770 000 cancer cases.** British journal of sports medicine, v. 52, n. 13, p. 826-833, 2018.

REICHERT, Felipe F. *et al.* **The role of perceived personal barriers to engagement in leisure-time physical activity.** American journal of public health, v. 97, n. 3, p. 515-519, 2007.

TANWEER, D. S. A. W. **Physical exercise and it's benefits.** Pakistan Journal of Physical Therapy (PJPT), v. 3, n. 4, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.52229/pjpt.v3i4.862>.

TEIXEIRA, Inaian Pignatti *et al.* **Built environments for physical activity: a longitudinal descriptive analysis of Sao Paulo city, Brazil.** Cities & health, v. 7, n. 1, p. 137-147, 2023.

TENÓRIO, Jeferson. **Estela sem Deus**. Companhia das Letras, 2022.

TURI, Bruna Camilo *et al.* **Low levels of physical activity and metabolic syndrome: cross-sectional study in the Brazilian public health system**. *Ciência & saúde coletiva*, v. 21, p. 1043-1050, 2016.

UMPIERRE, Daniel *et al.* **Physical activity guidelines for the Brazilian population: recommendations report**. *Journal of physical activity and health*, v. 19, n. 5, p. 374-381, 2022.

WANG, X.; YANG, Y.; ZHANG, D.; *et al.* **Digital behavior change and physical activity adherence**. *Frontiers in Psychology*, v. 15, p. 1349880, 2024.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **WHO guidelines on physical activity and sedentary behaviour**. Geneva: WHO, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789240015128>

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Global status report on physical activity 2022**. Geneva: WHO, 2022. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789240059153>

YAMADA, M.; KIMURA, Y.; ISHIYAMA, D.; *et al.* **Effect of the COVID-19 epidemic on physical activity in community-dwelling older adults**. *BMC Public Health*, v. 20, p. 992, 2020.

ZHANG, Z.; CHEN, W.; HOU, L. **Multivariate analysis of health behaviors**. *BMC Public Health*, v. 20, p. 457, 2020.

AGRADECIMENTOS

Prof. Rodrigo Cunha de Mello Pedreiro: Agradeço a minha filha Luísa Bueno de Mello, que é a principal razão da minha busca por um mundo melhor.

Prof. Bruno da Cunha Petris: Deixo meus agradecimentos aos amigos verdadeiros que acompanham a jornada desde sempre, à minha amada filha Bruna Braga Petris pelo incondicional apoio e inspiração, aos meus queridos irmãos Gabriela Petris e Gustavo Petris e pôr fim à minha amada mãe Maria Elsa Petris e amado pai João Luiz Petris por terem sempre me proporcionado o melhor.

Organizador

Marco Machado, PhD

Possui graduação em Educação Física pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1991), mestrado em Ciência da Motricidade Humana pela Universidade Castelo Branco (2006) e doutorado em Educação Física e Esportes pela Atlantic International University, nos Estados Unidos, concluído em 2023. Atualmente, leciona no curso de Educação Física da Fundação Universitária de Itaperuna (FUNITA). Anteriormente, foi professor nos cursos de Educação Física e Medicina da UNIG Campus V e no curso de Educação Física da FASAP. Também foi membro do American College of Sports Medicine (ACSM) e do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte (CBCE). Possui experiência na área de Educação Física, com foco em Fisiologia, Bioquímica do Exercício e Filosofia da Ciência.

A

abordagem 6, 9, 10, 12, 13, 23, 50, 63, 71, 75, 87, 99, 105, 118, 120, 128, 132, 145, 158, 163, 174, 181, 182, 183, 186, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 208, 209, 210, 213, 214, 221, 225, 226, 231

afeto 92, 95, 132, 133, 134, 137

africanas 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185

água 40, 189, 197, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218

alienação 118, 122, 123, 132

ambientais 74, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 197, 200, 202

ambiental 25, 124, 168, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 203, 205, 211, 212, 213, 215, 216

ambientes digitais 143

análise 16, 20, 36, 40, 50, 68, 69, 72, 75, 88, 89, 91, 93, 94, 97, 106, 109, 110, 119, 122, 133, 134, 138, 143, 145, 154, 158, 165, 166, 168, 172, 174, 175, 182, 186, 194, 201, 203

antiguidade 127, 207, 221

atividade física 181, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247

autoritário 88, 90, 91, 94, 95

B

barreiras 48, 158, 163, 205, 234, 235, 240, 241, 242, 243, 244, 245

bem-estar 110, 120, 127, 165, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 228, 234, 235, 236, 242, 244, 247

C

chesterton 108

cidadania 96, 103, 105, 106, 128, 130, 182, 205, 215, 216

ciência 1, 2, 3, 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20,

21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 37,
39, 40, 41
colonial 163, 172, 173, 180, 181, 182
comunidade 1, 6, 12, 21, 31, 64, 72, 108, 112, 127,
128, 153, 160, 162, 165, 172, 176, 179
conceitos 1, 5, 6, 25, 48, 70, 118, 144, 165, 175, 181,
186, 188, 190, 195, 201
conhecimento 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17
consciência 10, 11, 48, 51, 60, 71, 72, 84, 100, 101,
103, 104, 105
construção civil 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194,
195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204
consumo 38, 121, 123, 143, 144, 145, 149, 150, 151,
152, 153
contemporânea 6, 9, 10, 12, 16, 18, 29, 55, 63, 72,
74
corporeidade 172, 176, 178
crise moral 63
crítica 1, 7, 12, 16, 50, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74,
75, 76
crítico 2, 15, 20, 23
cultural 1, 2, 31, 54, 63, 68, 69, 70
culturas 114, 178, 181, 183, 205

D

decolonial 63, 78, 162, 172, 173, 174, 175, 180, 184
deliberação pública 13, 88, 89, 92
democracia 12, 13, 74, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104
democrática 15, 65, 70, 76, 88, 93, 96, 100, 104,
105, 106
demográfica 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 231
desafios 1, 13, 15, 16, 20, 85, 100, 108, 110, 116, 148,
153, 158, 160, 161, 165, 178, 182, 189, 194, 196,
203, 205, 218, 221, 222, 231, 234, 235, 238, 239,
241
desigualdades 68, 70, 84, 103, 105, 118, 119, 125,
129, 163, 180, 183, 205, 215, 217, 218, 222, 229,
230, 234, 235, 238, 243, 244, 245
desinformação 7, 13, 15, 16, 20, 74, 78, 80, 81, 82,
83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 94, 98

digitais 21, 80, 94, 97, 119, 121, 126, 128, 134, 143,
144, 145, 147, 148, 153, 154
dignidade 48, 58, 66, 67, 70, 72, 108, 116, 118, 119,
120, 123, 126, 129, 130, 177, 178, 180, 221, 222,
224, 226, 227, 228, 230
direito 2, 14, 21, 83, 101, 104, 105, 108, 109, 110, 111
direitos 6, 66, 67, 70, 74, 96, 100, 103, 104, 105, 108,
109, 110, 116, 125, 127, 162, 205, 221, 227, 228,
233
distributismo 108, 111, 113, 115, 116

E

economia 21, 108, 110, 113, 115, 116
economia circular 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201
educação 15, 64, 67, 84, 85, 102, 104, 106, 118,
128, 130, 157, 172, 175, 177, 178, 182, 184, 185
ensino 102, 103, 105, 107, 156, 161, 163, 172, 174,
175, 177, 181, 182, 183, 184, 185
envelhecimento 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 233
epidemiologia 25, 234, 237, 240
epidemiológico 234, 235
epistêmica 78, 79, 81, 86
epistemologia 1, 4, 6, 9, 78, 80, 85
epistemologias 15, 79, 86, 172, 175, 177, 178
equidade 119, 126, 127, 160, 179, 180, 181, 230,
234, 235, 244, 245
escola pública 100, 102, 103, 104, 105
etarismo 221, 226, 227, 228, 231
ética 2, 4, 10, 11, 15, 23, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
72, 74, 78, 84, 85, 95, 97, 104, 110, 111, 113, 119,
123, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 139, 140, 158,
162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 179, 180, 216,
221, 223, 225, 226, 230, 231
ético 24, 36, 63, 64, 74, 76, 85, 90, 91, 98, 100
exclusão social 159, 178, 221
existencial 10, 48, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 60
existencial humana 48
expressão 4, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
60

F

filosofia 1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 23, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 72, 75, 78, 79, 81, 85, 86, 89, 98, 101, 104, 106, 118, 119, 121, 124, 127, 128, 130, 133, 142, 157, 160, 162, 163, 164, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 183, 205, 221, 222, 224, 226, 230, 231, 233

filosófica 4, 9, 11, 23, 28, 46, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 68, 75, 83, 96, 100, 105, 123, 127, 129, 163, 164, 165, 175, 222, 223, 224

filosóficas 1, 3, 9, 11, 15, 18, 104, 106, 118, 119, 120, 123, 130, 131, 157, 158, 160, 174, 175, 221, 222, 228, 232

filosóficos 1, 5, 60, 70, 108, 158, 168, 172, 174

física 5, 6, 8, 12, 53, 165, 172, 177, 178, 181, 182, 184, 185

G

genealogia 63, 68, 75

geografia 186, 187, 189, 190

gestão 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204

governança 201, 205, 214, 215, 216, 217, 218

H

história 1, 3, 4, 5, 9, 20, 25, 26, 30, 31, 41

humano 4, 6, 21, 27, 30, 35, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60

I

idosos 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231

inatividade 234, 235, 237, 238, 239, 240, 243

individualismo 172, 180

influência 12, 80, 96, 100, 157, 158, 160, 172, 184

infraestrutura 186, 189, 190, 194, 196, 201
insumo 205, 207, 209, 215
integração 174, 180, 184, 186, 192, 194, 205, 215,
217, 218
inversão 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76
investigação 7, 60, 63

J

justiça ambiental 205, 215
justiça social 70, 100, 103, 172, 177, 179, 183, 221,
222, 226
juventude 93, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 231

L

laicidade 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106
legislação 102, 186
letramento 78, 84, 85
liberdade 12, 25, 27, 33, 67, 70, 71, 72, 74, 76, 88,
90, 91, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105
linguagem 2, 3, 6, 10, 11, 14, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61
linguística 48, 58, 59, 60, 63, 72, 73, 76
logística reversa 186, 187, 190, 191, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 203

M

manifestação 48, 50, 52, 53, 55, 57
mediação 48, 51, 55, 58, 60, 94, 123, 132, 133, 134,
137, 138, 139, 141
memória 55, 56, 95, 97, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142
mentira 81, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98
método científico 6, 20
metodologia 25, 109, 145, 158, 172, 174, 175, 181
midiático 78, 84, 85, 93, 143

N

neoliberais 221
normativas 186, 190, 198

P

pedagógica 32, 88
pedagógicas 172, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182
pensamento 2, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 15, 16, 20, 23, 48,
50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61
periféricas 83, 126, 172, 178
perpetuação 48
pluralismo 63, 74, 75, 76, 81, 100
política 4, 11, 12, 13, 15, 30, 32, 63, 64, 65, 69, 74,
78, 79, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 110, 111, 113,
114, 117, 118, 123, 124, 127, 129, 142, 146, 148,
152, 153, 154, 159, 163, 164, 169, 171, 174, 183,
185, 197, 199, 200, 202, 205, 207, 208, 209, 211,
212, 216, 218
políticas públicas 85, 103, 104, 105, 179, 180, 186,
187, 189, 190, 193, 201, 205, 214, 215, 217
político 15, 64, 67, 71, 76, 78, 81, 82, 83, 85, 88, 89,
90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 101, 103, 106, 116, 126,
140, 141, 145, 169, 172, 173, 177, 178, 180, 181,
184
populismo 88, 91, 94, 95
pós-memória 132, 133, 134, 136, 137, 138, 141
pós-verdade 1, 15, 16, 19
prática 4, 23, 24, 25, 26, 32, 33, 37, 64, 70, 79, 80,
88, 91
prática esportiva 172, 174, 179, 180
processo 1, 2, 7, 10, 16, 29, 30, 51, 54, 56, 59, 64, 68,
73, 76, 78, 82, 83, 91, 93, 104, 110, 122, 123, 124,
125, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141,
143, 144, 145, 146, 150, 153, 154
produtividade 115, 146, 151, 218, 221, 222, 224,
225, 226, 227, 231
pseudociência 20, 21, 22, 24, 28, 32, 36, 38, 40

R

reconciliação 132, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141
recurso hídrico 205, 207, 208, 209, 210, 213, 218
recursos hídricos 205, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 218
redes 13, 15, 38, 39, 74, 78, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 92, 93, 121, 124, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155
rede social 143, 148, 149, 150, 152
resíduos 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204
resistência 15, 21, 35, 38, 75, 78, 84, 85, 88, 96, 98
ressentimento 66, 68, 80, 82, 94, 96, 159, 221, 224
reversa 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203

S

sabedoria 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228
saúde 22, 32, 38, 71, 151, 160, 178, 179, 189, 198, 210, 222, 227, 228, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248
sociedade 11, 12, 18, 63, 65, 67, 70, 74, 76, 79, 81, 83, 86, 98, 102, 103, 104, 106, 108, 111, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 128, 129, 144, 146, 150, 151, 154, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 184, 188, 208, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231
sociodigitais 143, 145, 146, 150, 151
socioeconômicas 234, 242
solidão 160, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 231
sustentabilidade 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 203
sustentável 187, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 205, 207, 210, 212, 213

T

tecnologia 4, 95, 97, 118, 119, 121, 123, 127, 128,

129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
140, 141
tecnologias 15, 84, 108, 110, 118, 119, 122, 123, 127,
128, 129, 134, 143, 144, 147, 150, 153
tecnológica 88
temporalidades 141, 143, 147
trabalho 26, 38, 69, 70, 108, 109, 110, 112, 113, 115,
116, 117
transição 6, 12, 23, 122, 190, 192, 195, 201, 221, 222,
223, 224, 225, 227, 229, 231
traumas 132, 136, 141

U

urbana 186, 187, 189, 190, 199, 202
utilitarismo 165, 205, 208, 214, 219

V

valores 10, 12, 16, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76
verbalizados 132
verdade 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 19, 21, 27, 40, 48, 52, 53, 57, 59, 60, 61, 64,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86,
87
verdade factual 14, 15, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95,
96, 97
violência urbana 234



AYA EDITORA
2025

